

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No. 891.05/Z.D.M.G.

ACC. No. 25848

D.G.A. 79.

GIPN-84-2D. G. Arch. N. D./57-25-9-58-1,00,000.









Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Gosche,

Dr. Schlottmann,

in Leipzig Dr. Fleischer,

Dr. Loth,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

25848

Ein und dreissigster Band.

Mit 11 Tafeln.

891.05
Z.D.M.G.



Leipzig 1877

in Commission bei F. A. Brockhaus.

~~CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY
Date.....
Acc. No.....
Call No.....~~

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

Acc. No. 25848
Date..... 20.2.57
Call No. 891.05/2.2.74.67.

17A

I n h a l t

des ein und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft.

| | Seite |
|--|----------------------|
| Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. | I |
| Generalversammlung zu Tübingen. | |
| Eröffnungsgrede des Präsidenten Prof. Dr. v. Roth | III |
| Protokollarischer Bericht. | XIV |
| Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe der D. M. G. | |
| 1875 | XX |
| Personalnachrichten | XXII, XXVII, XXXIII |
| Verzeichniss der für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften | |
| H. B. W. | XXIII, XXVIII, XXXIV |
| Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der D. M. G. | XXXIX |
| Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, welche mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen | L |
| Verzeichniss der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke | LI |
| Agathangelos. Von Alfr. von Gutschmid | |
| Miscellen zur hinarischen Alterthumskunde. Von J. H. Mordtmann jr. | 61 |
| Mythologische Miscellen. Von J. H. Mordtmann jr. | 71 |
| Der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der assyrischen Keil- schrift. Von W. Deecke | 102 |
| Die Theologie des Aristoteles. Von Fr. Dieterici | 117 |
| Über die Sinaitexte der Hang'schen Handschriftensammlung. Von Jul. Jolly | 127 |
| Die Steininschrift von Bosra. Von Jos. Karabacek. Mit Nachschrift von Prof. Fleischer | 135 |
| Zur Erklärung der Säsuidsummen. Von Th. Nöldeke | 147 |

| | Seite |
|---|-------|
| Die Dynastie der Deutschen. Von Prof. Karabatsch | 152 |
| Ueber einige ungrische Ausdrücke. Von K. Hinly | 153 |
| Aus einem Briefe des Hrn. K. Hinly | 155 |
| Nachtrag zu Bd. XXIX, S. 289 | 156 |
| Nachtrag zu Bd. XXX, S. 742. | — |
| | |
| Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagsda. Von M. Grün- baum | 183 |
| Truttschreiben Jacob's von Sarag an die himjaritischen Christen. Von H. Schröter | 369 |
| Ueber die Keilschriften von Armenien. Von A. D. Mordtmann | 406 |
| Das Grab und die Biographie des Feldhauptmanns Amén im Heb. Von G. Ebers. II. Communar | 439 |
| Philosophische Gedichte des 'Abû-l'ala' Ma'arri. Von A. von Kremer | 471 |
| Ueber Nî'met-ullâh's persisch-türkisches Wörterbuch. Von O. Blau | 484 |
| Ueber -karta, -kerta in Ortsnamen. Von O. Blau | 495 |
| Ueber einige arabische Sentenzaussammlungen. Von A. Müller | 506 |
| | |
| Numismatisches beim Orientalisten-Congress zu St. Petersburg. Von D. Stieckel | 529 |
| Bemerkungen zu Nöldeke's Anzeige von Bickell, Kalilag und Damnag. Von J. Löw | 535 |
| Noch eine Bemerkung zu Kalila und Dimna bei den Persern. Von Th. Nöldeke | 540 |
| Aus Briefen der HH. Salemann, Miles, Broch und Goldziher | 541 |
| Zu O. Blau's Griech.-türk. Sprachproben aus Mariupoler Hds. Von H. Köhler | 550 |
| Zu Bd. XXXI, S. 168 | — |
| | |
| Zu Rückert's Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser. Von H. L. Fleischer | 563 |
| Studien über geschlittenen Stein mit Pehlvi-Lagunen. Von A. D. Mordtmann | 582 |
| Ueber das indische Alphabet in seinem Zusammenhange mit den übrigen südasiatischen Alphabeten. Von W. Deecke | 598 |
| Geschichte der achtzehnten ägyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmes III. Von A. Wiedemann. I. | 613 |

| | |
|---|--------------|
| Hippokrates und die indische Medizin des Mittelalters. Von <i>E. Haas</i> | Seite 647 |
| Die <i>Diwān</i> des Dichters Nābīg, 'Urwa, Hāim, 'Alkama und Farānāq. | |
| Von <i>A. Soeib, E. Fryn</i> und <i>H. Thorbecke</i> | 661 |
| Ueber einige semitische Götter. Von <i>E. Meyer</i> | 716 |
| Eine Liste von Rājmaḥall-Wörtern. Von <i>Th. Aufrecht</i> | 742 |
| Ueber zwei arabische Handschriften. Von <i>A. Sprenger</i> | 750 |
| <hr/> | |
| Arabishe Aerzte und deren Schriften. Von <i>M. Steinschneider</i> | 758 |
| Die „Skidy“ oder geomantischen Figuren. Von <i>M. Steinschneider</i> | 762 |
| Matth. VII. 5 in der muhammedanischen Literatur. Von <i>J. Goldziher</i> | 766 |
| Nachtrag zu den „Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden“. | |
| Von <i>A. D. Mordtmann</i> | 767 |
| Lomaqātana. Von <i>Th. Aufrecht</i> | 768 |
| <hr/> | |
| Bibliographische Anzeigen: Bhava Prakash; Madana Pata Nighantu ed. by <i>Jihannādā</i> . — Lilien thesauri de arte poetica Syrorum per <i>Galv. Cardani</i> . — Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-A'arī's von <i>W. Spitta</i> . | |
| — Ta'ish's Kitāb al-faḥḥ herausg. von <i>J. Barth</i> . Kitāb al-faḥḥ von Al-Asmā'i herausg. von <i>D. H. Müller</i> . — An-Naḥḥās' Comm. zur Mu'allāqa des Imrūl-Qais herausg. von <i>E. Frenkel</i> . — Ibn Ja'is Comm. zu Zamachšārī's Mu'assas herausg. von <i>G. Jahn</i> . II. | 157 |
| — — Chronologie orientalischer Völker von Albirūnī, herausg. von <i>C. Ed. Sachau</i> . I. — Parthava und Pahlav, Mads und Mād, von <i>J. Olshausen</i> | 551 |
| — — <i>E. Trumpp</i> . Beiträge zur arabischen Syntax. — Pahlavi, Gujarātī and English Dictionary, by <i>Jamaspji</i> . — The Palaeo- graphical Society. Oriental Series. Part II. | 769 |
| Eine neue Auflage von Broch's Mu'assas | 790 |
| Berichtigungen | 794 |
| <hr/> | |
| Namenregister | 797 |
| Sachregister | 798 |

| Tafeln. | Zu Seite |
|--|----------|
| (Autogr.) Altsemitische Alphabete. Taf. I. und II. | 102 |
| (Lithogr.) Steinschrift von Bosra | 135 |
| + Kellinschriften von Armenten. Taf. I. und II. | 406 |
| " Pehlvi-Gemmen | 582 |
| (Autogr.) Südsemitische Alphabete. Taf. I—IV. | 594 |
| (Tabelle) Die geomantischen Figuren | 762 |

Beilagen

Einladung

XXXII. Versammlung deutscher Philologen.

The projected edition of Tabari. *Second notice.*

List of contributors to the Tabari fund.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Generalversammlung zu Tübingen.

Eröffnungsrede

gehalten

in der orientalistischen Section der Philologen-
versammlung in Tübingen

von dem Präsidenten

Prof. Dr. R. von Roth

am 25. September 1876.

Zum ersten Male seit dreissigjährigem Bestand tritt die Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Tübingen zusammen. Sie findet hier einen Boden, auf welchem sie und ihre Bestrebungen nicht fremd sind, Lehrer und Jünger orientalischen Wissens, und erinnert sich dankbar, dass die Regierung dieses Landes seit 20 Jahren durch regelmässige Beiträge ihr Gedeihen fördert. Aber allerdings reicht die Pflege orientalischen Studiums unter uns nicht weit zurück.

Der erste bedeutendere Vertreter ist Christian Friedrich Schnurrer (geb. 1742) gewesen, und auch von ihm werden die Jüngeren kaum etwas wissen, obwohl er unter seinen Zeitgenossen einen gewichteten Namen und ausgebreiteten Verkehr auch mit dem Auslande hatte. Schnurrer, der ein vortrefflicher Kenner der Geschichte unserer Universität war, hat uns in einer besonderen Schrift: Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebräischen Literatur in Tübingen, Ulm 1792, alle die Männer geschildert, die in den drei Jahrhunderten vor ihm die eine oder andere Sprache des Morgenlandes hier getrieben und gelehrt haben. Da ist kein öffentlicher Zusammenhang in der Pflege des Hebräischen, des Ausgangspunktes dieser Studien. In den Jahren zunächst vor der Reformation hatte man eine Anstrengung gemacht und Johann Reuchlin gewonnen, sogar seitens der Universität hebräische

Bibeln aus Venedig herbeigeschafft und in einer besonderen Bekanntmachung diese gute Gelegenheit den Lernenden empfohlen, aber Reuchlin schon 66 Jahre alt und kränklich hat nur ein Semester hier geleht, konnte also keinen Grund legen. Später geht über der dogmatisirenden Richtung der Theologie das Interesse für orientalische Exegese fast verloren. Die oft unterbrochene Reihe der Hebräer, die nur ganz ausnahmsweise zu Orientalisten heranzuwachsen und zu den schlechtest besoldeten Lehrern gehören, daher andere Lehraufträge suchten, bietet seltene Lichtpunkte in Männern wie Wilhelm Schickard, dessen Kenntnisse sich über Arabisch, Syrisch, Aethiopisch erstreckten und zwar in der Zeit des dreissigjährigen Kriegs. In den Drangsalen dieser Zeit hat er diese Studien zu treiben und daneben mathematisch-geographische Arbeiten auszuführen vermocht und würde gewiss einen glänzenden Namen gewonnen haben, hätte ihn nicht nach bitterem Unglück ein früher Tod im 43. Jahre weggenommen.

Unter Schnurrer selbst, der von 1772 bis 1817 an der Universität thätig war, sind semitische Sprachen wohl fleissig getrieben worden, Schelling z. B. hat bei ihm arabisch gelernt, und man hielt im städtischen Stipendium bei feierlichen Anlässen, wie beim letzten Universitätsjubiläum 1777, Reden in hebräischer, chaldäischer, syrischer und samaritanischer Sprache. Das Vergnügen, dergleichen selten gekannte Sprachen einigermaßen handhaben zu können, scheint aber das Ziel der Arbeit gewesen zu sein. In Literatur und Geschichte eindringende Versuche haben sich nicht daran geknüpft. Die arabische Saat, welche Schnurrer ausgestreut hatte, ist gewöhnlich auf einer Pflanzstelle verweilt.

Wie nach Schnurrer unter günstigen und missgünstigen Sternen dieses in die Breite und in die Tiefe wachsende Studium sich entwickelt habe, in den Zeiten, die wir zum Theil selbst mit erlebt haben, das zu erzählen und zu beurtheilen überlasse ich besser einem künftigen Darsteller.

Dagegen erbitte ich mir ihre Theilnahme für eine Erinnerung an den Mann, welchem die Aufgabe zufallen schiem, den mit Schnurrers Abgang abgerissenen Faden wieder aufzunehmen und die neuere orientalische Wissenschaft hier zu pflanzen, der zwar in der Fremde festgehalten wurde, aber von Tübingen ausging, und dessen Gedächtnisse zu ehren unsere D. M. Gesellschaft, deren Entstehen und Fortgang er mit Freude begrüsste und förderte und deren Ehrenmitglied er von Anfang an war, besondere Ursache hat, für eine Erinnerung an Julius Möhl. —

Vier Brüder haben diesem Namen einen weitreichenden Klang verschafft. Der Älteste und jüngste Robert geb. 17. Aug. 1799, gest. 5. Dez. 1876 und Hugo geb. 6. April 1805, gest. 1. April 1879, haben uns angehört, jener als Lehrer der Staatswissenschaften, dieser als Botaniker. Der überlebende Bruder Moritz, geb. 9. Febr. 1802, Volks- und Staatswirth, ist durch Reichthum des Wissens

und Umfang der Bildung nicht weniger ein Gelehrter als die übrigen. Er ist der dritte in der Reihe der Brüder, Julius geb. in Stuttgart am 25. Okt. 1800, war der zweite. Diese Brüder sind die Söhne eines geachteten pflichtstrengen Beamten, Benjamin Ferdinand Mohl, der hohe Verwaltungsstellen bekleidete und im J. 1845 gestorben ist, nachdem er zuletzt die Stelle eines Präsidenten des Konsistoriums inne gehabt und die Erfolge seiner Söhne noch erlebt hatte. Die Mutter Louise Autenrieth war die Tochter des Geheimraths und Schwester des geistreichen Mediziners, nachmaligen tübingerischen Kanzlers. Ihre Erziehung noch mehr als die des Vaters hat die tiefsten Eindrücke im Gemüth der Söhne hinterlassen, und die Erinnerung an sie als eine nach Geist und Herz gleich ausgezeichnete Frau ist ihnen stets heilig geblieben.

Julius war für die theologische Laufbahn bestimmt. Das niedere Seminar blieb ihm erspart, denn er durfte in Stuttgart, wo die Eltern wohnten, das Gymnasium durchmachen und 1818 von da in das hiesige Stift übergehen. Schon auf dem Gymnasium soll er sich mit Schriften deutscher Philosophen ernstlich beschäftigt haben, und an der Universität begleiteten rühmliche Zeugnisse sein philosophisches und theologisches Studium und die Kirchenbehörde ordnet bereits seine Versendung auf ein Vikariat an, im Dez. 1821. Hier wendet sich das Blatt. Mohl bittet davon erledigt zu werden, da er mit Vorbereitungen zu einer Reise nach Paris beschäftigt sei, für welche er wirklich im Februar des folgenden Jahres einen Urlaub bis Herbst 1824 erhält.

Auf welche Art Mohl zu der Beschäftigung mit orientalischen Sprachen kam, lässt sich nicht sagen. Vermuthlich hat er aus der Literatur über den Orient erkannt, was zwanzig Jahre später sich ebenso mir aufdrängte, dass nicht Mangel an Quellen, sondern unsere Unkenntnis derselben die Ursache des Dunkels sei, welches auf der Geschichte der wichtigsten Völker lag. Aber noch im Jahre 1821 hatte er sich mit der Bearbeitung einer theologischen Preisfrage über die Auferstehung beschäftigt, welche gekrönt wurde, obgleich die Facultät mit der Behandlung nicht ganz einverstanden war, während sie lobend hervorhebt, dass der Verfasser schon im ersten Jahr seines theologischen Studiums sich solche Kenntnisse erworben habe. Er kann also bis dahin nur einen kleinen Theil seiner Arbeit auf die Sprachen verwandt haben. Sein Führer dabei war Johann Georg Herbst (geb. 1787, gest. 1836), ein mit der katholisch-theologischen Facultät im Jahre 1818 hieher übergesiedelter Lehrer, dessen Aufgabe das alte Testament war, wie denn auch sein Hauptwerk eine nach seinem Tod (1840—42) herausgegebene Einleitung in dasselbe ist. Daneben hat er aber Arabisch und Syrisch gelehrt und machte auch einen Versuch mit Sanskrit. Von einer Vertretung dieser Fächer im Kreis der philologischen Wissenschaft war noch nicht die Rede. Jene Leitung mochte wohl für die ersten Schritte genügen, überliess aber den Lernenden allzufrüh seinen eigenen Kräften.

Damals und noch für einige Zeit war ja der wissbegierige junge Deutsche geenthigt, sich eine Schule im Ausland zu suchen. Das Collège de France in Paris, das mit einer deutschen Universität Aehnlichkeit hat und manche von uns zu seinen Besuchern zählt, war die einzige Anstalt, wo man besondere Lehrer für jede Sprache fand. Damals traf man Quatremère für Syriisch und Hebräisch, Causais de Perceval für Arabisch, Kleffler für Türkisch, de Sacy für Persisch, Chézy für Sanskrit, Bémusat für Chinesisch und tatarische Sprachen. Gleichzeitig lieferten die grossen Bibliotheken Stoff an selbstständiger Arbeit. England hatte reichere Sammlungen, aber ihm fehlten die Lehrer. Es ist also natürlich, dass Julius Mohl, wie manche mit ihm und nach ihm seinen Durst an dieser Quelle zu stillen suchte. Ihn mögen vorzüglich zwei jener Männer angezogen haben. Silvestre de Sacy (gest. 1828) der berühmte Kenner des Arabischen und Persischen, bereits Pair de France, und Abel Rémusat der Sinologe (geb. 1788, gest. 1832). Er ging dahin, wie die Folge zeigt, nicht mit einem festen Plan für eine bestimmte Arbeit, sondern auf das Lernen und Entdecken, und ebensowenig hat er geahnt, dass der Magnet, der ihn zog, ihn nicht mehr loslassen würde. Vielmehr war es sein Wunsch an der heimischen Universität nutzbar zu machen, was er in der Fremde lernen würde.

Und hier in Tübingen entschloss man sich wirklich, etwas für Orientalia zu thun und suchte sich den künftigen Besitz des seltenen jungen Gelehrten zu sichern. Mohl wurde im Sept. 1826 zum a. o. Professor der orient. Literatur ernannt, obachon er keine Anstalt zur Heimkehr machte. Hatte schon bisher ein Urlaubsgesuch an das andere sich gereiht, so liess ein Jahr nach seiner Ernennung sogar die Bitte ein, ihm 4 bis 5 Jahre zu einer Reise nach Indien zu gewähren. Die ostindische Compagnie, sagt er, wolle ihm ihre literarischen Schätze in Indien zugänglich machen; noch nie habe ein Deutscher dieses Land wissenschaftlich bereisen können. Ausserdem liess ihm die persönliche Freundschaft des eben ernannten Gouverneurs der Bombaypräsidentschaft, Sir John Malcolm, des bekannten Staatsmanns und Geschichtsschreibers von Persien und Indien, der mitten in diesen Studien stand, die Gewähr für alle mögliche Unterstützung seiner Pläne. Auch mit dem gelehrten Oberst John Briggs, dem Bearbeiter des Firakhtah und der Geschichte des Dekkan, stand er auf vertrautem Fuss. Universität und Regierung konnten seinem Wunsch entgegen, jenseit begnügt sich mit zweifelhaften Provisorien, da ihr ja die Früchte dieser Reise zu Gute kommen sollen. Die Hälfte seines bisherigen Gehalts soll als Reiseunterstützung fortlaufen.

Als aber nach Ablauf der 5 Jahre im Herbst 1832 Mohl nicht in Indien, sondern noch immer in Paris war, da werden vom Ministerium Berichte eingefordert. Nochmals will der Senat 2 bis 3 Jahre und dazu die Anwartschaft auf ein Ordinariat gewähren,

falls Mohl sich verpflichte, nach dieser Zeit einzutreten. Die Regierung geht auf den Antrag ein, obschon der Minister in seinem Vortrag an den König die Besorgniss ausspricht, Mohl scheine sehr geringe Neigung zu haben, sein Talent und seine Bildung seinem Vaterlande zu widmen, es sei vielmehr zu vermuthen, dass er eine bedeutendere Anstellung im Auslande suche und hier nur den Rücktritt offenhalten wolle. Die Verhandlungen gehen noch über ein Jahr lang hin und her, bis endlich im Februar 1834 das Ministerium ihm die Frage vorlegt, ob er seine Lebrstelle längstens bis 1. Oktober 1835 anzutreten bereit sei, worauf M. erklärt, seine Rückkehr hänge von Umständen ab, über welche er keine Macht habe, es bleibe ihm also keine Wahl, als seine Stelle niederzulegen. Zugleich bittet er um Eröffnung einer Aussicht auf Anweisung einer anderweitigen Stelle an der Universität nach seiner Rückkehr. Das geschah sieben und ein halbes Jahr nach seiner Ernennung.

Wer die Akten dieser sich wiederholenden Verhandlungen durchgeht, deren Einsicht ich dem K. Ministerium verdanke, der wird bekennen, dass Universität und Regierung alles thaten, um den Mann, auf welchen alle so grosse Hoffnungen setzten, festzuhalten und dass sie ausserordentliche Langmuth abten. Aber ebenso werden wir Mohl's Zögern und seine schliessliche Entscheidung vorstehen, wenn wir sehen, was in den elf Jahren, seit er Tübingen verliess, aus ihm und seinen Arbeiten geworden ist.

Nach seiner Ankunft in Paris hatte er sich zuerst der Erlernung des Chinesischen unter Rémusat zugewandt, mit welchem er bald in näheres Verhältniss kam. Rémusat stand dem um 30 Jahre Älteren de Sacy an Ansehen nach, war aber ein geistreicher Mann von mancherlei Kenntnissen, ursprünglich Mediziner. Er war wohl geeignet strebsame junge Leute zu fesseln. Dadurch sind die beiden Publicationen Mohl's veranlasst, welche später bei Cotta erschienen, die Ausgaben lateinischer von Jesuiten aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts herrührender Uebersetzungen der beiden kanonischen Bücher Schiking und Yking (1830 und 1834.85). In dieser Richtung hat er aber nicht weiter gearbeitet, sondern schon 1826 beschäftigte er sich ernstlich mit dem Persischen und zwar vorzugsweise mit dem wichtigsten Werk aus der älteren Literatur, mit dem Schahnameh des Firdusi, von welchem bis dahin nur ein kleines Stück veröffentlicht war, aber kurz darauf in Calcutta 1829 eine vollständige Ausgabe erschien. Nach einer Aeusserung in einem Briefe Mohl's aus dem Anfang des Jahres 1834 müsste er den Auftrag der französischen Regierung zur Bearbeitung dieses Buchs schon im J. 1826 erhalten haben. Sicher ist, dass der Druck erst 1833 begann und zwar in der luxuriös angelegten Collection orientale. Es war jedoch keineswegs von Anfang an sein Plan gewesen, sich mit einer so beschränkten Aufgabe zu begnügen, sondern er spricht öfters von einem ausgedehnten Werk über persische Geschichte und Literatur, von religionsgeschichtlichen Forschungen.

Und dazu hat er ja auch eine kleine Vorarbeit zusammen mit J. Olshausen 1829 erscheinen lassen in den *Fragmenta relatifs à Zoroastre*. Auch die Reise nach Indien wäre wegen des Schahnamah nicht nöthig gewesen.

Dieser Wechsel lässt sich, wie ich glaube, aus dem damaligen Stand und Fortschritt der orientalischen Studien leicht begreifen. Mohl suchte den Zugang zum persischen Alterthum durch die persischen und arabischen Historiker. Er hat nicht bloss das was Paris darbot, sondern auch bei wiederholtem längerem Aufenthalt in England die Sammlungen in London, Oxford und was im Privatbesitz am Indien und Persien heimgewandter Männer war — eine Menge persischer und arabischer Werke, die allmählich erst in Drucken uns zugänglich geworden sind oder werden sollen, durchsucht und musste sich sagen, dass in Indien noch vieles, vielleicht noch Älteres und wichtigeres derselben Art zu finden sei. Daher der Reiseplan.

Nun nahmen aber zu gleicher Zeit die Arbeiten seines Studiengenossen und Freundes Eugen Burnouf über das Avesta, denen wir die Wiedererweckung dieser Literatur zunächst verdanken, ihren Fortgang. Ueberraschend öffnete sich der Einblick in die früheste geschichtliche Epoche Irans und dessen nahe Zusammenhänge mit Indien. Das war also die richtige Thüre zum Alterthum, nicht die Traditionen muhammedanischer Autoren, nicht durch die semitischen, sondern durch die arischen Sprachen führte der Weg dahin. Es war also ganz richtig, dass Mohl von jetzt an sich nicht weiter auf den bisherigen Wegen verweilte, sondern sich auf die elce Arbeit sammelte, welche der wesentlichste Beitrag aus dem Mittelalter zur Kenntniss der persischen Vorzeit sein sollte, auf die Bearbeitung des Königsbuchs.

Le livre des rois par Abul Kasim Firdousi publié traduit et commenté par Jules Mohl ist aber nicht in dem Sinne das Werk seines Lebens, dass es seine Kraft und Zeit vorzugsweise in Anspruch genommen hätte, sondern nur in dem andern, dass mehr als vierzig Jahre hindurch die Ausarbeitung zum Druck und der Druck selbst ihn immer wieder beschäftigten. Die einzelnen Bände erschienen unregelmässig: 1838. 42. 46. 55. 66. 68. Die politischen Wandlungen in Frankreich konnten allein schon die Fortführung eines so kostbaren Werkes gefährden. Und leider hat Mohl die ewige Arbeit, wie er sie nannte, nicht völlig abschliessen können. Von dem letzten 7. Bande soll der Text gedruckt sein, ein Theil der Uebersetzung aber ist verschwunden und die beabsichtigte kritische Abhandlung sammt allem, worauf er in der Vorrede zum ersten Bande den Leser verwies, fehlen. Eine Ergänzung soll Herr Barbier de Meynard übernehmen haben, und die Wittve Mohl's beabsichtigt die ganze Uebersetzung in Oktav abdrucken zu lassen, wofür wir ihr sicherlich Dank wissen werden. Ich verdanke diese Angaben Herrn Moritz Mohl, der die Guts hatte, mir ein Memoire

über seinen Bruder abzufassen, aus welchem ich mancherlei Belehrung schöpfen konnte.

Die Hauptschwierigkeit der Arbeit am Schahnameh ist ohne Zweifel die Kritik des Textes gewesen, und es ist sehr zu beklagen, dass wir gerade darüber Mohl's Stimme nicht mehr hören sollen, der am Ende der Arbeit, nachdem ihm in der Zwischenzeit immer mehr handschriftliches Material zugeströmt war, zuverlässiger uns hätte belehren können als irgend jemand. Hoffen wir, dass wenigstens ein Spezialwörterbuch, das ja längst zu den Desideraten gehört und gerade für die Feststellung des Textes nützlich sein wird, uns bald zu Hilfe komme!

Der Auftrag für dieses umfangreiche Werk war es, der Mohl in Paris fest machte. Er hat aber ausserdem Jahre hindurch keine amtliche Stellung, auch keine bestimmte Funktion in einer der gelehrten Körperschaften gehabt, sondern lebte ungestört seinen Studien. Erst 1832 tritt er in den Verwaltungsausschuss der asiatischen Gesellschaft, was ihm nicht viel zu thun gab, ihn aber mit diesem Verein näher verband, in welchem er künftig eine immer ausgebreitete Thätigkeit entwickeln sollte. Die Société asiatique kurz vor Anknüpfung Mohl's in Paris gegründet nach dem Muster des gleichnamigen Vereins in Calcutta, um ein Jahr älter als die Londoner und um 28 Jahre älter als die unsrige, ist gleich von Anfang an sehr rührig gewesen und hat Einfluss auf die Leitung aller wissenschaftlichen den Orient betreffenden Unternehmungen gewonnen. Von der Zeit an, wo M. zum zweiten Sekretär derselben gewählt war, 1841, öffnete sich ihm hier ein Feld der Thätigkeit, auf welchem er wie kein zweiter Meister war, und von welchem aus sein Name überallhin getragen wurde. An seiner Seite stand damals als erster Sekretär sein gleichaltriger Freund Burnouf und ein eigenenthümliches Schicksal verknüpfte fortan ihre Wege. Burnouf, der Sohn des Jean Louis B., dessen lateinische und griechische Schulgrammatiken in unzähligen Abdrücken alle Schulen in Frankreich gespeist haben, war das Muster eines gebildeten liebenswürdigen Franzosen, von gewinnenden Formen, im wissenschaftlichen Verkehr eher bescheiden zurückhaltend, als mit seinem reichen und sicheren Wissen zurechtweisend, gefällig gegen seine Schüler, wenn auch geizig mit seiner Zeit, elegant und ungerungen in Vortrag und Conversation. Seine hervorragende Tüchtigkeit, durch welche er unbestritten das Haupt der Gelehrten generation nach de Sacy wurde, hatte ihm schon in jungen Jahren Achtung und Einfluss gewonnen, so dass er von allen Seiten gesucht war. Sein Patronat galt viel. An der Seite und gleichsam in den Fussstapfen dieses Mannes hat M. seine Laufbahn gemacht. Als Burnouf zum Präsidenten der asiat. Gesellschaft vorrückte, da wurde Mohl alleiniger Sekretär und nach Burnouf's Tod Präsident. Jener war Professor des Sanskrit am Collège de France seit Chézy's Tod 1832. Als im J. 1847 der seit lange schwach gewordene Amédée Jaubert starb, da rückte

M. wiederum an die Seite des Freundes auf den Lehrstuhl des Persischen. Im Institut hatte er drei Jahre früher den Sitz eingenommen, der durch den Tod von Burnouf's Vater leer geworden war. Und endlich, nachdem er so alle Stufen erstiegen hatte, welche der Gelehrte dort erreichen kann, wurde er noch in ein Verwaltungsamt berufen, um wiederum die Stelle des hingschiedenen Freundes auszufüllen, in das Amt eines Inspectors der orientalischen Typographie an der Staatsdruckerei, für welches er vortrefflich vorgebildet war. Dieser seiner letzten Stellung haben wir es, wie ich glaube, zu danken, dass die drei bis vier letzten Bände seines Schatzkammern überhaupt das Licht erblickten, nachdem die übrige Collection orientale längst eingeschlafen war.

In welcher Art M. seine Stellung in der asiat. Gesellschaft zum Besten dieses Wissenszweigs und zum Vortheil so vieler einzelner zu nützen wusste, das ist uns in frischer Erinnerung. Die Finanzen der Gesellschaft ordnete er musterhaft. Literarische Unternehmungen wurden angeregt, die Schwierigkeiten der Ausführung durch seine Hilfe weggeräumt. Die Herstellung geschmackvoller Typen für neu auftauchende Sprachen war grossentheils sein Werk. Im Orient Reisende begleitete sein Rath, ihre Berichte führte er der gelehrten Welt vor und nützte ihnen zu Hange. Botta's überraschende Entdeckungen in Chorsabad, Funde von Inschriften und ähnliches gingen durch seine Hände, wurden von ihm geordnet und präsentabel gemacht. Und wo es galt, die Mitwirkung der Regierung für gelehrte Zwecke zu gewinnen, trat seine Fürsprache ein. Er wurde nicht müde, Jedem, von welchem eine tüchtige Leistung zu erwarten war, an die Hand zu gehen, junge Leute, die wie einst er selbst dort zu lernen suchten, in die gelehrte Gesellschaft einzuführen, ihnen zu rathen und zu helfen. Das habe ich selbst erfahren und bewahre ihm dafür ein dankbares Gedächtniss.

Nur wer in so mannigfaltiger Thätigkeit, in persönlicher Beziehung zu allen Gelehrten des Fachs und im regen Verkehr mit den gelehrten Schwestergesellschaften in allen Ländern stand und gleichzeitig in so viele Sprachgebiete Einsicht hatte, nur der konnte einen so sicheren Ueberblick über die Bewegung dieses ganzen Wissensgebietes haben, wie wir ihn in den Jahresberichten Mohl's an die asiat. Gesellschaft finden, denen ich hier mit einem Wort erwähnen muss. Rémusat hatte nicht ohne Geschick diese Berichte begonnen, Burnouf und Stahl — der noch nicht lange in Strassburg starb — hatten sie fortgesetzt, aber meist unter Beschränkung auf das nächstliegende. Erst unter Mohl's Hand von 1841—1866 nahmen sie einen universellen Charakter an. Man erwartete sie mit einer gewissen Begierde, denn sie brachten jedem etwas neues. Von seltenen Werken, deren Titel wir nicht kannten, wusste er aus eigener Ansicht zu berichten, denn aus allen Welttheilen strömten bei ihm die Mittheilungen der Autoren zusammen, welche von ihm und in Paris gekannt sein wollten. Der Bericht war keine Kritik,

sondern eine Schilderung der literarischen Arbeit, nach unserem Geschmack zu gelind gegen verfehltes, aber im Einklang mit der französischen Gewohnheit. Man kann sagen, der Tadel war durch einen geringeren Grad des Lobes ausgedrückt, und die Verfasser konnten, wenn sie wollten, die Winkel verstehen. So pflegten wir alle vor seinem milden Richterstuhl vorüberzugehen und jeder hatte Ursache, für sein Urtheil sich zu bedanken.

Mohl's persönliches Auftreten passte durchaus in die Pariser gute Gesellschaft und hat sich namentlich der Gelehrtenwelt glücklich eingefügt. Nirgends wird eine wirkliche oder vermeinte schriftstellerische Leistung, die Priorität irgend einer Ansicht oder Entdeckung mehr geltend gemacht, ein Wort der Anerkennung aus Mund oder Feder einer Autorität eifriger erstrebt als dort, wo die hervorragenden Köpfe des Landes zusammenströmen, um wetteifernd Namen und Stellung zu erwerben. Mohl verstand es, wie es für den unter dem fremden Volk freundlich aufgenommenen, auch nachdem er das volle Bürgerrecht erworben hatte (1842), sich schickte, entgegenzukommen und jedes Verdienst anzuerkennen, einen Vorschub zu leisten, ohne darum seine Uebersetzung daranzugeben. Er hat durch dieses massvolle und an sich haltende Benehmen immer mehr die Stellung erworben, welche ihm bei seinem Hingang die Zeugnisse der Collegen übereinstimmend anwiesen. Nachdem die Celebritäten der orleanistischen Zeit, die neben ihm gestanden hatten, allmählich vom Schauplatz abgetreten waren, unter ihnen auch altzufrüh Eugen Burnouf, da ist er nicht bloß gleichsam ein Bewahrer der guten Tradition geblieben, sondern ein Berater und Vermittler für alle geworden, dessen Urtheil galt. Im Institut, so sagt E. Renan, war sein Einfluss sehr gross. Sein festes und präcises Urtheil, seine Erfahrung und seine Kenntnisse in der Verwaltung machten ihn zu einem Orakel, auf welches in schwierigen Fragen jeder hörte.

Hiermit im Einklang stand seine politische Haltung, in welcher das richtige zu treffen unter dem Wechselspiel der Parteien und Gewalten keine leichte Sache war. Es ist bekannt, dass die gelehrte Welt orleanistische Sympathien so lang als möglich bewahrte, zum Theil noch bewahrt. Und nicht ohne Grund. Denn unter dem Julikönig hat die Wissenschaft schöner gekühlt als später. Man hat sie selten gestört. Die Minister, wie Guizot, Villennin, Cousin, auch Thiers waren selbst Gelehrte. Man förderte mit freigebiger Hand gelehrte Untersuchungen, ja die wissenschaftlichen Publikationen, welche die Regierung besorgte, waren nur allzu prunkhaft. Und gerade Mohl hat bei jeder Gelegenheit dagegen gewisfert, dass man Ueber, die für den Gelehrten bestimmt waren, zu kostbaren Schaustücken machte und an vornehme Herren verschenkte, die nichts davon verstanden. So war auch er unter dem Einfluss jener Sympathien, hat unter dem zweiten Kaiserreich den unmittelbaren Verkehr mit den Tullieren gemieden und sich eine unab-

hängige Stellung erhalten. Sonst war er ein Mann, der an gebildeten Höfen sich wohl zurecht fand und nicht ungern verkehrte. Bei dem württembergischen Regentenhaus war man ihm sehr gewogen, und die geistreiche und gebildete Königin der Niederlande sammelte in seinem Hause die Celebritäten von Paris um sich, die man in den Tuileries nicht traf. Auch bei der königlichen Familie in England war er gerne gesehen.

Um nicht bloß Mohl's literarische Thätigkeit vollständig zu zeichnen, sondern auch um zu zeigen, wie er mit Aufopferung im Interesse verstorbener Freunde arbeitete, muss ich noch erwähnen, dass er Fauriel's bekanntes Werk über die provençalische Poesie (8 Bände 1846), Burnouf's nachgelassene, sehr umfangreiche Arbeiten zur Literatur des Buddhismus, Lajard's Werk über Mithra (1867) theils zum Druck zubereitet, theils durch die Presse geführt hat, zahlreicher kleinerer Arbeiten dieser Art nicht zu gedenken.

Jahre lang hat Mohl, auch noch nachdem er in Paris heimisch und Franzose geworden war und längst nicht mehr an die in Tübingen vorhehaltene Stelle dachte, sein Junggesellenleben in der anspruchslosesten Weise fortgeführt. Wer vor dreissig und etlichen Jahren bei ihm eintrat, der musste sich sagen, dass ein in häuslichen Dingen sehr bescheidener Mann da wohne. Die zahlreichen Schichten von Blättern, Broschüren, Briefen, die seinen Schreibtisch bedeckten, aus welchen er das Gesuchte herauszufischen pflegte, Bücher auf dem Fussboden umher, gaben zu erkennen, was dem Gelehrtenhaushalt fehlte. Er hat indessen schon damals im Hause der Madame Clarke, einer englischen in Frankreich lebenden Dame verkehrt, mit deren Tochter Miss Mary Clarke er im J. 1847 sich verband. Diese Frau, die, wie er selbst bezeugte, das Glück seines Lebens ausmachte, hatte im Umgang der berühmten Madame Récamier den feinen Ton und Esprit der gewählten Gesellschaft sich zu eigen gemacht, den unsere Nachbarn so hoch schätzen, und hat ihn in ihr eigenes Haus verpflanzt. Dadurch ist Mohl's Salon für die Jahre des zweiten Kaiserthums ein ähnlicher Mittelpunkt geworden, an welchem Gelehrte aller Art und schöne Geister sich trafen.

In seine letzten Jahre fällt der Krieg der beiden Völker, denen er gleichzeitig angehörte. Er muss ihm manchen schmerzlichen Zwiespalt gebracht haben. In England, wo er über diese Zeit mit seiner Frau sich aufhielt, hat er durch eine Zuschrift an die Times bezeugt, dass er in Frankreich keine Unbill, sondern nur Gastfreundschaft und Artigkeit erfahren habe. Der einzige Verlust, den er zu erleiden hatte, scheinen jene Bogen der Uebersetzung des Schahnameh zu sein, welche vermuthlich während der Commune aus der Staatsdruckerei verschleudert waren. Wie weit nach dem Krieg die frühere Wärme des Verhältnisses sich wiederhergestellt habe, das können wir freilich nicht beurtheilen.

Mohl's Gestalt war stattlich. Wenn er die Uniform der Na-

tionalgarde trug mit den grossen rothen Epauletten, so fiel der breite Bau von Brust und Schultern auf. Er besass eine seltene Körperkraft und eine eiserne Gesundheit. Im Jahr 1831 hat er einen heftigen Anfall der Cholera glücklich überstanden. Seine ganze Erscheinung hat mehr und mehr etwas Vornehmes gewonnen; auch der ruhig prüfende Blick seines sprechenden Auges trug zu diesem Eindruck bei. Im August vorigen Jahres machte er seinen letzten Besuch in Stuttgart, kräftig und in heiterer Stimmung. Er reiste zurück über Bonn nach Köln, wo er mit dem Erfinder einer gewissen Art von Photographie über die Anwendbarkeit seines Verfahrens auf den Druck orientalischer Schrift sich benehmen wollte. In Bonn hatte ihn eine starke Erkältung durch einen Regenschauer getroffen. Er liess sich gleichwohl nicht abhalten die Heimreise über England auszuführen. Die Ruhe und Pflege im eigenen Haus halfen ihm aber nicht mehr auf, wie er gehofft hatte; die Ernährungsfähigkeit nahm ab, die Kräfte schwanden und am 4. Januar d. J. hat er die Augen geschlossen.

Die Theilnahme bei seinem Hingang war ganz allgemein, und aus den zahlreichen Nachrufen, die ihm von Collegen gewidmet wurden, spricht eine wirkliche Anhänglichkeit. Die meisten nehmen ihn ganz für Frankreich in Anspruch. Das wollen wir ihnen nicht geradezu streitig machen und namentlich zugeben, dass er die Eigenschaften, welche an ihm besonders hervorstachen, nur in einem solchen Mittelpunkt der gelehrten Bewegung und in einer Mannichfaltigkeit der Beschäftigung gewinnen konnte; dass die stille sesshafte Thätigkeit des geduligen deutschen Gelehrten nicht seine Sache war; dass er jenes bunten Verkehrs, des Wechsels der Anregungen bedurfte. Aber dennoch ist ein deutscher Kern in seiner Natur geblieben; er war in dem Treiben der französischen Gesellschaft noch nicht völlig rund geschliffen. Das bezeugen treffend die Worte des damaligen Vorsitzenden der Académie des Inscriptions Alfred Maury's an seinem Grabe, die ich unter allem was über ihn gesagt wurde, für besonders bezeichnend und für ehrenvoll halte: „Mohr gehörte nicht zu denen, die ihre Tugenden zur Schau stellen. Im Gegentheil war er bemüht, seine Wohlthätigkeit, seine Uneigennützigkeit zu verdecken. Man kann sagen, er verleugnete gerne seinen Edelmuth unter dem brüskem Wesen und der zuweilen etwas rauhen Schale, die nur der Ausdruck eines lobenswerthen Freimuths war, welcher in allen seinen Urtheilen herrschte. So bewahrte er in den Sitten, die er unter uns angenommen hatte, noch ein Stück von der Eigenthümlichkeit seines ersten Vaterlandes. Franzose aus freier Wahl glaubte er doch bei aller Liebe zu Frankreich eine edle Erinnerung an das Blut, dem er entsprossen war, bewahren zu dürfen“. Also ist sein Herz deutsch geblieben!

Protokollarischer Bericht
über die in Tübingen vom 25. bis 28. September 1876
abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Tübingen d. 25. September 1876.

Mittags 12 Uhr. Der Präsident Prof. Dr. v. Roth eröffnet die Sitzung durch eine Gedächtnisrede auf Julius v. Mohl. Vorlesen wird der Casenbericht der D. M. G. und die Rechnung juristisch. — Zum Vicepräsidenten wird Prof. A. Soehn, zu Secretären Dr. Zimmer und Prof. v. Orsini ernannt.

Prof. Kantzsch macht Mittheilung über die bevorstehende Gründung eines deutschen Vereins für Paläontoforschung. Anregungen zu einer solchen sind vor längerer Zeit von Hr. Sandresky, Pl. Wolff, Dr. T. Tobler und Consul Schults ausgegangen. An der Spitze des jetzigen Unternehmens stehen Prof. Kantzsch, Prof. Soehn und Dr. Zimmermann in Basel. Das herabgelassene Programm wird von dem Letzteren dem Präsidenten übergeben und vorgelesen. Es spricht die Absicht an, eine Vierteljahresschrift als Organ des zu gründenden Vereins herauszugeben mit der Erwägung, dass 500 Abonnenten mit Beiträgen zu 10 Mark nicht nur die Kosten derselben decken, sondern noch die Gründung eines Fonds ermöglichen würden. Dieses Programm soll hauptsächlich verbreitet werden; um Unterstützung des Vorhabens wird gebeten. — Nach Verlesung dieser Anregung wird die Tagesordnung für den 26. bestimmt. Erstes Tractandum: Geschäftsberichte. — Schluss der Sitzung um 1 $\frac{1}{2}$ Uhr.

Zweite Sitzung.

Tübingen d. 26. September 1876.

Vor Eröffnung der Sitzung (8 $\frac{1}{4}$ Vm.) wird durch den Vorsitzenden Prof. v. Roth die aus Kaschmir erlangte Handschrift des Atharva-Veda vorgelesen. — Präsenzliste und Protokoll werden verlesen. — Prof. Schlotzmann trägt den Secretariatsbericht vor, nach welchem seit October 1875 24 neue Mitglieder eingeworben sind. Im Andenken an die verstorbenen erhebt sich die Versammlung von ihrem Sitze. Referent theilt mit, dass an Stelle von Prof. Gutsch ein Redactor der wissenschaftlichen Jahresberichte bis jetzt nicht gefunden sei und überhaupt die Fortsetzung derselben in bisheriger Weise durch das Wachsen der Schwierigkeiten bemerkt unmöglich werde. Statt dessen wären vielleicht

bibliographische Uebersichten zu geben mit kurzen Bemerkungen über das Neue und Bedeutsame. — Das Vorscherspendium (400 M.) ist dies Jahr an Dr. Hartmann in Konstanz abgelassen worden. (Gesamtbetrag des Fonds 2500 M. 76 Pf.) — Prof. Distariel schlägt vor, in den „Notizen und Correspondenzen“ der Zeitschrift jedes der Gesellschaft eingeschickte Buch zu recensiren, woraus sich leicht ein Jahresbericht nachigen lassen. Prof. Loth hält es für sehr unwahrscheinlich, dass die Redaction solche Notizen genügend erlangen würde. Prof. Guasche erbotet sich, den Jahresbericht für 1876 morgen vorzutragen, der stenographisch aufgeschrieben und in der Zeitschrift zum Abdruck gebracht werden soll. Obwohl noch zweifelhaft, ob ein Stenograph erhältlich sein werde, nimmt die grosse Mehrheit der Versammlung das Anerbieten dankbar an.

Prof. Loth legt den Redactionsbericht vor, in welchem der Fortgang der „Abhandlungen“ (Bd. VI.) und der übrigen literarischen Unternehmungen skizziert wird. Die kommende in Angriff zu nehmende Publication der D. M. G. wird Holtenow's Ausgabe des Dramas Mälviká bezeichnet. Mit dem 50. Jahrgang wird eine Dekade der Zeitschrift schliessen, für welche Prof. Roth die Indices schon, soweit möglich, vollendet hat, wofür ihm der Dank der Versammlung ausgesprochen wird. Die k. sächs. Regierung hat auf weitere 2 Jahre die jährliche Unterstützung von 500 M. bewilligt. Ref. schliesst mit dem Antrag, die Versammlung möge die Redaction ermächtigen, mit dem nächsten Jahrgang der Zeitschrift eine „Neue Folge“ mit eigener Zählung zu beginnen. Nachdem sich die Herren Prof. Roth, Näfcke, Rating und Schlotmann darüber ausgesprochen, wird der Antrag mit grosser Majorität abgelehnt.

Prof. Guasche erstattet den Bibliotheksbericht, welcher 83 Fortsetzungen und 168 neue Werke verzeichnet. Er beantragt, dass dem jeweiligen Bibliothekar überlassen sein soll, für die Bibliothek werthlose Zusendungen gegen andere Werke umzutauschen. Wird angenommen.

Prof. Gildemeister fragt an, was der Vorstand betreffend den in Innbrück über die Bekanntmachung der monastischen Altitheiler gefassten Beschluss bei der jetzigen veränderten Sachlage zu thun genehme. Prof. Schlotmann erinnert, durch welche Entwicklung dieser Angelegenheit man zu jenem Beschlusse gekommen sei, und stellt ausserdem ein Werk über diesen Gegenstand in Aussicht, welches auch den Hergang streng historisch darlegen wird. Er erklärt sich bereit, dasselbe eventuell ohne den Namen der Gesellschaft zu publiziren, wie er dies schon im Febr. dieses Jahres gegen den Vorstand ausgesprochen hat; jedenfalls soll die Gesellschaft keine finanziellen Verluste davon haben. Eine bestimmte Frist lässt sich nicht setzen und habe auch nicht im Innbrucker Beschluss gelegen. Prof. Gildemeister macht darauf aufmerksam, dass für den Ankauf der genannten Altitheiler die D. M. G. öffentlich verantwortlich gemacht worden sei. Er hält es daher für angezeigt folgenden Antrag zu stellen: Die Generalversammlung der D. M. G. wolle sich, um frühere Vorstellungen über die Organisation der Gesellschaft zu begreifen, dahin aussprechen, dass Gutachten ihrer wissenschaftliche und insbesondere über streitige Fragen,

XVI Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Tübingen.

welche der geschäftsführende Vorstand erhält, gemäß der dem letztem in den Statuten gegebenen Stellung nicht als Meinungsaustruck der Gesellschaft gelten können. Prof. Schlotmann hält den Antrag eigentlich für unnöthig, weil der Inhalt selbstverständlich. Es habe ihm bei jener Entscheidung lediglich daran gelegen, sein persönliches Urtheil durch dasjenige einiger anderer kompetenter Gelehrter bestätigt zu sehen. Doch sei er, falls man eine derartige Erklärung für nöthig findet, mit dem Antrag von Prof. Gildemeister ganz einverstanden. Es wird derselbe nach Beantwortung seitens der HH. v. Gutschmid und Nöldeke einstimmig angenommen.

Prof. Gildemeister beantragt ferner, die Versammlung wolle beschließen, dass bei Verhandlung von Streitfragen in der Zeitschrift dem einen Theile nicht ohne Einwilligung des andern zu gestatten sei in demselben Hefte zu erwiedern, — was er mit Hinweis auf einen in obiger Sache vorgeworbenen Fall begründet. Prof. Schlotmann antwortet, es seien frühere Fälle dieser Art ohne Anstoß geduldet worden. Auch gähne es nach allgemeinem literarischem Usage zu den Rechten eines Mitverfassers, Zusätze zu eingeleiteten Artikeln hinzuzufügen. Uebrigens sei rasche Antwort in manchen Fällen wünschenswerth. Im Anschluss daran fragen Dr. Hartig und Dr. Zimmermann, ob nicht ein häufigeres Erscheinen der Zeitschrift möglich wäre, was vorläufig von Prof. Loth verneint wird. Der Antrag Gildemeisters wird von Prof. Loth und Prof. Kantschik unterstützt. Letzterer wünscht dringend einen principellen Entschluss über die Competenz der Mitglieder des Vorstandes und der Redaction. Er bestreitet die Richtigkeit der Parallele, die man zwischen der Z. D. M. O. und andern Zeitschriften gezogen, deren Redactoren ihre Eigenthümer sind. Nachdem noch Prof. Soehn den Antrag bekräftigt, wird derselbe fast einstimmig angenommen. — Die nächste Sitzung wird auf den 27. Vm. 8^{1/2} Uhr anberaumt. Tagesorden: Jahresbericht von Börsche, Erinnerungswahlen. — Schluss der Sitzung am 11 Uhr.

Dritte Sitzung.

Tübingen d. 27. September 1876.

Vor Eröffnung (8^{1/2} Uhr) macht der Präsident einige Mittheilungen: vorgewiesen werden Dichtungen Hindemant-François von Garsin de Tassy; ferner ein Brief von Prof. Bellouen, welcher über den Stand der Veröffentlichung seines seit 8 Jahren an die Redaction der Zeitschrift zugesandten Manuscriptes (Mélavika) anfragt¹⁾; weiterhin eine Zusendung von Prof. Marx aus Heidelberg über den Nahanische Inschrift, welche morgen zum Vortrag kommen soll. Hierauf sucht der Präsident an der Hand des Vitiappa-Yacht die große Verwittertheit der Zeuchente zu zeigen. Das Protokoll der letzten Sitzung wird verlesen und genehmigt.

Prof. Schlotmann constatirt in Beziehung auf eine gestern gestellte

1) S. v. 2. Sitzung.

Anmerkung, dass seine Nachschrift zu Prof. Socin's Artikel (Z. D. M. G. XXVII, 185) völlig objectiven Charakter trage, was Prof. Nöldeke bestätigt. Das betreffende Heft wird der Versammlung vorgelegt.

Prof. Nöldeke beantragt, da die Gratification des Redacteurs der Zeitschrift zu der Mühe desselben in keinem Verhältnisse stehe, den Betrag von 240 M. auf 900 M. zu erhöhen. Prof. Schlottmann empfiehlt den Antrag, welcher einstimmig angenommen wird.

Es folgen die Vorstandswahlen; der Erneuerung unterliegen die Herren Fleischer, Loth und Freiherr von Schlecht. Ergebnisse der Wahl: Zahl der Vorsteher 31; gewählt sind die HH. Fleischer (24 Stimmen), Loth (24 Stimmen), Roth (23 Stimmen); je eine Stimme fiel auf die Herrn Böhm, Högk, Prym, Socin, Delitzsch; 6 Stimmentheile waren unglücklich.

Der Vorstand besteht demnach gegenwärtig aus folgenden Mitgliedern:

| Gewählt in Innsbruck 1874 | in Rostock 1875 | in Tübingen 1876 |
|---------------------------|-----------------|------------------|
| Gieseke | Gildemeister | Fleischer |
| Jülg | Nöldeke | Loth |
| Krühl | Pott | Roth |
| Schlottmann | Wittenfeld | |

Prof. Schlottmann spricht Namens der Versammlung dem Hrn. Präsidenten für die oriental. Begrüßungsschrift über Yaqen 31 warmsten Dank aus und kündigt einige dazu zu knüpfende Bemerkungen auf morgen an.

Es folgt der wissenschaftliche Jahresbericht für 1876, vorgetragen von Prof. Gieseke, welcher auf Grundlage einer stenogr. Nachschrift in der Zeitschrift erscheinen wird¹⁾. Derselbe wird vom Präsidium bestens verdankt.

Um die Anhörung eines Vortrags von Prof. Dieterici in der allgemeinen Sitzung²⁾ zu ermöglichen, wird die Sitzung um 10 $\frac{1}{2}$ Uhr abgebrochen und auf morgen $\frac{1}{2}$ 9 Uhr vertagt. Tractanden: Bemerkungen von Prof. Schlottmann (a. o.) und Prof. Nöldeke (über Tabari); ferner Mittheilungen von Prof. Thierbecke (Brief von Merx) und Prof. Socin (über die Gegend nördlich von Mossul).

Vierte Sitzung.

Tübingen d. 26. September 1876.

Nach Eröffnung der Sitzung (8 $\frac{1}{2}$ Uhr) beantragt Prof. Socin, die Frage der wissenschaftlichen Jahresberichte aufzunehmen und endgiltig zu entscheiden; auf Prof. Müller's Antrag wird die Discussion verschoben bis zur Ankunft Prof. Gieseke's.

Prof. Schlottmann giebt im Anschluss an die Begrüßungsschrift des Präsidenten verschiedene Bemerkungen und stellt Fragen über dieselbe und die Zoroastriischen Religion im Allgemeinen, welche Prof. v. Roth beantwortet. Da Prof. Gieseke unterdessen in der Section erschienen ist, nimmt Prof. Socin die Frage der wissenschaftlichen Jahresberichte wieder auf und schlägt Vortheilung der Last vor. Dagegen spricht Prof. Gieseke; er ist dafür Gem

1) Herr Prof. Gieseke hat unterdies diesen Bericht von der Zeitschrift zurückgezogen.
D. Red.

2) Vgl. unten S. 117.

jeweiligen Präsidenten der Orientalisten-Section die Anordnung ihm aus-
sachsenden Notizen aufzutragen. Prof. Kuhn erbot sich zur Abfassung
des nächstjährigen Jahresberichts, erbot sich jedoch Unterstützung anderer
Fachmänner. Nachdem Prof. Schiottmann's Vorschlag aus der Sitzung vom
26. September abgelehnt worden, stellt er den Antrag, Prof. Kuhn zu er-
suchen seinem Assistenten gemäss bis auf weiteres die Redaction
der Jahresberichte zu übernehmen. Derselbe wird einstimmig an-
genommen.

Prof. Nöldeke ergreift das Wort, um über die projectirte Ausgabe des
Tahari zu sprechen; er charakterisirt einige Theile des Werkes näher.

Sodann legt Prof. Thorbecke im Namen Prof. Murr's die gestern er-
wähnte Nabatäische Inschrift vor. Prof. Wright theilt mit, dass dieselbe
schon vor mehreren Jahren von ihm nach Leipzig gesandt sei¹⁾.

Prof. Socin berichtet über seine wissenschaftliche Reise nach Mossul und
in die nördlich dieser Stadt gelegene Gegend und über die Stämme derselben.
Im Anschluss an eine Bemerkung Prof. Socin's macht Prof. Nöldeke Mit-
theilungen über den Judenthalm in der Nähe von Urmia.

Prof. v. Roth erinnert wieder an Anschaffung des Zendtypes. Prof. Loth
gibt Aufschlüsse über die Suchlege.

Prof. Diestrich berichtet über die von ihm beabsichtigte Bearbeitung der
arabischen Philosophen.

Zum Vorsitzenden der nächstjährigen in Wiesbaden tagenden Versammlung
wird Prof. Goldammer aus Bonn erwählt, welcher die Wahl annimmt.

Hierauf erklärt der Vicepräsident die Versammlung für geschlossen
(11 $\frac{1}{4}$ Uhr).

Verzeichniss der Theilnehmer an der Generalver- sammlung²⁾.

- *1. R. Koth, Prof. in Tübingen.
- *2. W. Wright, Prof. in Cambridge, England.
- *3. O. Loth, Prof. in Leipzig.
- *4. E. Kuhn, Prof. in Heidelberg.
- *5. J. Euting, Bibl. in Strassburg.
- *6. A. Müller, Prof. in Halle.
- *7. Diestrich, Prof. in Berlin.
- *8. S. Goldschmidt, Braunsch.
- *9. A. Socin, Prof. in Tübingen.
- *10. B. Delbrück, Prof. in Jena.
- *11. E. Windisch, Prof. in Strassburg.
- *12. Dr. W. Fell aus Ulm.

1) Vgl. Z. D. M. G. XXVIII, S. XIV, N. 384.

D. Red.

2) Die Aufzählung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die mit
* Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. G.

- *13. Prof. Dr. Jülg aus Innsbruck.
- *14. Prof. E. Kautzsch aus Basel.
- *15. Prof. Redlich aus Hamburg.
- *16. Stadtpfarrer Dr. Wolff aus Retzwill.
- *17. Prym, Prof. in Bonn.
- *18. Prof. H. Goetze in Halle a/S.
- 19. Pfarrer G. Rösch von Langenbrand.
- *20. Prof. Dr. M. J. de Goeje aus Leiden.
- 21. Zehelmayer, Gymnas.-Prof. von Freising (Baiern).
- *22. Kaplan A. Palm, Tübingen.
- *23. Prof. Dr. Leumann, Heilsberg.
- *24. Prof. Adolf Koch, Schaffhausen.
- 25. Stud. H. Wenzel, Mainz.
- *26. Prof. Th. Nölske, Straßburg.
- *27. Dr. Haas aus London.
- *28. Dr. Schlottmann, Professor aus Halle.
- *29. J. Gildemeister, Prof. in Bonn.
- 30. Stud. Emil G. Dillon aus Dublin.
- *31. P. v. Bracke, Dorpat.
- *32. Leop. Schroeder aus Dorpat.
- *33. Dr. Garbe aus Tübingen.
- 34. Dr. A. Z. Collin aus Helsingborg, Schweden.
- *35. Prof. Wellhausen, Greifswald.
- *36. Prof. Dümichen, Strassburg.
- *37. Dr. C. Sandrock, Passau.
- *38. Dr. J. Barth, Berlin.
- *39. Dr. C. F. Zimmermann, Gymn.-Rektor aus Basel.
- *40. Prof. Dr. v. Orsini aus Basel.
- 41. Cand. theol. P. Thomsen, Schottland.
- 42. Dr. B. Perris aus Amerika (vorläufig in Tübingen).
- *43. A. M. Elliott, Prof., America.
- 44. Dr. H. Zimmer, Tübingen.
- 45. Dr. K. Galdner, Tübingen.
- *46. H. Thorbecke, Heilsberg.
- *47. Dr. Jolly aus Würzburg.
- *48. Dr. Max Grünert aus Brück (Böhmen).
- *49. Alfred von Guttschmid, o. Prof. der cl. Phil. aus Jena.
- 50. Adolf Kaegi, Dr., von Zürich.

| | | |
|---------------------------|--------|--|
| 4500 " | — " | angekaufte 3 Stück 4%ige Kgl.ächs. Staatsanleihe von Cassarech, der Aufsicht aus d. Jahren 1862/1868, Ser. 1 A 28 500 — Grt. = Mk 1500,00 $\frac{1}{2}$ |
| 400 " | 85 " | Geschenk der Erben des am 27/VIII/1875 verstorb. Mitgliedes, Herrn Professor Dr. J. d. Stachels in Basel; Frca. 500,00 Cts. |
| 1872 Mk 45 $\frac{1}{2}$ | | durch die von der Brockhaus'schen Buchh. lt. Buchh. gedeckten Angaben. |
| 1872 " | — " | Kassazahlung derselben v. 4. Aug. 1875. |
| 3244 " | 45 " | |
| 40414 Mk 93 $\frac{1}{2}$ | Summa, | Hiervon ab: |
| 19643 " | 38 " | Summa der Ausgaben, verbüßten: |
| 96771 Mk 65 $\frac{1}{2}$ | | Bestand. (Davon: Mk 9680,00 $\frac{1}{2}$ in hypothek. ausgel. Geldern; Mk 3485,76 $\frac{1}{2}$ Vermögensbestand des Pilscher-Stipendii und Mk 7662,75 $\frac{1}{2}$ hier.) |
| 50 " | 20 " | zur Compilierung der Bibliothek. |
| 198 " | 70 " | für Buchbinderarbeit. |
| 173 " | 23 " | für Portl., Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung vorzulegen. |
| 10 " | 50 " | Druck und Aufarbeitung von Diplomen. |
| 80 " | 25 " | Insgesamt für stenograph. Lehrlinge bei d. Generalversammlung in Rostock, für Anzeigen, Wechselstempelgeb., Beilegung der Localn, Aufwartung etc.) |
| 1872 Mk 45 $\frac{1}{2}$ | | ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. Rechnung vom 31. Juli 1875. |
| 745 " | 75 " | ab: für Posten, welche in vorstehenden der Spottification schon vertheilt mit enthalten sind to der Koalition bezahlet sind. |
| 926 " | 70 " | demnach verbliebende Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz d. „Zeitschrift“, d. „Abhandlungen“ etc., lt. Rechnung v. 31. Juli 1875. |
| 19643 Mk 98 $\frac{1}{2}$ | Summa | |

F. A. Brockhaus, d. Z. Cassarech.

Kämpferkassen-Rundsch. Schwaninger, als Monent.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

- 914 Herr Edward Rahatsch in Bombay.
- 915 „ Dr. J. W. Rothstein, Cand. theol. in Bonn
- 916 „ Major Fryer in Rangun.
- 917 „ Lic. Carl Budde, Docent an der ev.-theol. Facultät in Bonn.
- 918 „ Henry P. Smith, Stud. theol. in Leipzig.
- 919 „ Lic. Hermann Guthe, Docent an der Universität in Leipzig.
- 920 „ Frantz Buhl, Cand. theol. in Leipzig.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Die Universität in Edinburgh.

„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Staatsrath Friedrich von Rougemont in Neuchâtel.

„ Prof. Dr. Duncan H. Weir, † 24. Nov. 1876 in Southampton.

„ Geh. Hofrath Prof. Dr. Hermann Brockhaus, † 5. Jan. 1877 in Leipzig.

Der Buchhändlerobermeister Hr. Crusius in Leipzig, Inhaber der K. Sächs. goldenen Medaille *virtuti et ingenio* und der K. Bayer. Maximilians-Prämedaille der Anstellung von 1857, welcher die Einheftung unserer Zeitschrift seit Anfang in bekannter solider Weise besorgt hat, gratifizierte der Gesellschaft im Januar d. J. zu ihrem dreissigjährigen Bestehen und zur Vollendung des 30. Bandes ihrer Zeitschrift durch Ueberrichtung einer prächtig und geschmackvoll ausgestatteten Votiv-Tafel und ein Begleitschreiben, in welchem sich seine patriotische Gesinnung aussprach. Der Secretär dankte ihm im Namen des geschäftsführenden Vorstandes.

Verzeichniß der bis zum 8. April 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XXX,
S. XXVIII—XXXI.)

1. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Acad. Imper. des sciences de St.-Petersbourg.
T. XXII, No. 3 (Foilles 21—31). — T. XXIII, No. 2. (Foilles 12—
25.) Fol.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien und Irland:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and
Ireland. New Series Vol. IX. Part I. Oct. 1876. London. 8.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXX. Heft III und IV. Leipzig
1876. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome VIII. No. 1.
Juillet. No. 2. Août-Sept. 1876. Paris. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wiss. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen 1876. 2 Bände. 8.
b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft d. Wiss. und der Georg-
Augusts-Universität aus d. J. 1876. Göttingen 1876. 8.

Von der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien:

6. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-histor.
Cl. LXXX. Bd. Heft 4 (Jahrg. 1875. Juli.) LXXXI. Bd. Heft 1. 2.
Jahrg. 1875. Oct. Nov. Heft 3. (Jahrg. 1875. Dec.) LXXXII. Bd.
Heft 1. 2. (Jahrg. 1876. Jänner. Februar.) Wien 1876. 1876. Gr. 8.
7. Zu Nr. 295. a. Archiv für Österreich. Geschichte. 54. Bd. 1. Hälfte.
Wien 1876. Gr. 8.
b. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. 2. Abth. Diplomataria et
Acta. XXXVIII. Bd. Wien 1876. Gr. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Bengalen:

9. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. Old Series. No. 236. The
Sāhitya of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mādhyava Achārya.
Ed. by Maheshanandana Nāyārta. Page XXIX. Calc. 1876. 8. —

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke
in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek aus-
gestellten Empfangsschein zu betrachten.

New Series. No. 343. Bhāmati, a Gloss on Śaṅkara Āchārya's Commentary on the Brāhma Sūtras. By Vāchaspati Mītra. Ed. by Pandit Bala Sāstri. Pass. III. Benares 1876. 8. — New Series. No. 351. Sama Veda Saṁhitā, with the Commentary of Śāyana Āchārya. Ed. by Satyavrata Sānāiramī. Vol. III. Pass. VI. Calcutta 1876. 8. — New Series. No. 354. Chaturvarga-Chintamani. By Hemādri. Ed. by Pandita Bharatschandra Sirmānī. Vol. II. Vrata-Khanda. Pass. VI. Calcutta 1876. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 509. a. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XXI. No. 1. Published January 19th, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 642. Monatsbericht der K. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. September, October, November 1876. Berlin 1877. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XLV. Part I. No. II. 1876. Part II, No. III. 1876. Calc. 1876. 8.
b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. VIII. August 1876. Calc. 1876. 8.

Von dem Smithsonian'schen Institut:

13. Zu Nr. 1101. a. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year 1876. Washington 1876. 8.

Von dem jüdisch-theologischen Seminar „Fraenkel'scher Stiftung“ in Breslau:

14. Zu Nr. 1891. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenkel'scher Stiftung“. Breslau, am Gedächtnistage des Stifters, d. 27. Januar 1877. Voran geht: Zur Charakteristik der talmudischen Ethik vom Director Dr. L. Lazarus. Breslau 1877. Gr. 8.

Von der Redaction:

15. Zu Nr. 2120. Journal des Orientalistes. 3e Année. No. 15. 5 Déc. 1876. Paris. 8.

Von dem Verleger:

16. Zu Nr. 2124 und 3023. Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen . . . von A. Fr. Pott. 2te Aufl. in völlig neuer Umarbeitung. 8ter Bd. Register . . . ausgearbeitet von Dr. H. E. Hindenfeld. Detmold, Meyer, 1876. 8.

Von dem Verfasser:

17. Zu Nr. 2521. H. L. Fleischer, Beiträge zur arab. Sprachkunde. (Fünfte Fortsetzung. Sitzungsberichte der K. Sachs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl. Bd. XXVIII, 1876, S. 44—109). 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

18. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für Egypt. Sprache u. Alterthumskunde, herausgeg. von R. Lepsius unter Mitwirkung von H. Brugsch. Nov. u. Dec. 1876. Leipzig 1876. 4.

Von der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft:

19. Zu Nr. 2971 und 3007. Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XVI. No. 97. January to June 1876. Gr. 8.

Von der ethnographischen Gesellschaft in Paris:

20. Zu Nr. 2988. Annuaire de la Société d'Ethnographie. 1877. Paris 1877. 8.

Von der Redaction:

21. Zu Nr. 3224. *Hamagid Hebr.* Wochenschrift, erscheinend in Lyck, redig. von Rabh. Dr. L. Silbermann. 1876. Nr. 49. 50. 1877. Nr. 1—13. Fol.

Von dem Verfasser:

22. Zu Nr. 3305 und 3384. *La langue et la littérature hindoustaniees en* 1876 *Revue annuelle par Garcia de Tassy.* Paris 1877. 8.

Vom Director of Public Instruction, Oudh:

23. Zu Nr. 3563. *A Catalogue of Sanscrit MSS. existing in Oudh, discovered from the 1st January 1875 to 31st March 1876.* 8.

Von der Redaction:

24. Zu Nr. 3619. *Mangal Samâsar patra.* 1876. Nr. 10. 11. 12. Fol.

Von dem Verleger J. O. de Bussy in Amsterdam:

25. Zu Nr. 3664. *De Indische Letterbode.* Orgaan gewijl aan Nederlandsch-Indische Bibliographie. Onder Redactie van Dr. Th. Ch. L. Wijnmanen. Eerste Jaargang. Dec. 1876. No. 4. Tweede Jaargang. Febr. 1877. No. 1. Amsterdam 1876. 1877. 4.

Von der D. M. G.

26. Zu Nr. 3676. *کتاب معجم ما استعجم.* Das geographische Wörterbuch des Abu 'Obaid 'Abdallah ben 'Abi el 'Asis el Bekri, u. s. w. Herausgeg. von F. Wüstenfeld. [Mit Unterstützung der D. M. G.] 2. Bd. 2. Hälfte. Göttingen und Paris 1876. Gr. 8. (Autographirt.)

Von dem Verleger:

27. Zu Nr. 3749. *Koptische Untersuchungen von Carl Abel.* Der zweiten Hälfte erster Theil. Berlin, Ferd. Dümmler, 1877. Hoch-8.

II. Andere Werke.

Von der Englisch-Indischen Regierung:

3768. *A Sketch of the Turki Language as spoken in Eastern Türkistan (Kashgar and Yarkand) together with a Collection of Extracts.* By R. B. Shaw. Printed under the Authority of the Government of India. Lahore 1875. 4.

Von der Akademie dei Lincei in Rom:

3769. *Atti della R. Accademia dei Lincei, anno CCLXXIV 1876—77. Serie terza. Transunti Vol. I. Fasc. 1^a—3^a. Dicembre 1876 — febbrajo 1877. Roma 1877. 4.*

Von den Verfassern und Herausgebern:

3770. *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum.* Vol. II. London 1876. Mit dem besondern Titel: *The Coins of the Mohammedan Dynasties in the British Museum. Classes III—X.* By Stanley Lane Poole. Ed. by Reginald Stuart Poole. London 1876. 8.
3771. *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung.* Ein Versuch von Dr. Eberhard Nestle. Von der Teylerschen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem 1876. Gr. 8.
3772. *Serpent and Snake Worship and Mythology in Central-America, Africa, and Asia.* By Hyde Clarke. London 1876. 8. (From the Journal of the Anthropological Institute.)
3773. *Arabische Chrestomathie,* von Prof. W. O. Girgis und Dozent Baron W. R. Rosen. (Russischer Titel: АРАБСКАЯ ХРЕСТОМАТИЯ u. s. w.) 2 unmittelbar zusammenhängende Theile mit durchgehender Paginirung. St. Petersburg 1876 und 1876. Gr. 8.

3774. Völkerrecht und Humanität in der orientalischen Frage, und die Israeliten in der Türkei, Serbien und Rußland. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des 19. Jahrhunderts von *S. Mayer*, Redacteur der „Jüdischen Presse“. Berlin 1877. 8.
3775. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos. Textum arabicum e cod. Leidensi cum varr. lecti. ed. *F. J. Van den Haem*, Theol. Dr. Pub. priv. Lugd. Bat. 1877. Gr. 8.
3776. Zur Authentie und Integrität des Mosesliedes (Deuteron. C. XXXII). Von Dr. theol. *Carl Fleckner*. (In dem sechsten Jahresberichte des städtischen katholischen Gymnasiums zu Benthien O.-S. über das Schuljahr 1875—1876.) Benthien 1876. 4.
3777. Catalogue de livres japonais et chinois suivis d'ouvrages de littérature, d'histoire et d'ethnographie du Japon et de la Chine. En vente aux prix marqués chez *E. J. Brill* à Leide. 1876. 8.
- * 3778. Quelques mots pour servir à l'histoire des cimetières musulmans et des mosquées turques, par *Stanislas Siemicki*. Edition ornée de 5 planches. Varsovie. 1876. 4.
3779. Der Ursprung der hypäthischen Sylbenschrift, eine paläograph. Untersuchung von *W. Doecke*. Mit 4 Schrifttafeln. Strassburg 1877. Gr.-8.
3780. Jungtrau frau Salom Hoga Vira, ett skenskt drama. Ordagramm öfversättning från grundspråket af *H. G. Lindgren*. Upsala. 8.
Von dem Verleger.
3781. Die Irrfahrt des Odysseus als eine Umschiffung Afrikas erklärt von *Anton Krichenbauer*. Berlin, S. Calvary & Co. 1877. 8.
Von Herrn Generalconsul Dr. Han.
3782. Mélanges asiatiques. Tome VIII. pp. 189—196: Die Fontenay'sche Handschriftensammlung. Von *B. Dorn*. 8.
Von den Verfassern und Herausgebern.
3783. Researches in prehistoric and protohistoric comparative philology, mythology, and archaeology . . . by *Hyde Clarke*. London 1875. 8.
3784. Reisen in Bosnien und der Herzegowina. Topographische und pflanzengeographische Aufzeichnungen von Dr. *Otto Blau*. Mit einer Karte und Zeichnungen von *H. Kiepert*. Berlin 1877. 8.
3785. Catalogue des bibliothèques importantes de l'Alsace par feu Max, Dr. A. B. Cohen Staluz et Dr. P. L. de Gazy Fontana. Vente: 30 Avril — 5 Mai 1877. Leyde, E. J. Brill. 1877. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Herrn Professor Gildemeister¹⁾:

406. }
407. } Zwei Facsimiles einer Schaleninschrift in Pehlvi, nebst einem danach
408. } gezeichneten Holzschnitt.
409. Abschrift von Sir H. Rawlinson's Bericht an die Royal Asiatic Society über seine ersten Keilschriftentäuschungen.

1) Vgl. Bd. XXX. S. 742ff. und unten S. 156.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

- 921 Herr Dr. Jacob Wackernagel, Dozent an der Universität in Basel.
 922 „ C. J. Lyall, B. S. C., in Calcutta.
 923 „ Dr. Sam. Ivan Curtiss, Pfarrer der amerikanischen Kirchengemeinde in Leipzig.
 924 „ Friedrich Stiehr, Kaufmann in Leipzig.
 925 „ Dr. Egli, Pastor emerit. in Engenhof bei Zürich.
 926 „ Dr. Seligmann Baer, Lehrer in Hirschbach a/Rh.
 927 „ Brühning, Konsul des deutschen Reichs für Syrien, in Beirut.
 928 „ Dr. William J. M. Stone in Princeton, New Jersey.
 929 „ Dr. Franz Sauer in Leipzig.
 930 „ Dr. Wilhelm Geiger in Erlangen.
 931 „ Dr. G. Klein, Rabbiner in Schützenhofen (Böhmen).
 932 „ Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Langenbrand bei Neuenburg (Württemberg).
 933 „ Eduard Schranka, Cand. philos. in Prag.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek in Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Albert Cohe, Président du Comité consistorial, in Paris.
 „ Dr. Paul Goldschmidt, † 6. Mai 1877 in Point de Galle.
 „ Stad. W. Schlieffenmayer, † 16. Mai 1877 in Tübingen.

Verzeichniss der bis zum 1. August 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. in diesem Bd. S. XXIII—XXVI.)

1. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Acad. Impér. des sciences de St.-Petersbourg. T. XXIII, No. 4 et dernier. (Fenilles 33—36.) Fol.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXXI. Heft 1. Leipzig 1877. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

3. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philoa.-philol. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. 14. Bd. 1. Abth. (In d. Reihe d. Denkschriften der XLIX. Bd.) München 1877. 4. — Verstehen und Benutzen. Festgabe zum Doctorjubiläum des Herrn Prof. Dr. L. v. Spengel n. s. w. verfasst von C. von Prentl. München 1877. 4. — Nānak, der Stifter der Sikh-Religion. Festschrift zur Vorfeier des Allerhöchsten Gaharis- und Namensfestes n. s. w. gehalten von Dr. E. Trunz. München 1876. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome VIII. No. 3. 1. Oct. Nov.-Déc. 1876. — Tome IX. No. 1. 2. Janvier. Février-Mars 1877. Paris. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

5. Zu Nr. 609. s. The Journal of the R. Geograph. Society. Vol. the forty-sixth. 1876. London. 8.
c. Proceedings of the R. Geograph. Society. Vol. XXI. No. 2. Publ. March 6th. 1877. No. 3. Publ. March 23rd. 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin:

6. Zu Nr. 643. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. December 1876. Jan., Febr., März, April 1877. Berlin 1877. 8.

Von den Curatoren der Universität Leiden:

7. Zu Nr. 831. Catalogus codicum orientalium bibliothecae academicae Lugduno-Batavae auctore M. Th. Houtama. Volumus sextum. Pars prior. Lugd. Bat. 1877. Gr. 8.

¹⁾ Die geehrten Einsender werden ersucht, die Anführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsscheine zu betrachten.

Von der Batavia'schen Gesellschaft für Künste u. Wissenschaften:

8. Zu Nr. 1422. b. Notulen van de algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van K. en W. Deel XIV. 1876. No. 2. 3. 1877. No. 4. Batavia. 8.
9. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXIII. Ad. 5 en 6. Deel XXIV. Ad. 1—2. 1876. Ad. 3. 1877. 's Hage. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

10. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Février, Mars, Avril, Mai, Juin 1877. Paris 1877. 8.

Von dem Königl. Institute für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

11. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeds. 11e Deel, 2e Stuk. Vierde Volgreeds. 1e Deel, 1e Stuk. 's Gravenhage 1876. 1877. 8. — Bijdragen &c. Verslag der Bestuurs- en twintigjarig bestaan van het Instituut. (1851—1876). 's Gravenhage 1876. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

12. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der phil.-philol. u. histor. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München. 1876. Heft V. 1877. Heft I. München 1876. 1877. 8.

Von der Kaiserl. Archäologischen Commission in St. Petersburg:

13. Zu Nr. 2451. Comptes-rendus de la Commission impériale Archéologique pour l'année 1872. Avec un Atlas. St.-Petersbourg 1873. Fol. Der Atlas dazu. St.-Petersbourg 1873. Fol. — Comptes-rendus &c. pour l'année 1873. Avec un Atlas. St.-Petersbourg 1876. Fol. Der Atlas dazu. St.-Petersbourg 1876. Fol. — Comptes-rendus &c. pour l'année 1874. Avec un Atlas. St.-Petersbourg 1877. Fol. Der Atlas dazu. St.-Petersbourg 1877. Fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

14. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für Egypt. Sprache u. Alterthumskunde, herausgeg. von R. Lepsius unter Mitwirkung von H. Brugsch. Fünfzehnter Jahrg. (1877). Erstes Heft. Januar—März. Zweites Heft. April—Juni. Leipzig 1877. 4.

Von der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft:

15. Zu Nr. 2971 und 2997. Proceedings of the American Philosophical Society. Held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XV. Dec. 1876. No. 96. Philadelphia 1876. Vol. XVI. June to December 1876. No. 98. Gr. 8.

Von der Batavia'schen Gesellschaft für Künste und Wissenschaften:

16. Zu Nr. 3209. Catalogus der ethnologische Afdeling van het Museum van het Bat. Genootsch. van K. en W. Tweede Druk. Batavia 1877. 8.

Von der Redaction:

17. Zu Nr. 3224. Hamagd (Hebr. Wochenschrift erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. L. Silbermann). 1877. Nr. 14—29. Fol.

Von dem Herausgeber:

18. Zu Nr. 3545. The Dinkari. The original Fihlwi text; the same translated in Zend characters; translations of the text in the Gufarsi and English languages; a commentary and a glossary of select terms. By Peshotus Dastoor Behramjee Saigani. Vol. II. Published under the patronage of the Sir Jamsetji Jijibhai Translation Fund. Bombay, in the year 1246 of Yezdajard and 1876 of Christ. Gr. 8.

Vom Director of Public Instruction, Oudh:

19. Zu Nr. 3563. A Catalogue of Sanscrit MSS. existing in Oudh. Prepared by John C. Nasfield, M. A., Director of Public Instruction. Assisted by Paulista Deviprasada. Edited by Rajendralala Mitra, LL. D. Fasciculus VIII. Caln. 1876. Gr. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

20. Zu Nr. 3558. Abraham Geiger's ungelassene Schriften. Herausgeg. von Ludwig Geiger. Vierter Bd., Berlin 1877. Gr. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung F. A. Brockhaus:

21. Zu Nr. 3596. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Misraschim. Von J. Levy. Nebst Beiträgen von H. L. Fleischer. Siebente Lieferung (Bogen 15—28 des zweiten Bandes). Leipzig 1877. 4.

Von der Redaction:

22. Zu Nr. 3619. Maṅgal Samāhār patra. 1877. Nr. 1. 2. 3. 4. Fol.

Von dem Verleger J. G. de Bussy in Amsterdam:

23. Zu Nr. 3664. De Indische Letterhede. Tweede Jaargang, April, Juni 1877. No. 2, 3. Amsterdam 1877. 4.

Von der Universitätsbuchdruckerei in Cambridge:

24. Zu Nr. 3693. The postural Works of Bekh-ed-din Zohair, of Egypt. With a metrical english translation, notes, and introduction, by E. H. Palmer. Edited for the Syndics of the University Press. Vol. II. Translation. Cambridge 1877. 4.

Von der Redaction:

25. Zu Nr. 3718. 6 Nummern der in Constantinopel erscheinenden persischen Zeitung Achter. (No. 26, 27, 28, 29, 32 u. 33 v. J. d. H. 1294.)

Von Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung:

26. Zu Nr. 3749. Koptische Untersuchungen von Carl Abel. Der zweiten Hälfte zweiter Theil. Berlin 1877. Hoch 8.

Von der Akademie del Lincei in Rom:

27. Zu Nr. 3769. Atti della R. Accademia del Lincei, anno CCLXXIV, 1876—77. Serie terza. Transunti Vol. I. Fasc. 4^a, 5^a, 6^a. Marzo, Aprile, Maggio 1877. Roma 1877. 4.

II. Andere Werke

Von den Verfassern und Herausgebern:

3786. Suomalais-ugrilaisen Muinaistutkimus Aikansa. Akademiattinen Väitöskirja, jonka Filiaalilain Tiedekunnan luovalla julkaisulla tarkastuttavaksi esitteli Johan Reinhold Appelin. Historiallis-kieitoietollinen luonnollinen Tammikuu 29 p. v. 1876 L. u. n. p. p. Helsinki. 1875. Gr. 8.
3787. تاريخ اليونان الجرجي لعمري سرق. Beirut 1876. 8. (Eingewandt durch Herrn Dr. Lorange in Beirut.)
3788. Die Fehlerquellen des ersten Capitels des Vordileid herauzgeg. nebst dem Versuch einer ersten Uebersetzung und Erklärung von Dr. Wilhelm Geiger. Erlangen 1871. 8.
3789. Abraham Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar. Als Beitrag zur Geschichte der Bibelausgave beleuchtet von Dr. Wilhelm Hecher. Wien 1876. Gr. 8. [Doppelte von Nr. 3694.]

Nachtrag.

I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

28. Zu Nr. 594. *Bibliotheca Indica. New Series. No. 344. Chaturvarga-Chintāmaṇi. By Hemādri. Ed. by Paṇḍita Bhāratachandra Sircarānī. Vol. II. Vrata-Khaṇḍa. Paṇ. V. Calcutta 1876* 8

II. Andere Werke.

Von den Verfassern und Herausgebern:

3811. *Manual of Chinese Bibliography, being a list of works and essays relating to China. By P. G. and O. P. von Möllendorff. Shanghai, London, Götting 1876.* 8.
3812. *Index librorum quartus arabicus. E codice vaticano nunc primum editi Joa. Gildemeister. Bonnæ 1877.* 4.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Zum Ehrenmitgliede der Gesellschaft ist in Folge einstimmigen Beschlusses des Gesamtvorstandes ernannt worden:

Herr Professor Dr. A. F. Pott in Halle.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

934 Herr Adolf Holtzmann, Professor am Pädagogium in Dorlach.

935 .. Franz Hoffer in Budapest.

936 .. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden.

937 .. Dr. Trecher, Gymnasiallehrer in Frankfurt a/M.

938 .. Dr. Otto Schmid, Professor der Theologie in Lina.

939 .. Jos. Kubat, Jurist in Prag.

Für 1878:

940 Herr Karl Benold, stud. orient. in München.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Adam Martini in Bamberg, † 11. October 1877.

.. Prof. Dr. Anton Muchlinski in Warschau, † 25. October 1877.

.. Prof. Dr. J. Ch. K. von Hofmann in Erlangen, † 20. December 1877.

Verzeichniss der bis zum 31. December 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften n. s. w.¹⁾

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. in diesem Bd. S. XXVIII—XXXII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. Tome XXIII. (Fascicles 26—32). Fol. Tome XXIV, No. 1, 2, 3. Fol.

Von der Königl. Asiat. Gesellschaft von Grossbritannien und Irland:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. New Series Vol. IX. Part II. July 1877. London 8.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 166. Zeitschrift der D. M. G. XXXI. Bd. Heft II und III. Leipzig 1877. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

4. Zu Nr. 234. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Cl. LXXII. Bd. Heft III. Jahrg. 1876. März. — LXXIII. Bd. Heft I—II. Jahrg. 1876. April, Mai. Heft III. IV. Jahrg. 1876. Juni, Juli. Wien 1876. Gr. 8.

5. Zu Nr. 235. a. Archiv für österreichische Geschichte. Vierundfünfzigster Band. Zweite Hälfte. Wien 1876. Gr. 8.

6. Zu Nr. 236. c. Fontes rerum austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. XXXIX. Band. Urkundenbuch des Benedictiner-Stiftes St. Paul in Kärnten. Wien 1876. Gr. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

7. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 364. Bhāmali, a Gloss on Śaṅkara Achārya's Commentary on the Brahma Sūtras. By Viśvaspati Mītra. Ed. by Pauline Bala Sāstri. Fasc. IV. Banures 1877. 8. — Nr. 355, 356, 361, 365, 366, 369, 371. Saṁa Veda Saṁhitā, with the Commentary of Śāyana Achārya. Ed. by Satyawrata Sāmasrami. Vol. III, Fasc. VII. Vol. IV, Fasc. 1, II, III, IV, V, VI. Calc. 1877. 8. — No. 360, 367, 372. Chaturvarga-Chintāmaṇi. By Hemādri. Ed. by Pauline Bharatschandra Shreemal. Vol. II. Vrata-khanda. Fasc. VII, VIII, IX. Calc. 1877. 8. — No. 357, 373. The Agni Purāṇa. A system of Hindu Mythology and Tradition. Ed. by Hājendrabala Mītra. Fasc. IX, X. Calc.

1) Die geschilderten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse anstatt als den von der Bibliothek angestellten Empfangsacten zu betrachten.

1877. 8. — No. 349, 350, 350. The Ain-i-Akbari by Abul Fazi I. Mu-
barak i 'Allami, ed. by H. Blochmann, M. A. Fasc. XVIII. (Part II,
No. 3.) Calc. 1876. Fol. — Fasc. XIX. (Part II, No. 4.) Calc. 1876.
Fol. — Fasc. XX. (Part II, No. 5.) Calc. 1877. Fol. — No. 352, 353,
362, 363. The Akbar-namah by Abul Fazi I. Mu'barak i 'Allami, ed. by
Mansur-i 'Abd-ar-rahim. Vol. I. Fasc. V & VI. Vol. II. Fasc. I. Calc.
1876, 1877. Fol.

Old Series, No. 368. The Mināṣā Darśana, With the Commentary of
Savara Svamin, ed. by Mahadehendra Nyāgarata. Part XIII. Calc.
1877. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

9. Zu Nr. 609. c. und d. Proceedings of the R. Geographical Society.
Vol. XXI, No. IV. Published July 29th, 1877. London. 8. Vol. XXI,
No. V. Address at the anniversary Meeting of the R. Geogr. Soc., 28th
May 1877. By Sir *Rutherford Alcock*, President. Together with the
Presentation of the Royal and other Awards. London. 8. Vol. XXI,
No. VI. Published September 18th, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissenschaft. zu Berlin:

9. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl.
Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Ann. d. J. 1876. Berlin 1877. 4.
10. Zu Nr. 642. a. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wissenschaft. zu Berlin.
Mai, Juni, Juli, August 1877. Berlin 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Zweiggeseilschaft in Bombay:

11. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic
Society. 1876. No. XXXIV. Vol. XII. Bombay 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft in Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XLV,
Part I, No. III. 1876. Ed. by the Philological Secretary. Calc. 1876. 8.
Vol. XLV, Part II, No. IV. 1876. Ed. by the Natural History Secretary,
Calc. 1876. 8. — Vol. XLVI, Part I, No. I. 1877. Ed. by the Phi-
lological Secretary Calc. 1877. 8. — Vol. XLVI, Part II, No. I. 1877.
Ed. by the Natural History Secretary. Calc. 1877. 8.
b. Proceedings of the An. Soc. of Bengal. No. IX. November, No. X.
December 1876. No. I. January. No. II. February; No. II & IV.
March and April, No. V. May 1877. Calc. 1877. 8.

Von dem Smithsonian'schen Institut:

13. Zu Nr. 1101. a. Annual report of the board of regents of the Smith-
sonian Institution, showing the operations, expenditures and condition of
the Institution for the year 1876. Washington 1877. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

14. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des histor. Vereins für Steiermark. XXV.
Heft. Graz 1877. 8.
15. Zu Nr. 1232. a. und 1237. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Ge-
schichtsquellen. 14. Jahrgang. Graz 1877. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

16. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juillet 1877.
Paris 1877. 8.

Von dem Königl. Institute für die Sprache-, Länder- und Völker-
kunde von Niederländisch-Indien:

17. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Neder-
landsch-Indië. 1^o Deel, 2^o Stuk. — Gravenhage 1877. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. in München:

18. Zu Nr. 2325. Sitzungsberichte der philosophisch-philol. und histor. Classe der kgl. bayer. Akad. der Wissensch. in München. 1877. Heft II. 8.

Von dem Herausgeber:

19. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon &c. by *Edmond William Lane*. Book I. Part 6 غ — ف. Edited with a Memoir by *Stanley Lane Poole*. London 1877. Fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Neubeck:

20. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. 15. Jahrg. 3. Hft. Juli–September, Leipzig 1877. 4.

Von der amerik. philol. Gesellschaft:

21. Zu Nr. 2971 und 3037. Proceedings of the American philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XVI. January to May, 1877. No. 99. 8.

Von dem Verfasser:

22. Zu Nr. 3117. Syrie Centrale, inscriptions sémitiques publiées par le *C. de Vogüé*. Deuxième partie. Paris 1868–1877. Fol.

Von der Redaction:

23. Zu Nr. 3324. Hamagid (Hebr. Wochenblatt erscheinend in Lyck, redig. von *Rabb. Dr. L. Silbermann*). 1877. Nr. 30–50. Fol.

Von den Verfassern, Herausgebern und Verlegern:

24. Zu Nr. 3332. Il Commento medio di Averro alla Metafisica di Aristotele pubblicato per la prima volta nel testo arabo dal Prof. *Fausto Lasinio*. Fascicolo 2°. Pagine 33–64 del testo arabo. Firenze 1877. 4.
25. Zu Nr. 3535. Batud Tanah Djawi, in press. Javanische Geschiedenis loopende tot het jaar 1647 de Javaansche Jaartelling. Met Aanteekeningen van *J. J. Meijer*. Tweede Stuk. Antekeningen. s. Copenhagen 1877. 8.
26. Zu Nr. 3596. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmud und Midraschim. Von *J. Levy*. Nebst Beiträgen von *H. L. Fleischer*. Achte Lieferung (Folien 29–42 des zweiten Bandes). Leipzig 1877. 4.
27. Zu Nr. 3619. Mengal Samaké patra, Nr. 5. des J. 1877. Fol.
28. Zu Nr. 3664. De Indische Letterode. Augustus 1877 No. 4. October No. 5. December No. 6. 1877. 4.
29. Zu Nr. 3679. Pubblicazioni del R. istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e diologia. Accademia orientale. Rapporto alinese-giapponese, compilato dal Prof. *A. Severini* e da *C. Pirelli*. Fascicolo II. — Rukun-manorikakan. Firenze 1877. 4.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Herausgebern und Verlegern:

3813. Jainism, or the early faith of Apoka; with illustrations of the ancient religions of the East, from the Pantheon of the Indo-Srythiana. (Read at the Meeting of the E. Asiatic Society, Feb. 26, 1877.) To which is prefixed a Notice on Bactrian coins and Indian dates, by *Edm. Thomas*. London 1877. 8.
3814. Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. Von *F. Wüstenfeld*. Aus dem 22. Bande der Abhand-

lungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen 1877. 4.

3815. Illustrated eastern and western Periodical. The Nabiah. Published fortnightly in London. Vol. 1. No. 2. July 1, 1877. (Herausg. von Rev. J. Louis Sébunje. In zwei Columnen, englisch und arabisch.)
 3816. The Adi Granth, or the Holy Scriptures of the Sikhs, translated from the original Gurmukhī, with introductory Essays, by Ernest Trumpp. Printed by order of the Secretary of State for India in Council. London 1877. Gr. 4. (Presented by order of the Secretary of State for India.)
 3817. Südarabische Studien. Von D. H. Müller. Aus den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissenschaft. besonders abgedruckt. Wien 1877. 8.
 3818. Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler von J. Sauerberg. Zweiter Theil. Deutung von fünfzig lykischen Inschriften. Lykische Grammatik und lykisches Glossar. Bonn 1877. 8.
 3819. Extrême Orient. Recueil de linguistique, d'ethnographie et d'histoire dirigé par François Turettini & Léon Matchnikoff. Première livraison. Juin 1877. Genève. Gr. 8.
 3820. A Grammar of the Rong (Lepcha) Language, as it exists in the Dorgaling and Sikim Hills. By Colonel G. B. Mainwaring. Calcutta 1870. 4. (Geschenk des Government of India. Home Department.)
 3821. قصة الخديوي الاسلامي or the autobiography of the Constantinopolitan Story-teller. London 1877. Kl. 8.
 3822. Ad-Douira al-fahhira, la Parle préconée de Ghazālī. Traité d'ascétologie musulmane publié d'après les mss. de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford et une lithographie orientale avec une traduction française par Lucien Gautier. Genève-Bâle-Lyon 1878. 8.
 3823. Etudes avestiques. Note sur le sens des mots Avesta-Zend; des controverses relatives à l'Avesta par C. de Harlez. Extrait du Journal asiatique. Paris 1877.
 3824. Rivista Europea. Rivista Internazionale. Volume IV, Fascicolo VI. Firenze 1877.
- Von Britischen Museum:
3825. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847. By W. Wright. 1877. 4.
- Von den Verfassern u. z. w.
3826. Die Herren von Sophene und deren Münzen. Von Otto Blau. 8. (Separatabdruck aus der „Numismatischen Zeitschrift“ 1877.)
 3827. Die Elymatischen Pyraethen und ihre Münzen. Von Otto Blau. 8. (Ehnenos.)
 3828. Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik. Von David Kaufmann. Breslau 1877. 8.
 3829. Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. Aus dem Urtexte übersetzt ... von Ernst Faber. Elberfeld 1877. 8.
 3830. Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius. Von Ernst Faber. Elberfeld 1877. 8.
 3831. Der Naturalismus bei den alten Chinesen ... oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licinus ... übersetzt und erklärt von Ernst Faber. Elberfeld 1877. 8.

3832. Grundvorstellungen in der altdutschen Götter-Sagenwelt. Von *Erasmus Siebert*. Elberfeld 1877. 8.
3833. Wilhelm Gieseler's hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Achte Auflage neu bearbeitet von *F. Mühlau* und *H. Volck*. Erste Hälfte (A — תעב). Leipzig 1877. 8.
3834. Etymologisches Wörterbuch der ungarischen Sprache genetisch aus slavischen Wurzeln und Stämmen erklärt von *Ludwig Padhorasky*. Budapest 1877. 8.
3835. Ueber die Stellung, Bedeutung und einige Eigentümlichkeiten der vormaligen Sprache. Von *Arno Grunert*. Rasthof 1877. 4.
3836. Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja ben Maimon. Von *David Kaufmann*. Göttingen 1877. 8.
3837. Informo alla somma delle quarte potenze dei numeri naturali. Nota di *B. Boncompagni*. (Estr. dal Bull. di Hist. e di Storia delle scienze matematiche e fisiche, tomo X. Maggio 1877.) Roma 1877. 4.

III. Handschriften, Manuscn u. s. w.

Von Herrn K. Hanly:

410. Die Inschrift von Sung-king-su vom J. 1294 Chr.
411. Abbildung des sogenannten Porcelanthurns in Hankiang.
412. Tibetische Inschrift eines alten Tempels in Sutachen.
413. Zwei chinesische Visitenkarten.

Von dem Verleger:

414. Plan de Suifun, levé et dressé par *Louis Saut*, 1876. Echelle de 1:1 (Leipzig, Hinrichs in Comm.)

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

- Herr Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in Jena.
- Dr. H. von Dorn Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in St. Petersburg.
 - Dr. Johann Paul Frohner von Falkenstein Exc., kön. sächs. Staatsminister a. D. und Minister des königl. Hauses in Dresden.
 - Dr. H. L. Fleischer, Geh. Rath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.
- Herr R. H. Hodgkin Esq., B. C. S., in Alderley Edge, Wotton-under-Edge, Gloucestershire.
- Dr. P. Max Müller, Professor an der Universität in Oxford, Christ Church.
- J. Muir Esq., D. C. L., late of the Bengal Civil Service, in Edinburgh.
- Dr. Justus Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin.
 - Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft zu Halle.
- Sir Henry C. Rawlinson, Major-General a. s. w. in London.
- Herr Dr. R. von Roth, Professor und Oberbibliothekar in Tübingen.
- Barou Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts u. Prof. d. Arabischen in Paris.
 - Whitley Stokes Esq., Secretary of the Legislat. Council of India, in Calcutta.
 - Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
 - Joseph Hildobert Garcin de Tassy, Mitglied des Instituts, Präsident der asiat. Gesellschaft in Paris.
 - Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts, Botschafter der französischen Republik in Wien.

II.

Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâha Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
 - Dr. O. Blau, Generalkonsul des deutschen Reichs in Odessa.
 - P. Botta, franz. Generalkonsul in Tripoli di Barbaria.
 - Dr. G. Bühler, Educational Inspector, N. D., Bombay.
 - Cernati, kön. ital. Consul in Larnaka auf Cypem.
 - Nic. von Chanikov Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.

Herr Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India

- R. v. Prähn, kais. russ. Consul in Antona
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, kais. russ. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Iqvarā Candra Vidyasagara in Calcutta
- Dr. J. L. Kröpf, Missionar a. D. in Körtthal bei Zaffershausen, Württemberg
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.
- Dr. A. D. Nordmann in Constantinopel.
- Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algiers, in Algier
- Dr. G. Rosen, Generalconsul des deutschen Reichs in Belgrad
- Edward B. Salisbury, Vice-Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-Amerika
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern
- Edw. Thomas Esq. in London.
- G. K. Tyhaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius V. S. Van Dyck, Missionar in Beirut.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär und Bibliothekar d. Amerikan. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-Amerika.

III.

Ordentliche Mitglieder ¹⁾

Se. Durchlaucht Friedrich Graf Noor auf Noor bei Gottorp in Schleswig (748)

Se. Hohelt Takoor Gird Prashda Sinha, Rajah von Buxma, Purnannah Igloo, Allypore District (776)

Herr Dr. Aug. Ahlqvist, Prof. in Helsingfors (589).

- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Grottwald (578)
- Michele Amari, Senator des Königr. Italien und Professor in Florenz (814).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494)
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. v. Baeb Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Baucher, Professor in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Bielefeld a. Rh. (926).
- Dr. O. Bardenheuer in Würzburg (800)
- Dr. Jacob Barth, Decent an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (660)
- Hr. Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Straassburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (238).
- J. Benares, Commissioner of Orissa (732)
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Bensberg bei Cöln a. Rh. (460).
- G. Behrmann, Pastor in Kiel (793)
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).

¹⁾ Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 503 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Salvatore De Benedetti, Prof. d. hebr. Sprache an d. Universität in Pisa (811).

- Dr. Theod. Bensley, Prof. an der Univ. in Göttingen (862).

- R. L. Bensley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (498).

- Adolphe Bergé Hae., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kais. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).

- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Amsammler am k. k. Antiken-Cabinet in Wien (713).

- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).

- Dr. E. Berthaus, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).

- Rev. Dr. James Bewglas in Wakefield (526).

- Dr. A. Bezenberger, Dozent an der Univ. in Göttingen (891).

- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).

- Freiherr von Niedermann, königl. sächs. General-Major u. D. auf Nieder-Schultheim, K. Sachsen (189).

- Rev. John Birrell, A. M., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).

- Dr. Heinr. Joh. Blochmann, Principal, Calcutta Madrasa und Secretär d. Asiat. Gesellsch. v. Bengalen, in Calcutta (754).

- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).

- Agénor Bolsoier in Genf (747).

- Dr. F. R. Th. Boleke, Licentiat d. Theol., Oberlehrer an dem Sophien-Gymnasium in Berlin (493).

- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Wittenhausen an d. Werra (133).

- Peter von Bracke in Tübingen (906).

- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).

- Dr. Edw. Brandes, Cand. phil. in Kopenhagen (764).

- Dr. Heinrich B. C. Brandes, Prof. an der Univ. in Leipzig (849).

- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).

- Rev. Charles H. Brigham, Professor in the Mendocino Theological Seminary, in Ann Arbor, Michigan (850).

- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingstift in Linköping (750).

- J. P. Broch, Prof. des semit. Sprachen in Christiania (407).

- Dr. H. Brugsch-Noy in Kairo (276).

- Dr. Adolf Brüll in Frankfurt a. M. (769).

- Dr. Nehem. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. (727).

- Brünig, Konsul des deutschen Reichs für Syrien, in Beirut (927).

- Salom. Buber, Litterat in Lemberg (430).

- Lic. Dr. Karl Budda, Dozent an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).

- Franta Buhl, Cand. theol. in Leipzig (920).

- Freiherr Guido von Call, k. u. k. Oesterreich-ungar. Vizeconsul in Constantinopel (822).

- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).

- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).

- David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studj superiori in Florenz (812).

- D. Henriques de Castro, Mr., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).

- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (242).

- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).

- Dr. Joseph Cohn in Breslau (896).

- Lic. Dr. Carl Heinz Cornill, Repetent am Seminarium Philipinum in Marburg (885).

- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).

- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Multireäsident der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika in Kopenhagen (695).

- Dr. Sam. Ives Curtis, Pfarrer d. amerik. Kirchengemeinde in Leipzig (923).

XIII Verzeichnis der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

- Herr Dr. Georg Curtius, Geh. Rath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (589).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
 - Dr. Ernst Georg Wilhelm Döcke, Corrector am kais. Lyceum in Strassburg (742).
 - Dr. Berth. Dolbierck, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
 - Dr. P. Dollmetsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
 - Dr. Hartwig Deconbourg, Buchhändler in Paris (686).
 - Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Tübingen (81).
 - Dr. F. H. Diotalevi, Prof. der arab. Lit. in Berlin (22).
 - Dr. A. Dillmann, Prof. des Theol. in Berlin (294).
 - Dr. Otto Donner, Dozent f. Sanskrit u. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (661).
 - Dr. R. P. A. Dunsy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (108).
 - Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
 - Dr. Johannes Dümichen, Professor an d. Univ. in Strassburg (708).
 - Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (662).
 - Anton Edelspacher von Gyökösi in Budapest (761).
 - Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
 - Dr. Egli, Pastor emerit. in Engenod b. Zürich (925).
 - Dr. Arthur M. Elliott in München (851).
 - Dr. Adolf Erman in Berlin (902).
 - Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
 - Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibliothek in Strassburg (614).
 - Prof. Edward H. Evans in München (842).
 - Dr. Fredrik A. Fehr, Dozent des Hebr. an der Univ. in Upsala (864).
 - C. Feinzel, Dragomanata-Move bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
 - Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marsilian-Gymnasium in Osn (703).
 - Dr. Floeckner, Gymnasialreligionslehrer in Benthien (800).
 - Jules Foucart, Fabrikbesitzer in Berlin (784).
 - Dr. Ernst Frenkel, Gymnasiallehrer in Halle a. S. (859).
 - Major George Frey, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangoon (916).
 - Dr. H. G. C. von der Gabelente, Regierungsrath in Dresden (682).
 - Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
 - Dr. Richard Garbe in Tübingen (904).
 - Gustave Garret in Paris (627).
 - Dr. Lucien Gautier, Prof. der altent. Theologie in Lausanne (872).
 - Dr. Wilhelm Geiger in Erlangen (930).
 - Hermann Gies, Stad. wr. in Leipzig (760).
 - Dr. F. Glaschrocht, Cam. theol. in Berlin (577).
 - Dr. J. Gildemeister, Prof. des morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
 - Rev. Dr. Ginsburg in Liverpool (718).
 - Wladimir Girsass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
 - Dr. H. J. de Gooja, Interprete legat. Warmeracht u. Prof. in Leiden (600).
 - Dr. W. Guke in Dindshofen (706).
 - Dr. E. P. Gurgens, Prof. d. altent. Sprachen an d. Univ. in Bern (911).
 - Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
 - Dr. Ignaz Goldscheider, Dozent an d. Univ. und Secretär der israelit. Cultusgemeinde in Budapest (765).
 - Dr. R. A. Gesebe, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
 - Rev. Dr. E. W. Gotch in Bristol (525).
 - Wasilii Grigoriewi Ezz., kaiserl. russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. des Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (655).
 - Dr. Julius Grill, Prof. an ev.-theol. Seminar in Mannheim, Württemberg (780).

Herr Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).

- Dr. phil. et theol. Grotzmeier, Gymnasialoberlehrer in Kempen (894).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünort, Dozent an d. Univ. in Prag (873).
- Ignazio Guidi, Professor des Arabischen in Rom (819).
- Jonas Gurland, Collegienassessor und Inspector des Lehrinstituts in Echternach (771).
- Lic. Hermann Guths, Dozent an der Univ. in Leipzig (919).
- Dr. Hermann Alfr. von Guttschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (867).
- Dr. Th. Haasbrücker, Professor an d. Univ. und Rector der Victoria-schools in Berlin (49).
- Dr. E. Haas, Prof. am University College in London (503).
- Dr. Julius Caesar Haenisch in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Biala (551).
- J. Halévy in Paris (845).
- Anton Freiherr von Hammer Mac., k. u. k. Geh. Rath in Wien (597).
- Dr. Rehmer Hansen in Kiel (866).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (670).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (851).
- Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Drägermeister bei dem k. deutschen Konsulat in Beirut (502).
- Dr. M. Heidenholm, theol. Mitglied des königl. Collège in London, d. Z. in Zürich (570).
- Chr. Hermannsen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertberg, Prof. an d. Univ. in Halle (859).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenhaus in Dresden (274).
- K. Himly, kais. Dolmetscher, d. Z. in Halberstadt (697).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am Akad. Gymnasium in Wien (846).
- Dr. A. Hofer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Franz Hoffert in Budapest (935).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Prämendorf bei Stettin (876).
- Dr. Georg Hoffmann, Professor an d. Univ. in Kiel (643).
- Dr. Karl Hoffmann, Reallehrer in Arnstadt (534).
- Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Pädagogium in Durlach (934).
- Dr. Fritz Hommel, Assistent an der Staats- und Hofbibliothek und Dozent an d. Univ. in München (841).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Oberlehrer am Koelln. Gymn. in Berlin (820).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. H. Jälg, Prof. d. klassischen Philologie u. Literatur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (934).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Jäynboll, Professor der niederländisch-indischen Sprachen in Delft (592).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Simon Kanitz in Lugos, Ungarn (698).
- Dr. Joseph Karascek, Professor an d. Univ. in Wien (551).
- Dr. David Kaufmann in Budapest (892).
- Dr. Fr. Kaule, Prof. an d. Univ. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Basel (621).

- Herr Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
 - Lic. Dr. Konrad Kessler, Dozent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
 - Herr Dr. Gustavus Kleme in Berlin (574).
 - Dr. H. Kleperl, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
 - Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Powsey 727.
 - K. Kirchheim in Frankfurt a. M. (544).
 - Dr. Johannes Klatt, Assistent an der königl. Bibliothek in Berlin (878).
 - Dr. G. Klein, Rabbiner in Schlittenhofen (931).
 - Rev. H. A. Klein in Kaiserlautern (912).
 - Lic. Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
 - Dr. Helar, Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
 - Prof. Adolph Wilm. Koch in Leipzig (658).
 - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
 - Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner der Simt-Gemeinde in Chicago, Illinois (723).
 - Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israel. Relig.-Gemeinde in Budapest (656).
 - Dr. Alexander Kohn, Oberschulrath in Pfluskirchen, Ungarn (657).
 - Dr. Eduard König, Lehrer an der Thomasschule in Leipzig (894).
 - Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiberg im Freiland (665).
 - Dr. Cajetan Kosowicz, Prof. des Sanskrit an d. Universität in St. Petersburg (669).
 - Dr. Jaromir Kout in Leipzig (899).
 - Gottlob Adolf Krause, Privatgelehrter in Leipzig (821).
 - Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (723).
 - Dr. Ludolf Krehl, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
 - Dr. Alfr. von Kremer, k. u. k. Rath, in Cairo (326).
 - Dr. Mich. Jos. Krüger, Doucteur in Frauenburg (434).
 - Jos. Kubat, Jurist in Prag (939).
 - Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
 - Prof. Dr. A. Kuhn, Director d. Cölnischen Gymnasiums in Berlin (137).
 - Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (713).
 - Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
 - Graf Géza Kuhn von Oszdola in Budapest (696).
 - W. Lagus, Professor in Helsingfors (691).
 - Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
 - Dr. W. Landau, Oberschulrath in Dresden (412).
 - Dr. S. Landauer, Dozent an der Univ. in Strassburg (882).
 - Dr. Charles Lanman, Associate for Sanskrit, Johns Hopkins University, Baltimore (897).
 - Fausto Lavinio, Prof. der semit. Sprachen an der Univ. in Florenz (603).
 - Prof. Dr. Frau Joseph Lauth, Akademiker in München (747).
 - Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
 - Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Missouri, Columbia, Boone Co., Mo., N.-America (753).
 - Dr. C. E. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
 - Dr. Julius Ley, Gymnasialprofessor in Saarbrücken (795).
 - Jacob Lirkel, evangel. Pfarrer in Winaubahn bei Truchtersheim, Unter-Elsass (679).
 - Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
 - Giacomo Liguani, Professor der morgenl. Spr. in Rom (565).
 - Dr. H. G. Lindgren, Prof. in Upsala (689).
 - Dr. J. Lillie, Pfarrer in Rasephus bei Altonburg (52).

- Herr Dr. L. Louwe, Seminardirector, Examinator der morgentl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
- Dr. Otto Loth, Prof. an d. Univ. in Leipzig (571).
 - Jacob Lutsch, Stud. orient. in St. Petersburg (865).
 - A. Litsenkirchen, Stud. orient. in Leipzig (870).
 - G. J. Lyall, B. S. C., in Calcutta (922).
 - Charles Mac Donall, Prof. in Belfast (435).
 - Dr. E. I. Magnua, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
 - Abbé P. Martin, 1er vicaire de St. Marcel de la Maison Blanche in Paris (782).
 - Dr. B. P. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in 's Hertogenbosch (270).
 - Carl Mayroder, k. k. Ministerialbeamter in Wien (893).
 - Dr. A. P. von Mohren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
 - Dr. Ludwig Mendelssohn, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
 - Dr. A. Metz, Professor d. Theologie in Heilshberg (537).
 - Dr. Ed. Meyer in Hamburg (705).
 - Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
 - Dr. Friedr. Meiser, Professor in Augsburg (504).
 - Dr. J. P. Minayoff, Professor an der Univ. in St. Petersburg (430).
 - Dr. Georg Müssinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (686).
 - Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Esslingen (524).
 - Dr. J. H. Morémann, Dragomanata-Eleve am k. deutschen Consulat in Constantinopel (807).
 - Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (366).
- Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (437).
- Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Halle (662).
- Dr. D. H. Müller, Docent an d. Univ. in Wien (524).
 - Dr. Ed. Müller in Berlin (834).
 - Thomas C. Murray, Associate in Shemit. languages, Johns Hopkins University, Baltimore (852).
 - Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
 - Dr. G. H. F. Neusselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (874).
 - Dr. Eberh. Neutlo, Repetent an d. Univ. in Tübingen (805).
 - Dr. B. Neteler, Vicar in Osthevern (883).
 - Dr. J. J. Neuhilger, Rabbiner in Fürth (766).
 - Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
 - F. Nicolai, Oberlehrer an der Realschule in Moskau (590).
 - Dr. George Karl Nisman, Professor in Delft (547).
 - Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (544).
 - Dr. Nicolan Nitulescu in Bukarest (673).
 - Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgentl. Spr. in Strassburg (453).
 - Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
 - Dr. Geo. Willh. Nottelmann in Berlin (780).
 - Dr. Nowack, Lic. theol. in Berlin (853).
 - J. W. Nutt, M. A., Sublibrarian of the Bodleian Library in Oxford (739).
 - Dr. Johannes Oberdieck, Gymnasial-Director in Arnberg (628).
 - Dr. A. Oblasinski, Lehrer am Richelieu-Gymnasium in Odessa (835).
 - Dr. Julius Oppert, Prof. am Collège de France in Paris (492).
 - Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
 - Dr. Georg Ortner, Gymnasiallehrer in München (836).
 - August Palm, Cand. min. und Repetent in Tübingen (794).
 - Prof. E. H. Palmer, A. M., in Cambridge (701).
 - Dr. Georg Pantazides in Athen (826).
 - Kerppe Patkalian Esc., kais. russ. wirkli. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).

- Herr Dr. Joseph Perles, Mahlmaler und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (544).
- Rev. S. G. P. Perry in Tottington, Lancashire (909).
 - Prof. Dr. W. Perleth, Hofrath, Bibliothekar in Gotha (328).
 - Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
 - Dr. W. Peir, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
 - Dr. Friedr. Wilh. Murt. Philipp, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
 - Rev. Geo. Phillips, B. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
 - Dr. Bernhard Pick, ex. Pfarrer in Rochester, New York (912).
 - Dr. Richard Pletschmann, Custos der Kön. u. Univ.-Bibliothek in Breslau (391).
 - Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
 - Dr. Italo Pizzi, Prof. am R. Collegio Maria Luigia in Parma (889).
 - Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
 - George U. Pope, D. D., in Bangalore (640).
 - Dr. Geo. Fr. Franz Prestorius, Prof. an d. Universität in Berlin (686).
 - Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
 - M. S. Rahener, Directionaleiter an der israelit. deutsch-rundnischen Central-Hauptschule und Director des Neuschol'schen Waisenstifts in Jassy (797).
 - Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kassar (636).
 - Dr. G. M. Radetich, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
 - Dr. Th. M. Radtich, Custos an der Königl. und Universitäts-Bibliothek in Kiel (824).
 - Edward Rehatzky Esq. in Bombay (914).
 - Lic. Dr. Rehnicks, Inspector des k. Domschulstifts und Domschulprediger in Berlin (871).
 - In. Leo Reinitzsch, Professor an d. Universität in Wien (479).
 - Dr. Lorenz Reiske, Privatgelehrter und Hingrußbesitzer auf Langförden im Großherzogth. Oldenburg (540).
 - Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts in Paris (433).
 - Dr. E. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (523).
 - Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Straßburg (21).
 - Charles Rice, Chemist, Bellevue Hospital, New York (887).
 - Dr. E. Rickin, Prof. d. Theol. in Halle (612).
 - Dr. H. W. Christ. Rittershausen in Constantinopel (854).
 - Dr. Joh. Rüdiger, Bibliothekar an d. Kön. u. Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
 - Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
 - Gustav Rösch, ex. Pfarrer in Langenhennau (932).
 - Baron Viktor von Rosen, Prof. an d. Universität in St. Petersburg (767).
 - Dr. R. Ross, Oberbibliothekar am India Office in London (152).
 - Dr. J. W. Rothstein, Cand. theol. in Bonn (916).
 - Dr. Franz Röhl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
 - Dr. Victor Rysiol, Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (860).
 - Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (660).
 - Idem Dr. Hugo Sachse in Berlin (837).
 - Mag. Karl Salomann, Docent an der Univ. in St. Petersburg (773).
 - Dr. Carl Sandruczki in Posen (569).
 - Dr. Pyrus Sasse in Rheims (929).
 - Archibald Henry Sayce, M. A., Fellow of Queen's College in Oxford (762).
 - Dr. A. F. Graf von Schöck, großherzogl. sachsenburg.-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
 - Ritter Ignaz von Schiffer, k. u. k. österreich.-ungar. diplom. Agent und Generalkonsul für Egypten (372).

- Herr Celestino Siliygaruili, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- Dr. Ant. von Schiefner etc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Künigingen (626).
- O. M. Freiherr von Schleich-Wieschard, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Dr. Konstantin Schöllmann, Prof. d. Theol. in Halle (345).
- Gustav Schmalstauer, Buchbinder in Schloss-Chemnitz u. Chemnitz (888).
- Dr. Otto Schmidt, Prof. d. Theologie in Lüne (338).
- Dr. Ferd. Schmidt, Director des hohem Lehranstalt in Gerdsherg, Westfalen (763).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univ. in Leipzig (620).
- Dr. A. Schmidlöhner, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
- Dr. Leo Schneider, Prof. an d. theol. Lehranstalt in Bodwala (562).
- Dr. George H. Schöde in Pittsburgh, Pennsylvania (800).
- Karl von Schönberg auf Herrogswalde, Kgr. Sachsen (259).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schröder, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Eduard Schranka, Cand. philol. in Prag (933).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (709).
- Dr. Leopold Schröder in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schüring, Gymnasialdirect in Wismar (306).
- Herr Dr. Robert Schuster in Breslau (729).
- Dr. Schultze, Prof. in Paderborn (765).
- Dr. Maria Schultze, Rector der höhern Knabenschule in Göttingen (790).
- Dr. G. Schweitschke in Halle (78).
- Emile Senet in Paris (681).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (662).
- J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Wm. J. M. Sloane in Princeton, New Jersey (928).
- Herr Dr. Rudolf Smend, Dozent an der Univ. in Halle (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- W. S. Smith, Professor an d. Universität in Aberdeen (757).
- Dr. Alb. Sozin, Professor an d. Univ. in Tübingen (661).
- Arthur Fähr, von Soden, k. württemb. Lieutenant a. D. in Tübingen (848).
- Dr. Fr. de Sola Mendes in London (808).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Dank: Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (60).
- Dr. Wilhelm Spitta, Director der Vierköpfl. Bibliothek in Oelm (813).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Kabildor in Rask (798).
- Spiegelstein, Pastor in Antwerpen (532).
- Dr. William O. Spruill in Alleghany City, Pennsylvania (908).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Gießen (834).
- R. Stock, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (698).
- Friedrich Stehr, Kaufmann in Leipzig (924).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (649).
- P. Placidus Steinlager, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinschneider, Consistorialrath in Lüneburg (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Steudler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).

- Herr Dr. Lud. von Stephanj Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stöckel, Geh. Rath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (41).
 - G. Stier, Director des Franziscanens in Zerbst (304).
 - E. Rob. Stigeler in Aarau (745).
 - J. J. Straumann, Pfarrer in Muttens bei Basel (810).
 - Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. Königl. Hofprediger in Potsdam (295).
 - Ld. Otto Strauss, Synodalconsulent u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (595).
 - Victor von Strauss und Torney Exc., wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
 - Dr. Theodor Streum in Berlin (829).
 - Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Hales, Klein-Kummenen (697).
 - A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (548).
 - C. Ch. Tauschütz, Buchhändler in Leipzig (238).
 - Dr. Emilie Teub, ordentl. Prof. an d. Univ. in Posen (444).
 - T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen an Owen's College in Manchester (624).
 - F. Thoremin, Pastor in Vandœuvre (389).
 - Dr. G. Thibaut, Prof. des Sanskrit in Senares (781).
 - Dr. C. P. Thilo, Professor der Theologie am Seminar der Dominikanen in Leiden (847).
 - Dr. H. Thiercke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
 - W. von Thiesenhausen, k. russ. Staatsrath in Warschau (262).
 - Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Darsetten, Canton Bern (755).
 - Dr. Treiber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
 - Dr. E. Trunpp, Professor an der Univ. in München (409).
 - Dr. P. M. Tuschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
 - Dr. C. W. F. Uhde, Prof. u. Medicinrath in Braunschweig (291).
 - C. R. von Uffalvy, Professor in Paris (855).
 - Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglen (Mähren) (650).
 - J. J. Ph. Valaton, Prof. d. morgenl. Spr. in Gröningen (130).
 - Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
 - J. C. W. Vakis, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
 - Dr. Wilh. Volek, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
 - Dr. Marthus And. Gyb. Varotman, emer. Prediger in Gouda (345).
 - G. Voetmann, General-Secretär des Azulea orientalis in Trient (243).
 - Dr. J. A. Vullers, Geh. Studienrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Gießen (386).
 - Dr. Jakob Wackernagel, Dozent an d. Univ. in Basel (921).
 - Rev. A. William Watkins, M. A., Kings College, London (827).
 - Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
 - Dr. G. Well, Professor d. morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
 - Dr. J. B. Weiss, Professor d. Geschichte an d. Univ. in Gießen (613).
 - Woljuminov-Sernov Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (539).
 - Dr. Julius Wellhausen, Prof. der Theol. in Gießen (892).
 - Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
 - Ld. H. Weser, Pastor in Berlin (709).
 - Dr. J. G. Weinstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
 - Rev. Dr. William Wickes in London (684).
 - Alfred Wiedemann, stud. phil. in Leipzig (898).
 - F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardeslegen (404).
 - Dr. M. Wieseler, Prof. d. Theol. in Gießen (106).
 - Dr. Eug. Wilkeim, Gymnasialprofessor in Jena (741).
 - Menier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
 - Dr. W. O. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
 - Fäcst Ernst zu Windisch-Graetz, k. k. Oberst in Graz (880).
 - Dr. M. Wolff, Rabbiner in Othenburg (267).
 - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).

- Herr Rev. Charles H. H. Wright, M. A., B. D., Ph. D., in Belfast (566).
 - William Wright, D. D., LL. D., Prof. des Arabischen in Cambridge, Queen's College (284).
 - W. Abbie Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (566).
 - Dr. C. Aug. Wucher, Oberlehrer an d. Realschule in Dresden (639).
 - Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
 - Dr. A. Zehner, Professor in Frankfurt a. O. (269).
 - Dr. J. Th. Zunker, Privatlehrer in Leipzig (59).
 - Dr. C. F. Zimmermann, Director des Gymnasiums in Basel (587).
 - Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Markenberg, Tirol (271).
 - Dr. Herm. Zischke, k. k. Hofcaplan und Professor an der Univ. in Wien (714).
 - Dr. L. Zunn, Schuldirector in Berlin (70).
 - Ritter Jul. von Zwiedinck-Südenhorst, k. u. k. Kaiserlich-ungar. Generalsanral in Bazarum (751).

In die Stellung ohne ordentlichen Mitglieds sind eingetragen:

- Der Heine-Vossel-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin.
 Die Stadtbibliothek in Hamburg.
 „ Bodleiana in Oxford.
 „ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
 „ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
 „ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
 „ Universitäts-Bibliothek in Gießen.
 Der Rabbiner-Seminar in Berlin.
 The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
 Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
 „ Königl. Bibliothek in Berlin.
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsburg.
 „ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
 „ Universität in Edinburgh.
 „ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
 „ Kön. Universitäts-Bibliothek in Berlin.

**Verzeichniß der gelehrten Körperschaften und Institute,
die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch
stehen.**

1. Das Batavisch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Royal Asiatic Society in Bombay.
4. Die Magyar Tudományok Akadémiája in Budapest.
5. Die Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
6. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
7. Der historische Verein für Steiermark in Graz.
8. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië in Haag.
9. Das Gymnasium der Universität in Leiden.
10. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
11. Die Royal Geographical Society in London.
12. Die British and Foreign Bible Society in London.
13. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
14. Die American Oriental Society in New-Haven.
15. Die Société Asiatique in Paris.
16. Die Société de Géographie in Paris.
17. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
18. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
19. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
20. Die Smithsonian Institution in Washington.
21. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von
den Geschäftsführern. I—XXXI. Band. 1847—77. 338 M. (I. 8 M.
II—XXI. à 12 M. XXII—XXXI. à 15 M.)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr
1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 M. (1845.
2 M. 1846. 3 M.)

— *Register zum I.—X. Band.* 1858. 8. 4 M. (Für Mitgl.
der D. M. G. 1 M.)

— *Register zum XI.—XX. Band.* 1872. 8. 1 M. 60 Pf. (Für
Mitgl. der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

— *Register zum XXI.—XXX. Band.* 1877. 8. 1 M. 60 Pf.
(Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Da von Bd. I—7. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl
von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen
Ladenpreis abgegeben werden. Bd. 8, 9 und 10 können einzeln nicht
mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeit-
schrift, und zwar auch diese nur noch zum vollen Ladenpreis. Einzelne
Jahrgänge oder Hefen der zweiten Serie (Bd. 21 ff.) werden zu die Mitglieder
der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissions-
buchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises ab-
gegeben, mit Ausnahme von Band 27, welcher nur noch mit der ganzen
Serie, und zwar zum vollen Ladenpreis (15 M.) abgegeben werden kann.

Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—
1861, von Dr. *Rich. Gutsch.* 8. 1869. 4 M. (Für Mitglieder der
D. M. G. 3 M.)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gutsch.*
Heft 1. 8. 1871. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1869. 5
10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 14 M. 25 Pf.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. *Mithra.* Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von
F. Wundt. 1857. 2 M. 40 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G.
1 M. 80 Pf.) Vergriffen.]

Nr. 2. *Al Kindi* genannt „der Philosoph der Araber“, Ein Vorläuf
seiner Zeit und seines Volkes. Von *Th. Flügel.* 1857. 1 M. 60 Pf.
(Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

III. Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.

Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersezt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahunavairi) enthaltend. 1858. 6 M. (Für Mithl. d. D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Ueber das Gauranjava Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jalna. Von *J. Weber*. 1858. 4 M. 50 Pf. (Für Mithl. d. D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Remissionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lepsius*. 1859. 4 M. 50 Pf. (Für Mithl. der D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 3 Nummern). 1862. 8. 30 M. 40 Pf. (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 M. 20 Pf.)

Nr. 1. Hermas Pastor. *Asiophiles primum odisti et Asiophiles latius vertis*. Ant. d. *Ischadur*. 1860. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben, übersezt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Iris Krons der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Rasseiten von Zein-ad-din Käsim Ibn Kutlūbugā. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gez. Flügel*. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gez. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Baasr und Kufa und die gewöhnliche Schule. 1862. 6 M. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 5. Kathā Sarū Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hon. Brockhaus*. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 20 M. 25 Pf.)

Nr. 1. Soa-schn, Schn-king, Schi-king in Mandschaischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)

Nr. 2. — 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Die Post- und Kaiseranten des Orients. Mit 16 Karten nach geographischen Quellen von *J. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Steindler*. 1. Aequālyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 M. 20 Pf. (Für Mithl. d. D. M. G. 18 M. 90 Pf.)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Steindler*. 1. Aequālyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Nr. 2. Chaturvarā's Phildātra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Paradies. Von *Alx. Kohut*. 1865. 2 M. (Für Mithl. d. D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die Grabschrift des ägyptischen Königs Eschmun-ker übersezt und erklärt von *E. Meier*. 1865. 1 M. 20 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 90 Pf.)

No. 5. Kalba Sari: Sagar. Die Märchenammlung des Samaveda. Buch IX—XVIII. (Schluß.) Herausgegeben von Hrn. Brockhaus. 1866. 16 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M.)

Abendungen für die Kinder des Morgenlandes. V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 M. 10 Pf. (Für Mithl. der D. M. G. 27 M. 85 Pf.)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von A. Petermann. 1868. 7 M. 50 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 5 M. 65 Pf.)

Nr. 2. Boanisch-türkische Sprachdenkmäler von O. Blum. 1868. 9 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 30 Pf.)

Nr. 3. Ueber das Septaginta des Hila von Albr. Weber. 1870. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten her. von Sam. Kohn. 1876. 12 M. (Für Mithl. d. D. M. G. 9 M.)

VI. Band. No. 1. Chronique de l'Inde la Scythie, écrite vers l'an 516, texte et traduction par P. Martin. 8. 1876. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von Ad. Fr. Stenzler. II. Pāṇsaka. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 75 Pf.)

No. 3. Paläontische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von M. Steinschneider. 1877. 22 M. (Für Mithl. der D. M. G. 16 M. 50 Pf.)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von Dr. Ferd. Wüstenfeld. 1854. 4. 2 M. (Für Mithl. d. D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da Michele Amari. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 M.)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per Michele Amari con nuove annotazioni critiche del Prof. Fleischer. 1875. 8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von Ferdinand Wüstenfeld. 1857—61. 4 Bände. gr. 8. 42 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 31 M. 50 Pf.)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenos, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum Edm. editti et apparatus criticus instruit A. Dillmann. 1861. 4. 8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)

Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)

Firdus. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von Ottomar von Schlechten-Waschrd. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 75 Pf.)

Sabih Bey. Comptes-rendus d'une excursion importante en tout de numismatique musulmane publiée en langue turque, traduit de l'original par Ottomar de Schlechten. 1862. 8. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 30 Pf.)

The Kamil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St Petersburg, Cambridge and Berlin, by W. Wright, 1st Part. 1861. 4. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.) 2d—10th Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

LIV Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.


Janitz's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von Ferd. Westersfeldt. Band 1–17. 1866–69. 8. Jeder Band (in 2 Halbbänden) 33 M. Für Mitglieder der D. M. G. 22 M.

Band V. Anmerkungen. 1873. 8. 24 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 16 M.)

Band VI. Register. 1870–71. 8. 1. Abth. 8 M.; 2. Abth. 16 M. Für Mitglieder der D. M. G. 1. Abth. 5 M. 40 Pf.; 2. Abth. 10 M. 40 Pf.)

Ibn Jaf's Commentar zu Zamaclians's Mufragal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausg. von G. Jahn. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 4. Jedes Heft 12 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 8 M.)

Chronologie orientalischer Völker von Albinus. Herausg. von C. Ed. Sachau. 1. Hälfte. 1876. 4. 13 M. (Für Mgl. der D. M. G. 8 M. 50 Pf.)

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Centralbibliotheksbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Vorauszahlung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Agathangelos.

Von

Alfred von Gutschmid.

Die unter dem Namen des Agathangelos überlieferte Geschichte des Königs Trdat und des h. Gregor ist nun in doppelter Gestalt, armenisch und griechisch, erhalten. Der griechische Text lag bereits dem Simeon Metaphrastes (um 900) vor, der ihn in seiner Weise stilistisch zugestutzt hat; die von ihm benutzte Handschrift war übrigens vollständiger als die Florentinische (Laurent. plut. 7 cod. 25), aus welcher der Jesuit Stilling in den Acta SS. Septemb. VIII., 320 ff. die Schrift zuerst herausgegeben hat, und er füllt z. B. die grosse Lücke nach §. 8 aus. Ausserdem bildet der griechische Agathangelos auch die Grundlage einer in Neapel entstandenen lateinischen Bearbeitung, die vielleicht noch etwas älter, nämlich aus dem 9. Jahrh. ist (vgl. Stilling l. l. pag. 306). Der armenische Text (von den Mechitaristen herausgegeben, Venedig 1835, 12, italienisch übersetzt, Venedig 1843, 8.)¹⁾ muss seines Stils wegen nach den competentesten Beurtheilern für das Original gelten (Storia di Agatangelo, versione italiana p. X).

Dass dem so ist, hätte man mit Sicherheit schon aus der Beschaffenheit des griechischen Textes entnehmen können, der auf jeder Seite den Charakter einer Uebersetzung an der Stirn trägt. Es ist diese Uebersetzung in der von lateinischen und biblischen Worten wimmelnden griechischen Umgangssprache geschrieben, wie wir sie aus Joannes Malalas, den Akten des h. Simeon Salos und

1) Ich werde nach den Paragraphen der griechischen und den Seiten der italienischen Uebersetzung citiren, die des armenischen Textes in Klammern hinzusetzend. Sich an den Text von Langlois in der Collection I, p. 97 ff. zu halten, was ich der Gleichmässigkeit des Citirens halber vorgezogen habe, würde, war wegen der Mächtigkeit, mit der dort die durch den Plan der Sammlung bedingte Ausscheldung der rein geschichtlichen Stücke vollzogen worden ist, unmöglich. Es wird genügen, darauf hinzuweisen, dass der Leser etwas erfährt, Trdat sei in eben dieser vorwandelt worden, dass ihm aber seine Wiedererlangung menschlicher Gestalt vorenthalten bleibt, und dass von der Gestalt des Gregors schriftstellerische Arbeiten die Hälfte ausgeschieden ist.

verwandten Schriftstellern des 6. Jahrh. kennen; doch ist sie nicht ganz so roh, woraus, wenn meine Beobachtungen über den Entwicklungsgang des griechischen Stils in diesem Zeitalter richtig sind, eher auf eine etwas spätere, als auf eine frühere Abfassungszeit geschlossen werden dürfte. Eigenthümlich ist dem Uebersetzer die Mischung von Compositis, die oft in der kühnsten Weise gebildet und sonst unerhört sind; wir haben hierin wohl das Bestreben zu erkennen, sich dem Originale möglichst treu anzuschließen. Die Behandlung der armenischen Eigennamen hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der in der um 700 verfassten *Διήγησις ἀπὸ τοῦ ἁγίου Γεωργίου πρὸς τὸν εὐρὸς περὶ τῶν ἐν ταῖς γροισαῖς διαδοχῶν αἰρετῶν* (bei Combefla. hist. haereticis Monothelitarum p. 271 ff.); allein während diese schon mehrfach die neuere westarmenische Aussprache des *b, d, g* als *p, t, k* wiedergibt, zeigt sich von dieser in der Uebersetzung des Agathangelos noch keine Spur; sie muss also nicht unerheblich älter sein. Die Arbeit ist mit Sachkenntnis gemacht. Dies zeigt sich augenfällig in der Wiedergabe der armenischen Gotternamen durch die geläufigen griechischen, die durchgängig auf guter Tradition beruht und an unserer anderweitigen Kunde die Probe besteht. In Folge einer falschen Vermuthung wird §. 9 (vers. Ital. p. 9 = Arm. p. 26) der armenische König Khosrov ein Bruder des letzten Partherkönigs Artawan genannt, weil dem Uebersetzer aus seinen Vorlagen Artawan als Sohn des Val'arsh, aus andern armenischen Quellen Khosrov gleichfalls als Sohn eines Val'arsh bekannt war und die gleichnamigen Vater von ihm identifiziert wurden, wir wissen freilich aus Cass. Dio LXXV, 9, dass es verschiedene Personen waren. Lesefehler ist §. 10 (p. 10 = 26) *ἐως τῆς Κασπίαν λεγομένης πύλης* für das armenische „bis an die Thore von Tesbon“. An andern Stellen floßen Versuche vor, Widersprüche der armenischen Vorlage auszugleichen: so sind den 18 Jahren, die nach ihr Gregor im Verliesse von Artaxhat zubrachte, an allen den Stellen, wo diese Zahl vorkommt (§. 54 p. 60 = 99. §. 66 p. 61 = 101. §. 57 p. 65 = 106), 14 Jahre substituiert worden, offenbar um den Widerspruch mit der Zahl von 15 Jahren, die weiter unten wiederholt namhaft gemacht werden, auf das Niveau einer blossen Verschiedenheit der Auffassung oder des Ausdrucks herabzudrücken. In ähnlicher Weise sind an Stelle der 33 Begleiterinnen der Rhipsime §. 125 p. 141 (571) und §. 126 p. 143 (573) vielmehr 33 genannt, weil diese Zahl an früheren Stellen vorgekommen war: doch ist die Aenderung nicht consequent durchgeführt worden. Eine ähnliche vorschlägliche Aenderung liegt vor, wenn §. 121 p. 138 (566) und §. 125 p. 141 (572) drei statt, wie im Originale, zwei Gefährtinnen der Galane im Märtyrertode namhaft gemacht werden; offenbar sind die vier Pfähle, an denen nach einer früheren Stelle jede Heilige gemartert ward, missverstanden worden. Die einzige wirkliche Interpolation, die der Uebersetzer sich gestattet hat, liegt §. 156 p. 199 (616)

vor: dass nämlich der römische Silvester (Selbestros) des armenischen, nicht der constantinopolitanische Eusebios des griechischen Textes echt ist, ergibt sich schon daraus, dass auch der letztere als seinen Bischofsitz Rom in Italien, nicht aber Neu-Rom, bezeichnet. Eine einleuchtende Verbesserung aber ist es, wenn der griechische Text § 163 p. 189 (542) Spanien und Gallien als Ausgangspunkte von Constantiu's Herrschaft nennt, statt der armenischen Lesart „Spanien und Italien“¹⁾. In einzelnen seltenen Fällen hat der Uebersetzer ihm unverständliche Ausdrücke weggelassen, so §. 12 p. 14 (32) und §. 14 p. 16 (35) zweimal das Land Palkan; und vielleicht fehlen aus dem gleichen Grunde § 10 p. 11 (28) die Worte „der tapferen Volksstämme und muthigen Soldaten von den Ländern der Chushan und darüber hinaus.“ Kleinere oder grössere Lücken des griechischen Textes liegen an folgenden Stellen vor: §. 14 p. 16 (33) ist der Landesname Uti ausgefallen, § 160 p. 156 (637) der Personenname Artawazd, §. 142 p. 163 (604) die Namen Johannes der Täufer und des Märtyrers Athanagoras; besonders häufig bei längeren Aufzählungen: §. 136 p. 156 (593) ist Verwirrung in die Ordinalzahlen eingerissen durch Ausfall der Worte „des Landes Dadph, 8. den Fürsten des Landes der Gargaratsi“; §. 154 p. 179 (627) fehlen die Schlussworte „11. Tirikés, 12. Kyrakos“. Anderntheils ist an nicht wenigen Stellen, darunter gerade recht wichtigen, der griechische Text vollständiger als der armenische: §. 10 p. 10 (26) hat nur er die Ortsbestimmung ἐν Ἐρασμῷ; §. 133 p. 151 (586) hat er da, wo der armenische Text bloß den Aramard nennt, τοῦ Κρόνου τοῦ πατρὸς Αἰῶς, also Zrowan, Vater des Aramard, nach der bekannten Lehre des späteren Parsismus von der endlosen Zeit als höchstem Principe; §. 163 p. 177 (626) ist ihm eigenthümlich der Zusatz zu dem Namen Atrpatakan τις καλεῖται Προχωρία κατὰ τὴν Περσικὴν γλῶσσαν, wo Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 178 Προχωρία hergestellt hat. Der Uebersetzer hat sich mitunter gestattet, Längen des Originals zusammenzuziehen: §. 85 p. 96 (155) wird die mühselige Länderaufzählung in der Rede des Königs nicht bis zu Ende übersetzt, und §. 57 p. 62 (102) ist das langathmige Edikt mit den Worten καὶ τὰ λοιπὰ kurz abgebrochen worden; letzteres mit gutem Grunde, weil der Inhalt desselben unmittelbar darauf in dem sogenannten anderen Edikt genau ebenso wieder vorkommt. Die stärkste derartige Auslassung findet sich §. 105 p. 117 (189),

1) Aber §. 165 p. 191 (547) liegt keine wirkliche Verschiedenheit der beiden Texte vor: della parti d'Arabia ist ein Fehler des italienischen Uebersetzers, das armenische Original hat Arwestakan, was dem arab. بلاد العرب entspricht, der griechischen Uebersetzung genau entspricht. Arwestakan heisst in der offiziellen Nomenclatur der Sassanidenzeit das Land, in welchem Sibeys liegt (Moe. Chos. geogr. §. 56); es ist vielleicht nur durch die Ableitungswelle von dem 'Irak der späteren Zeit verschieden.

we Stiltung mit gewohntem Scharfsinn aus einer vom Uebersetzer stehen gelassenen Verweisung das Vorhandensein einer grossen Lucke signalisiert hat; eine Vermuthung, die durch das Bekanntwerden des armenischen Textes glänzend bestätigt worden ist: es fehlt die ganze „Lehre des h. Gregor“, die grössere Hälfte des Ganzen. Während aber durch diese Kürzungen, vielleicht die letzte ausgenommen, nur Unerhebliches betroffen wird, ist anzuerkennen, dass die griechische Uebersetzung gerade an allen historisch und mythologisch wichtigen Stellen sich höchstblühender Treue holtessigt. Original und Uebersetzung ergänzen sich soeben gegenseitig.

Eigenthümlich ist dem griechischen Texte ein längerer, zwischen dem Ende der Vorrede und dem Beginn der eigentlichen Geschichtserzählung des Agathangelos eingefügter Abschnitt über das Aufkommen des Artashir, Sohns des Sasan; er beginnt mit §. 2 (*Ἰσχυρὸν τε τὴν ἐξ ἡμετέρας πόλιν*) und endigt in §. 9 (*οὐκ ἔστι ἀποκρίνοντες ἡμῶν βασιλεῖς ἐκείνους*). Von ihm findet sich bei Moses v. Khorai weder in der II, 67 gegebenen Inhaltsangabe noch in der weiteren Geschichtserzählung, in der er sich eng an Agathangelos anschliesst, die geringste Spur, und Lazar von Pharbi umschreibt in seiner Notiz über das Werk desselben cap. 2 (bei Langlois II p. 253) mit den Worten „Agathangeo a exposé et écrit méthodiquement la décadence de l'empire d'Artaban l'arsacide, la suprématie d'Artashir de Schahr, fils de Sasean“ die Eingangsworte des heutigen armenischen Textes; es lässt sich also mit Sicherheit schliessen, dass Beide das längere im griechischen Texte vorausgesetzte Stück nicht gekannt haben. Dazu kommt, dass es, zu der folgenden Geschichtserzählung des Agathangelos gehalten, als ein ganz disparates Element dasteht; denn es läuft auf eine Verherrlichung des Artashir hinaus, während Agathangelos vielmehr Sympathie für dessen armenischen Gegner erwecken will. Entscheidend ist aber die Art seiner Einschaltung in den griechischen Text. Die Uebersetzung vom Schluss der Vorrede auf dasselbe erfolgt nämlich durch die Worte *συγγράμματος* (schr. *συγγράμματος πόλεμον*) *τῶν ἡμετέρων τε καὶ Ἀρμενίων, ὡς ἐπολεμήσαντες πρὸς ἀλλήλους*; sichtlich eine Reminiscenz aus den Eingangsworten des Thukydides, die sich in diesen barbarischen Umgehungen seltsam genug ausnimmt. Der Zusammenhang des Schlusses des Stücks mit dem Anfang der Erzählung des Agathangelos wird durch Anticipation zweier Sätze aus derselben vermittelt, die dann beide an der rechten Stelle trotzdem noch einmal vorkommen: es heisst nämlich, der Untergang des Artawan durch Artashir sei in Balde dem Könige von Armenien gemeldet worden¹⁾, und dann, es sei hinzugefügt

1) Denn für *ἀγγελίαν* *ἔσται* ist nicht a, *ἔσται* zu schreiben, da *ἔσται* sonst stets durch *ἔσται* wiedergegeben ist, sondern *ἀγγελίαν* d. i. *ἔσται*, wofür es §. 9 p. 10 (26) heisst *ἔσται*.

worden, dass auch die Parther es vorzögen, sich von Artashir als von einem ihrer Stammesgenossen beherrschen zu lassen. Dieses ist aus §. 10 p. 11 (29) genommen, dabei aber übersehen worden, dass dadurch ein Widerspruch in die Erzählung gebracht ist; denn Khosrus wird an der letzteren Stelle durch das Fehlschlagen des so actus parthischen Landleute gestellten Hilfsgesuches traurig enttäuscht, kann also deren Gesinnungen nicht schon vorher gekannt haben. Das Stück ist also eine fremdartige Zuthat des griechischen Uebersetzers, der zu der Einschaltung theils durch die Verwandtschaft des Stoffs, theils dadurch veranlasst worden sein mag, dass die im Anfang des Agathangelos enthaltene Notiz, der König von Armenien sei dem Range nach der zweite im Perserreich gewesen, hier eine classische Erklärung findet. Nun hat schon Stilling (A. I. pag. 299) bemerkt, dass der Inhalt des fraglichen Stückes, wo nämlich Artawan einen verhängnisvollen Traum hatte, und wie ihn dann Artashir mit Hilfe seiner Geliebten überwand und das Perserreich gewann, ebenso bei neupersischen Historikern vorkommt, nur dass das Mädchen nicht Artadukta, sondern Gulnar genannt wird. Um dies etwas genauer zu bestimmen, Firdusi ist es, der im Shahnámeh die Geschichte bis in die Einzelheiten hinein ebenso erzählt (bei Görres II, 404 und Mouradjan D'Oliasson II, 159), und, ungenau scheinlich von ihm abhängig, Choudamir (bei d'Herteflot, Bibl. orient. s. v. Artashir Babagan), während Tabari (bei Van Kennedy in den Bombay Transactions III, 40 und Zotenberg II, 1 E.), dem sich die grosse Masse der arabischen ¹⁾ und neupersischen Historiker anschliesst, über Artashir's Aufkommen einen abweichenden, strenger historisch gehaltenen Bericht gibt. Firdusi's Werk geht zurück auf das Choudáinámeh, welches Dauliheri im Auftrage Königs Jazdegerd III. auf Grund der von Chosru I. gesammelten „Königssagen“ zw. 632—636 in Pehlavi verfasst hatte (vgl. Mohl zum Firdusi I, p. 16) und das schon im J. 731 in das Arabische übersetzt worden war (Mas'ûdî in den Not. et extr. VIII, 166); später ist es vielfach bearbeitet worden. Gegen die Zurückführung des fraglichen Abschnittes des griechischen Textes auf eine abgeleitete arabische Quelle spricht, sollte selbst eine solche der Zeit nach möglich sein, das im Verhältnisse wenigstens zu Firdusi ausserordentlich viel reichere Detail; weder von der Rangordnung der vier Könige arsakidischen Geblütes noch von den Namen Ζήξας und Κοπρῆς, von denen der erstere aus Menandros (Fragment hist. Graec. IV, 206) ²⁾ in der Form Ζήξ als eine der höchsten Würden bei den Persern, der andere aus Mos. Chor. II, 28, 68 als Κάρην and Name des Familienhauptes des zweiten Zweiges der parthischen Arsakiden

1) Vgl. namentlich Ibn el-Athir I, 276.

2) Anamorphose findet sich der Name Ζήξ auch bei Paus. Byz. IV, 36 p. 263. VI, 1 p. 307.

bekannt ist, und die beide nebeneinander auch bei Faust. Byz. IV, 55 p. 278 vorkommen, findet sich bei Firdusi und anderen Spätern eine Spar, ebensowenig wie von den drei Schlachten zwischen Artawan und Artasir, deren Geschichtlichkeit schon Stilling aus Cass. Dio LXXX, 3 nachgewiesen hat. Es bleibt nur eine Ableitung entweder aus der Quelle selbst oder aus der mündlichen Tradition übrig. Der griechische Uebersetzer giebt nicht Alles, was er kannte: er drückt dies selbst deutlich genug aus, indem er von der Auseinandersetzung der Rangordnung der Könige mit einem „ἀρξονται δὲ ἐκείνων, ὅθεν τῆς πρῆτης ὁ Πέρσης ἀρχὴν ἐδείξατο“ ganz unvermittelt auf Artawan und Artasir überspringt. Der Zusammenhang lehrt, dass ein Abschnitt über die Vorfahren des Artawan ausgelassen worden ist. Gerade ein solcher aber gieng nach Firdusi's ausdrücklichem Zeugnisse (bei Görres II, 400) in dem Königsbuche, aus dem er schöpfte, unmittelbar vorher. Aber auch das, was bei Firdusi auf die Geschichte von der Ueberwindung Artawan's durch Artasir folgt, muss dem griechischen Bearbeiter vorgelegen haben. Wenn er nämlich statt Gulnar dessen Geliebte Artadukta nennt, so ist das eine Verwechslung: Artadukta heisst „Tochter des Artawan“, und wir kennen aus Firdusi (II, 406. 411) die Geschichte der Tochter des Artawan, die Artasir nach seiner Thronbesteigung heirathete. Diese Gleichheit der Oekonomie zwischen dem griechischen Stücke und Firdusi nöthigt zur Annahme einer gemeinsamen schriftlichen Quelle. Ist aber das Stück wirklich aus dem Pehlawibuche¹⁾ geflossen, so ergibt sich daraus in Verbindung mit dem, was oben aus sprachlichen Gründen über die Abfassungszeit bemerkt worden ist, mit einiger Stetigkeit, dass der griechische Uebersetzer des Agathangelos zwischen c. 555—612 geschrieben hat: ein solches Interesse für die Sasanidengeschichte, wie dieses Einschleusen voraussetzt, würde sich nämlich nach dem Untergange des persischen Reiches bei griechischen Lesern nicht wohl erklären lassen. Ich verhehle mir nicht, dass die von mir gewonnene Zeitbestimmung sich schwer mit zwei chronologischen Charakterismen vereinigen lässt, welche die griechische Uebersetzung für ihre Entstehungszeit an die Hand zu geben scheint. Die Gleichsetzung der armenischen Monate Hor'i mit September (§. 88 p. 99 = 169) und Sahini mit Oktober des römischen Kalenders (§. 148 p. 185 = 607) scheint nämlich nur die Wahl zu lassen, entweder dass der Uebersetzer zu einer Zeit lebte, wo das armenische Wandeljahr eine solche Lage

1) Das Buch des Danischwer wage ich nicht gewisser als Terminus a quoquam hinzustellen, weil wir dann mit der Chronologie etwas an sehr in's Gedränge kommen, und weil uns gar nichts darüber bekannt ist, in wie weit die von Ohann und Jandegert unternommenen Arbeiten durch Abstrichen verbreitet waren: streng genommen ist auch von dem Buche des Danischwer nicht mehr als von der Chosroischen Sammlung überliefert, dass es nämlich im Archive von Medäin deponiert war.

hatte, dass jene beiden Monate den beiden römischen wirklich genau oder doch nach der Mehrzahl ihrer Tage entsprechen, oder dass er, wie Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 172 schliesst, nach der Einführung des festen Festjahrs durch Johannes Diaconus schrieb, in welchem der Hor'i ein für alle Mal der Zeit vom 10. September — 9. Oktober, der Sahmi der Zeit vom 10. Oktober — 8. November entspricht. Im ersteren Falle also, wo nicht in den Jahren 464—467, wo jene Gleichung zwischen Hor'i und September, Sahmi und Oktober eine genaue ist, so doch in dem Zeitraume von 899—920, wo sie zutreffender als jede andere ist; im letzteren nach dem Katholik (Gregor's III. (1118—1166); unter welchem Johannes Diaconus thätig war¹⁾. Drückt die zweite Annahme angesichts der oben besprochenen älteren Benutzungen der griechischen Uebersetzung ihren Verfasser viel zu tief herab, als dass sie ernstlich in Betracht kommen könnte, so macht wiederum die erste ihn älter, als sich mit seiner von mir nachgewiesenen Abhängigkeit vom Chodānāneh vereinigen lässt. Ich kann mich aber nicht entschliessen, die über dessen Entstehung unter Chosro I. aus überlieferten, sehr positiv klingenden Nachrichten trotz der späten Zeit, aus der sie stammen, einem Zeitkriterium zu opfern, das bei dem völligen Dunkel, welches bisher über allen solchen conventionellen Gleichungen zwischen dem armenischen Wandeljahre und den festen Jahren andrer Völker aus den Zeiten vor Johannes Diaconus ruhte, nicht anders als unsicher sein kann. Genau dieselben Schwierigkeiten wie unser Fall macht z. B. die Vergleichung des Dāstoz d. i. Juni, mit dem armenischen Mareri an zwei Stellen der armenischen Uebersetzung von Eusebius' Chronikon (I, p. 32. 49 Aucher.), die nur bis zum Jahre 898 zutrifft; jene Uebersetzung aber vor diesem Jahre entstanden sein zu lassen, ist so gut wie unmöglich, da sie dadurch älter würde als die armenische Bibelübersetzung, ja älter sogar als die Bildung des armenischen Alphabets. Ich möchte also die Vermuthung aufstellen, dass man eine solche Gleichung nicht von demjenigen Jahre an zu gebrauchen pflegte, wo sie relativ genauer als jede andre zu werden anfing, und in demjenigen Jahre sie aufgab, wo eine andre mit ihr verglichen genauer zu werden begann, sondern dass man ein Jahr zum Ausgangspunkte nahm, in welchem armenisches und römisches Jahr sich in Bezug auf die Monate (soweit dies wegen der verschiedenen Behandlung der Epagomenen in beiden überhaupt möglich ist) mit absoluter Genauigkeit entsprachen, und an dieser Gleichung, ohne sich um die mit jedem Quadriennium grösser werdende Verschiebung zu kümmern, so lange festhielt, bis ein Jahr eintrat, in welchem durch eine andere Gleichung als die bisher angewendete jene absolute Deckung des armenischen und des römischen Jahrs in Bezug auf die Monate hergestellt wurde. Der Neujahrstag des arme-

1) Vgl. Lagarde, *Recherches sur la chronologie Arménienne* p. 112

nischen Wandeljahrs (bei zum ersten Mal) auf den 1. September im Jahre 844, auf den 1. August 462, auf den 1. Juli 392. Hiernach würde sich als Grenze nach unten, wie für die armenische Uebersetzung des Eusebios das Jahr 467, so für die griechische Uebersetzung des Agathangelos das Jahr 391 angeben. Beides ist mit den anderweitigen Daten vereinbar. Die Abfassungszeit des griechischen Agathangelos liess sich dann noch genauer auf die Jahre von c. 565—591 bestimmen. Um zur Erzählung dieses Buchs von Artasir und seiner Geliebten zurückzukehren, so lehrt uns übrigens deren Name Artadukht noch ein Zweites: so wenig mit dukht zusammengesetzte Frauentamen in der Sasanidenzeit etwas Seltenes sind, so ist doch die Bezeichnung der Tochter durch ein Compositum von dukht und dem Namen oder bei grösserer Länge dem ersten Theile des Namens des Vaters etwas spezifisch Armenisches; die Mittheilung des Stückes muss also durch armenische Vermittlung erfolgt sein. Es kann diese Vermuthung auch darin bestanden haben, dass der Uebersetzer des Agathangelos kein geborner Grieche, sondern ein Armenier war, und ich halte das auch darum für wahrscheinlich, weil sich so gewisse Eigenthümlichkeiten der Uebersetzung, wie die ungrischisch gedachten Composita, die Vertrautheit mit der armenischen Mythologie und die oben nachgewiesene Bekanntschaft mit anderen armenischen Geschichtsquellen ausser Agathangelos, am besten erklären. Diese Annahme würde freilich unmöglich sein, wenn der Uebersetzer, wie Langlois I, 116 glaubt, den bei einem Armenier undenkbar Fehler begangen hätte, S. 10 p. 10 (26) das Pronomen *zuroj*, „Ihr“, für einen Eigennamen zu halten und deshalb zu übersetzen *τοῖς λεγομένοις Ζορέγοις πριγγόν*: allein schon Silling (p. 328) hatte hier das Richtige gesehen: Dshur oder, wie eine griechische Quelle hat, Τζορ ist wirklich der Name eines der beiden kaspischen Thore (Mos. Chor. II, 65; vgl. Patkanian im Jour. Asiat. VI^{ème} sér. VII, 183), und der Fehler liegt auf Seiten des armenischen Textes, während der griechische das richtige *z'Dahoraj* wiedergegeben hat.

Die schwülstige, in ihrer ganzen Ausdehnung nur im armenischen Texte erhaltene Vorrede findet sich nur in zwei unter den sieben Handschriften, welche die Mechitaristen für ihre Ausgabe benutzt haben. Sie ist daher verächtigt worden, obgleich schon die Mechitaristen (verz. ital. p. 201) darauf aufmerksam gemacht haben, dass Moses von Khorni und dewlicher noch Lazar von Pharbi¹⁾ auf jene Vorrede Bezug nehmen. Langlois hat jenen Verdacht namentlich dadurch zu begründen gesucht, dass die Vorrede ja auch in der griechischen Uebersetzung fehle (I, 99). Er hat völlig übersehen, dass die ersten Sätze des §. 1 der griechischen

¹⁾ Die Stelle ist cap. 2 (bei Langlois II, 259 ff.); man achte namentlich auf die Worte p. 260: „Si donc les gens avides de richesses“, etc.

Uebersetzung eine anfangs ziemlich treue, dann immer rascher und kürzer über den Wortschwall des Originals hinweggleitende Paraphrase des ersten Drittels der armenischen Vorrede enthalten, in welchem der Vergleich des Geschichtsforschers mit dem Kaufmann, der über das Meer fährt, um Schätze zu erwerben, todt gebetzt wird. Während aber dann im Urtexte dieser Vergleich noch des Breiteren begründet, die Schätze, die der Kaufmann heimbringt, mit denen, die das Buch des Verfassers biete, in Parallele gebracht werden und am Schluss noch eine Inhaltsangabe des Buches steht, bricht der griechische Bearbeiter kurz ab und eilt, die letzten zwei Drittel der Vorrede einfach streichend, mit den Worten „*αὐτὸ κατὰ πύλας πραγμάτων εισελθόν, βιάσθω τῇ λόγῳ ἐπὶ τὰ τῶν Ἀρμενίων πράγματα*“ zur Sache. Es liegt demnach nichts Anderes als eine jener schon besprochenen Kürzungen vor, durch welche der griechische Uebersetzer hier, wie anderwärts, seinen guten Geschmack bekundet hat, und wir werden im Folgenden von der Auskunft, welche die Vorrede über den Verfasser des Buches gibt, unbedenklich wie von etwas Gebrauch machen, das mit dem Inhalte der Geschichtserzählung auf völlig gleicher Linie steht.

Der Verfasser nennt sich Agathangelos, gehörig aus Rom, erfahren in der Wissenschaft der Römer und Griechen und kundig der Schnellschreibekunst (p. 206 = 15); verfasst hat er sein Buch im Auftrage des Königs Trdat, er schreibt nicht auf Grund alter Sagen, sondern als Augen- und Ohrenzeuge: beides versichert er wiederholt (p. 206 = 15; §. 172 p. 198 = 857 und p. 207 = 18; §. 173 p. 199 = 658). Angesichts dieser Angaben erklärte Papenbroch (Acta SS. I. 1. pag. 309) das Ganze für ein betrügerisches Machwerk; seine Nachfolger aber meinten, sich dabei nicht beruhigen zu können, und Stilling ist auf die, jüngst von Langlois (I, 100. 122) wiederaufgewärmte, Hypothese verfallen, es sei aus im schlimmsten Falle die Uebersetzung einer älteren verlorenen Schrift erhalten, deren Verfasser wirklich Augenzeuge der von ihm berichteten Begebenheiten gewesen sei. Es ist dies eine unwillkürliche Concession an die nationale Auffassung, welche in traditioneller Weise in Agathangelos den Historiker sieht, der an der Spitze der armenischen Literatur steht. Wer aber auch nur einen oberflächlichen Blick in die Schrift wirft, wird in der unglaublichen Lebenszähigkeit der gemarterten Heiligen, in den hü und herlaufenden Tachygraphen, welche die Worte der Heiligen nachschreiben ¹⁾, in der Nonne königlicher Herkunft, die, um sich den Liebesanträgen eines Tyrannen zu entziehen, mit grossem Gefolge durch die weite Welt zieht, in der Geschmacklosigkeit, den hässlichen König in Gestalt eines wilden Schweines inmitten seiner Unterthanen die

1) §. 45 p. 51 (65); §. 76 p. 84 (134).

Predigt des Heiligen anhören zu lassen, in der Masslosigkeit, welche in den Zahlenangaben der Bekehrten herrscht, wird, sage ich, hier überall die wohlbekannten, stereotypen Züge der älteren Heiligenlegenden wiedererkennen. Der Titel des griechischen Textes „das Martyrium des h. Gregor“ trifft also in seiner Schlichtheit das Wesen der Sache ungleich besser, als die harmonische Ueberschrift „Geschichte des grossen Trdat und der Predigt des h. Gregor des Erleuchteten“. Sieht man in dem Buche eben nichts als eine Heiligenlegende, so erklärt sich die Einkleidung von selbst: Augenzeuge muss der Verfasser gewesen sein, damit seine Berichte als auf das Beste bezeugt erscheinen; im Auftrage des betheiligten Königs muss er sie geschrieben haben, damit sie einen urkundlichen Charakter erhalten: *razypisegog* muss er gewesen sein, weil es nur einem solchen möglich war, dem frommen Redekusse der Heiligen zu folgen; römische Herkunft und Erfahrung in römischer und griechischer Wissenschaft wird ihm beigelegt, weil dies seine Fähigkeit, richtig zu berichten, in erhöhtem Masse zu verbürgen geeignet war; endlich Agthangelos wird er genannt, weil er die „gute Botschaft“ von der Einführung des Christenthums in Armenien bringt. Auch diese Art Einkleidung ist etwas für die älteren Heiligenlegenden Charakteristisches: Agthangelos, der Secretär des Königs Trdat, ist genau so authentisch wie Pasikras, der Knappe des h. Georg, und unzählige andere Autoren, deren Namen an der Spitze der Heiligengeschichten stehen. Wir haben es einfach mit einer üblichen schriftstellerischen Form zu thun, die kaum ernsthafter zu nehmen ist, als das bekannte lateinische Buch, auf das sich mittelalterliche Dichter mit Vorliebe berufen; von einem Betrug kann im Grunde kaum die Rede sein. Agthangelos hat sich so wenig Mühe gegeben, die angenehmen Maske festzuhalten, dass er schon auf der folgenden Seite, nachdem er jene Auskunft über seine Person gegeben, von den „geschriebenen Urkunden seiner Heimath“ redet, die er über die Predigt des Evangeliums in Armenien zu Rathe gezogen habe (p. 207 f. — 20), und hat schwerlich erwartet, dass ein in römischer und griechischer Wissenschaft erfahrener Zeitalter ihn beim Worte nehmen würde. Es versteht sich eigentlich von selbst, dass bei der Untersuchung über den wahren Ursprung des Agthangelos von jener durchsichtigen Einkleidung vollkommen abgesehen werden muss.

Der Verfasser war kein Römer, sondern ein Armenier; erwiesen wird dies dadurch, dass ihm überall, wo seine Erzählung sich auf armenischem Boden bewegt, eine gute Localkunde zu Gebote steht, dass dagegen seine Schilderungen fabelhaft oder verschwommen werden, so oft er sich über Armenien hinauswagt. Er war nicht königlicher Secretär, sondern Geistlicher, wie der erbauliche Charakter der ganzen Schrift genügend bekundet, die besonders im Anfang eingeflochtenen Schilderungen der Kämpfe, welche Khosrov und Trdat anzufechten hatten, auf die in der Vor-

rede des Apokangelos (p. 206 = 16) besonders aufmerksam gemacht wird, haben nur den Zweck, neben den langen den Heiligen in den Mund gelegten Predigten etwas Abwechslung in die Erzählung zu bringen und durch sie in den Kreisen des kriegerischen armenischen Adels, als hierbei vorzugsweise als Leser in das Auge gefasst sind, das Interesse auch für den übrigen Inhalt des Werks rege zu machen. Nicht minder verräth der hierarchische Ton, der in grossen Partien desselben angeschlagen wird, den Priester. Der Verfasser war kein Zeitgenosse, vielmehr der Zwischenraum, der ihn von den erzählten Begebenheiten trennt, sehr erheblich. Dies folgt schon aus der Benennung Patriarch (hajrapet) für den Katholikos von Armenien, die das armenische Original allerdings nur Ein Mal (p. 207 = 13)¹⁾ und nicht, wie der griechische Uebersetzer sich das sehr häufig erlaubt hat, als eigentlichen Amstittel gebraucht, und die zweimal (§. 152 p. 139 = 642; §. 165 p. 191 = 646) mit „Erzbischof“ wechelt; immerhin halte ich es für unmöglich, dass diese Bezeichnungen selbst als uneigentliche Jemand vor der Loslösung des armenischen Katholikats vom Stuhle von Cherson (378) in den Sinn gekommen sein sollten²⁾. Eine Grenze nach unten liegt in den Worten, welche §. 30 p. 34 (60) dem Gregor in den Mund gelegt worden: „am Tage des Auserwählens, einem Tage ohne Grenzen, ohne Zeit und ohne Zahl, welches ist der Anfang des 7. Zeitalters; an welchem Er ausruhen macht alle seine treuen Diener.“ Es war nämlich die Ansicht der älteren Kirche, dass der jetzigen Welt 6000 Jahre zugemessen seien und nach Ablauf derselben das tausendjährige Reich eintreten werde. Diese Ansicht modificirte sich selbstverständlich, nachdem die Erwartung nicht erfüllt worden war, und damit wird es zusammenhängen, dass der griechische Uebersetzer der Stelle eine ganz veränderte Fassung gegeben hat³⁾. Nach der Weltära, welche der in Armenien damals gebräuchliche sogenannte 200jährige Cyklus⁴⁾ voraussetzt, würde der

1) Denn §. 161 p. 187 (639), wo die halletische Uebersetzung patriarchat hat, steht im Originale *katholikostsin*.

2) Dagegen lässt sich die Erwähnung von *ortikants* und *gebekants* §. 154 p. 178 (636) nicht zum Beweise dafür verwenden, dass die Stelle erst längere Zeit nach dem J. 423 (in welchem der k. Stempel zuerst auf eine Münze stieg; geschrieben ist: der armenische Text redet nur von Mönchen, „die sich in Höhlen gesammelt und versammelt haben“, und der von Kühnig (p. 392) hervorgehobene Anachronismus fällt lediglich dem griechischen Uebersetzer zur Last.

3) Dem Anfange des 7. Zeitalters ist eine Ausdeutung der Danielischen Jahrwochen und ihres Ablaufs substituirt.

4) Dieser ist eine Verflügerung des von Anatolios 367 aufgestellten 10jährigen Ostercyklus. Dass gerade das Jahr 363, in welchem der selbige Periode abgelaufen waren, von den Armeniern als Epoche ihres 200jährigen Cyklus genommen worden ist, kann nur darin seinen Grund haben, dass damals 11 ganze Osterperioden von je 362 Jahren seit Erschaffung der Welt abgelaufen waren. Dies geschieht das Jahr 5500 v. Chr. als erstes der Welt, was

Anbruch des 7. Jahrtausends im Jahre 561 erfolgt sein, hätte also Agathangelos nach diesem Jahre geschrieben, so würde er kaum in dieser Weise das tausendjährige Reich und das 7. Weltalter einander gleichgesetzt haben. Ferner kann man Stilling (p. 311) darin nur beipflichten, dass sich aus dem Fehlen jeder Andeutung über Umstände und Art des Todes des Heiligen mit ziemlicher Sicherheit folgern lässt, dass dem Verfasser die Auffindung der irdischen Reste Gregor's unter Kaiser Zeno (474—491) noch nicht bekannt gewesen ist. Sichergestellt und näher präcisirt wird diese dem Werke selbst entnommene ungefähre Zeitbestimmung durch unsere Zeugnisse. Einen *terminus ante quem* non ergiebt die Benutzung der um 412 entstandenen armenischen Bibelübersetzung, welcher die citirten Bibelstellen ganz conform sind (vgl. die Mechitaristen zur ital. Uebers. p. X); denn eine nachträgliche Aenderung derselben nach der neuen Uebersetzung würde doch wenig Wahrscheinlichkeit haben. Ein sicherer *terminus post quem* non ist in der Bekanntschaft des Moses von Khornä (zw. 459—481) und des Lazar von Pharbi (nach 486) mit dem Buche des Agathangelos gegeben. Eine genauere Zeitbestimmung wird erst gegeben werden können, wenn die Composition des Werkes untersucht worden sein wird.

Wir haben bei unserer Untersuchung absichtlich eine aus einer Pariser Handschrift des armenischen Agathangelos (ancien fonds, no. 51) veröffentlichte Notiz unberücksichtigt gelassen, die ich um ihrer möglichen Wichtigkeit Willen nach dem nicht ganz klaren Wortlaute wiedergeben will. In dem sie bei Langlois I, 103 steht: „que le texte arménien d'Agathange qui nous est parvenu est une traduction faite sur une version grecque par un écrivain du septième siècle. Ezniq le prêtre, auteur différait du Ezniq de Gogh, qui vivait au cinquième siècle. Ezniq a entrepris, à ce qu'il paraît, sa traduction à l'occasion de la première invention des reliques de saint Hripsime, sous le patriarchat de Gamidas.“ Man wird wohl thun, diese Angabe mit Vorsicht aufzunehmen. Bisher haben die kompetentesten Beurtheiler in dem Stile des armenischen Agathangelos nicht nur keine Spur des Uebersetztseins aus dem Griechischen, sondern gerade die bestimmtesten Beweise der Originalität gefunden. Hat der Verfasser, der sich hinter der Maske des Agathangelos verbirgt, wirklich in der von uns ermittelten Zeit gelebt, so würde die Wahl der griechischen Sprache für eine von einem Armenier für ein armenisches Publicum geschriebene Schrift

nach nur von zwei Jahrhunderten von dem älteren Ansehen des Africanus entfernt. Die Armenier schätzen, wie ich aus dem Stillenlorenigen von Dahnier, *Recherches sur la chronologie Arménienne* I, 47 ff. schliesse, von dem Allen nichts an. Die Sache ist aber für den, der die Dinge im Zusammenhang der Gesamtentwicklung der östlichen Chronologie bei den orientalischen Christen betrachtet, klar genug.

schlechtlich unbegreiflich sein. Wer aber den Agathangelos für das hielt, wofür er selbst sich ausgegeben hat, der musste, da er in diesem Falle etwa 75 Jahre vor der Einführung des armenischen Alphabets geschrieben haben müsste, eine Abkassung seiner Schrift in syrischer oder griechischer Sprache, und zwar, da Agathangelos ein Römer sein will, in griechischer, mit Nothwendigkeit annehmen. Laruten nun die Armenier einen griechischen Text desselben Buches kennen, so lag ihnen die Annahme ungemein nahe, dieser Text sei das Original, ihr eigner eine Uebersetzung. Indem die Notiz enthält zu positiv lautende Daten, als dass sie sich hieraus allein erklären liesse: ich denke, ihr Verfasser hat Kunde von einer verwandten schriftstellerischen Leistung des Priesters Eznik gehabt und diese Kunde missverstanden. Erwägt man, dass Eznik um das Jahr 618 gebüht haben soll, also auf ihn das, was oben über Zeit und Nationalität des griechischen Uebersetzers des Agathangelos ermittelt ward, gut passt, so wird man die Vermuthung vielleicht nicht unwahrscheinlich finden, dass die Notiz der Pariser Handschrift um positive Kunde nicht über den vermeintlichen armenischen Bearbeiter einer griechischen Version des Agathangelosbuchs, sondern über den Urheber der griechischen Uebersetzung des armenischen Originals bewahrt hat.

Agathangelos ist kein Meister der Darstellung, sein Stil ist breit und reich an Wiederholungen; man vergleiche die hierfür charakteristische Stelle §. 69 f. p. 76 ff. (123 ff.). Besonders häufig sind diese Wiederholungen, wenn die Erzählung durch eine Einschaltung unterbrochen worden ist und der Faden wieder aufgenommen wird; und zwar erfolgt die Wiederholung dann meistens mit ähnlichen Worten wie die an der ersten Stelle gebrauchten, und Einschaltung sowohl als Wiederholung so, dass der Leser glauben muss, es handle sich beidermal um etwas Neues, wodurch die Erzählung einfach weiter geführt werde. §. 22 p. 103 (164) war erzählt worden, wie der König und die übrigen Besessenen dem aus dem Verlies kommenden Gregor entgegenlitten, dann war §. 94 p. 195 (167) der Beginn der Predigt Gregor's gegeben und §. 109 p. 121 (541) ausdrücklich bemerkt worden, der König habe sich von Stund' an nicht von Gregor getrennt. Plötzlich heisst es nun §. 110 p. 124 (545), der König habe sich unter den wilden Thieren im Busche herumgetrieben, und als Gregor aus dem Verliese kam, seien ihm alle Besessenen, und unter ihnen auch der König, entgegengeläufen, da habe Gregor ihnen von Gott wenigstens in so weit Hülfe erbeten, dass sie im Stande waren, seine Predigt zu hören. Augenscheinlich bemerkte der Verfasser erst jetzt, wo er den König zu Gregor reden liess, dass er einen wichtigen Umstand, nämlich die Wiederverlangung des Verstandes und menschlicher Ruhe von Seite der Besessenen, zu erzählen vergessen hatte, und holte den betreffenden Abschnitt so, wie er in der Quelle stand, nach. Der ganze §. 110 ist also eine Einschaltung, die eigentlich

in Plinquamperfekt hätte gesetzt werden sollen; die Wiederaufnahme der Erzählung geschieht zu Anfang von §. 111 durch Wiederholung derselben Notiz über die Ebergestalt des Königs, bei welcher sie vorher abgebrochen worden war. In gleicher Weise richtet Gregor nicht weniger als dreimal die Aufforderung zum Bau von Capellen der Märtyrinnen an die Gemeinde (§. 108 p. 121 = 540. §. 111 p. 125 = 547. §. 121 p. 136 = 564), weil der Erzähler sich das erste Mal durch den Bericht über geistliche Übungen, das zweite Mal durch die Beschreibung der Vision Gregor's unterbrochen hatte. Nicht minder wird dreimal erzählt, dass Gregor sich in die Einsamkeit und Einöden zurückgezogen habe, dreimal, dass er von da aus von Zeit zu Zeit zu einem Besuche der Gemeinde gekommen und wieder gegangen sei (§§. 153 — 158 p. 179 — 184 = 627 — 634); immer wieder hatte sich nämlich der Verfasser durch theologische Excurse unterbrochen. Besonders gern kommt er auf die Schilderung des Zustandes des in einen Eber verwandelten Königs zurück (§. 89 p. 100 = 160; §. 109 p. 123 = 544; §. 123 p. 140 = 569), offenbar, weil dies ein populäres Thema war. Solche Wiederholungen etwa aus nachlässiger Benutzung mehrerer ähnlicher Quellen nebeneinander zu erklären, würde, wie leicht einzusehen ist, nicht angehen; wohl aber geben sie der Quellenforschung eine werthvolle Handhabe, in so fern sie uns auf Einschaltungen aufmerksam machen, die der Verfasser vorgenommen hat, sei es aus einer und derselben, sei es aus anderer Quelle.

Nicht aber in die Kategorie dieser Wiederholungen gehört das doppelte Edikt des Trdat §. 57 p. 62 (102) und §. 57 p. 65 (106): von ihnen fordert das erste auf, die Verächter der Götter anzugehen, das zweite nennt direkt die Christen, im Uebrigen ist der Inhalt der gleiche. Für das eine ist neben dem anderen kein Raum, sie müssen aus verschiedenen Quellen sein. Während das zweite farblos gehalten ist, ruft das erste im Eingange die Götter Aramazd, Anahit und Vahagn an und berührt sich dadurch mit einer Reihe durch das ganze Buch sich hindurchziehender Nachrichten über Gregor's Missionsthätigkeit, die sich durch den Reichthum ihrer Mittheilungen über armenische Mythologie auszeichnen. Demselben Kreise gehört auch der in den vorübergehenden Partien gegebene Bericht über das Martyrium des Gregor wenigstens theilweise an, wie aus der Färbung des Eingangs §. 21 p. 28 (43) hervorgeht. Getrennt sind beide Edikte durch einen Satz, der kurz das, was schon ganz oben §. 35 p. 46 (99) gesagt worden war, dass nämlich Trdat während seiner ganzen Regierungszeit Krieg wider die Perser geführt habe, recapituliert und nur noch ausdrücklich darauf hinweist, das habe Trdat während aller der 13 Jahre gethan, die Gregor im Verliess zubrachte. Es ist ersichtlich, dass hiermit die parallel laufende Geschichte des heidnischen Trdat und des h. Gregor, welche im ganzen ersten Theile des Buches durchgeführt

ist, ihren Abschluss erhält. Also ist hier die Commissur, mit dem zweiten Edikt hebt eine neue Quelle an. Noch zwingender für die Annahme verschiedener Quellen sind mehrfache unlösbare Widersprüche in der Erzählung. Im ersten Theile derselben wird drei Mal gemeldet, dass Gregor im Verliesse von Artashat 18 Jahre zugebracht habe (§. 64 p. 60 = 99; §. 66 p. 61 = 101; §. 67 p. 66 = 85). Später aber heisst es, und zwar ebenfalls an drei Stellen, es seien 15 Jahre gewesen (§. 90 p. 101 = 162; §. 96 p. 107 = 172; §. 101 p. 112 = 180). die letzteren sind aus dem Abschnitte, der die Translation der h. Rhipsime und ihrer Gefährtinnen und die damit untrennbar verbundene Predigt des h. Gregor erzählt. Dieser Theil ist folglich aus einer anderen Quelle geflossen als der erste. Ein weiterer Widerspruch findet sich §. 127 p. 144 f. (677), wo es, nachdem die Vollendung des Capellenbau's berichtet worden, heisst: „und alle die zahlreich versammelten Menschen wurden ein jeder geheilt, die aussätzigen, die gelähmten, die erstarrten, die wassersüchtigen, die besessenen, die verkrüppelten, die hinkenden.“ Vorher war immer nur von Besessenen die Rede gewesen, und §. 89 p. 101 (161) war eingehend erzählt worden, wie der böse Geist in die Einwohner von Vahschapat gefahren sei und sie rasen gemacht habe. In der ganzen Erzählung von der Translation der hh. Rhipsimen¹⁾ spielen diese Besessenen eine grosse Rolle, während hier von ihnen nur ganz beiläufig unter anderen Kranken die Rede ist. Dies weist auf zwei ganz verschiedene Berichte hin. Auf jene Stelle in §. 127 folgt nach wenigen allgemeinen Worten, welche die Bekehrung Armeniens zum Evangelium erwähnen, der schon oben charakterisirte Theil, welcher von der Missionsthätigkeit Gregor's in den einzelnen armenischen Provinzen handelt. Unmittelbar vorher war gemeldet worden, wie der in ein wildes Schwein verwandelte König Trdat seine völlige menschliche Gestalt wiedererlangte. Dieser König in Ebergestalt bildet aber ein Glanzstück der Translation der hh. Rhipsimen, die hierdurch einen passenden Abschluss erhält. Dies führt zu der Annahme, dass hier ein Wechsel der Quelle eingetreten ist und mit den Worten über die Heilung der verschiedenen Kranken in §. 127 eine andere, und zwar die bereits dem ersten Theile des Agathangelos zu Grunde gelegte Quelle anhebt.

Ferner liegt ein grosser Widerspruch darin, dass Gregor §. 158 p. 164 f. (695) sich den Bitten des Königs, bei ihm zu bleiben und ihn auf seinen Reisen zu begleiten, nicht fügt, sondern es vorzieht, unter Fasten und Beten in der Einside zu leben, dann aber §. 165 p. 191 (646) ohne Weiteres den König auf seiner Reise nach Rom begleitet und da, ohne ein Wort darüber zu verlieren,

1) Mit diesem Plural bezeichnen die Armenier die Rhipsime, Gelase und ihre 20 Gefährtinnen; auch wir werden uns denselben im Folgenden der Kürze halber bedienen.

die Nöhlungen des kaiserlichen Hofe entgegensteht. Das ganze Stück, welches den Besuch Königs Trdat bei Constantin dem Grossen enthält, muss aus anderer Quelle stammen als die vorhergehende Erzählung. Ein sicheres äusseres Kriterium der Einschaltung ist, dass diesem Stück ein Satz vorausgeht, welcher besagt, Gregor habe seinen Schüler besucht und in der wahren Lehre bestärkt, und dass nach dem Abschluss des Stücks die Erzählung mit einem Satze desselben Inhalts und fast mit denselben Worten wieder weitergeführt wird. In diesem nicht sehr umfangreichen Stücke nun (§§. 162—168 pp. 189—195 — 642—652, bis zu den Worten „und sie bauten und schmückten noch andere ihrer Kirchen“) wird nicht weniger als dreimal auf das Martyrium und die Translation der hh. Rhipsimen angespielt. Ueber §. 167 p. 194 (650) wird später zu reden Gelegenheit sein. §. 166 p. 193 (649) enthält eine kurze Inhaltsangabe jenes früher gegebenen Stücks, die auch nicht verfehlt den in einen Eher verwandelten König in Erinnerung zu bringen, und an der der Hinweis auf den Ort, an welchem die Märtyrerinnen ruhen, besonders charakteristisch ist: die Beziehung auf den Localcultus der Heiligen in Val'arshapat ist es nämlich, die in jenem früheren Stücke vor allem in den Vordergrund tritt. Endlich die dritte Stelle §. 168 p. 195 (652), mit welcher der Bericht über Trdat's Besuch bei Constantin schliesst, enthält die Notiz, dass Trdat und Gregor nach der Stadt Val'arshapat, wo die Capellen der heiligen Märtyrerinnen, zurückgekehrt seien und die vom Kaiser geschenkten goldenen Kleinode in die Grabsstätte dieser Heiligen gethan hätten. Zu diesen äusseren Zeichen der Zusammengehörigkeit kommt noch ein inneres. Die beiden dem Martyrium und der Translation der hh. Rhipsimen charakteristischen Eigenschaften, die phantastische Färbung und die hierarchische Tendenz, von denen in den die Missionsthätigkeit Gregor's behandelnden Stücken nichts zu spüren ist, finden sich hier wieder. Der Zug des Trdat zum Besuche Constantin's mit einem Gefolge von 70,000 Mann, entspricht ganz der Flucht der hh. Rhipsimen mit 50 Gefährten und Gefährtinnen von Rom quer durch das römische Reich nach Val'arshapat, und in den Ehrenbezeugungen, die Gregor von Constantin dem Grossen erhält, findet der ehrfrankenlose Gehorsam, den der König Trdat beim Capellenbau demselben Gregor geleistet hatte, ein passendes Gegenstück. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass beide Stücke denselben Ursprung haben.

Getrennt sind beide Stücke durch die Schilderung von Gregor's Thätigkeit als Missionär und dann als Katholikos. Auch hier ist nicht Alles aus Einem Gusse. Die Einsetzung von Bischöfen wird zweimal oder, wenn wir die allgemeine Erwähnung §. 161 p. 174 (621) mitrechnen, sogar dreimal erwähnt: §. 164 p. 178 (626) heisst es, aus den bekehrten Kindern heidnischer Priester seien 12 zu Bischöfen ausgewählt worden, die Zahl der Anderen anzugeben, die Bischöfe wurden, sei unmöglich; dagegen hören wir §. 168 p. 194 (654),

die Zahl der von Gregor ernannten Bischöfe habe über 400 betragen, während die Priester, Diaconen, Lectoren und anderen Geistlichen, die er ordinierte, unzählige waren. Wenigstens die letzteren zwei Stellen kann nicht ein und derselbe Originalschreiber geschrieben haben. Beide Stellen unterbrechen den Zusammenhang: an der ersten schliesst sich die Angabe, dass Gregor, um ein gutes Beispiel zu geben, von Zeit zu Zeit mit Mönchen in die Einsamkeit gegangen sei, während seiner Abwesenheit dem Al'bianos die Obhut der Gemeinde überlassend, unmittelbar an die Einführung von Mönchen durch Gregor an; das Einschleusen über die aus den Heiden genommenen Bischöfe knüpft, und zwar zum Theil unter Wiederholung von schon Gesagtem, an die §. 152 p. 176 (622) gegebene Nachricht über die Schulen an, die Trdat auf Gregor's Anrath zur Unterweisung der Kinder der Heidenpriester einrichtete, ist aber nicht motiviert, indem es aus Anlass der Nennung des Al'bianos, des ersten aus den Heiden genommenen Bischofs, über diesen eine Nachricht geben will, und es liegt kein Grund vor, einen Wechsel der Quelle anzunehmen. An der zweiten Stelle geht voraus eine Notiz, dass Gregor sich in die Einsamkeit zurückgezogen habe, es folgt eine andere über die Bitten, mit denen Trdat ihn vergeblich bestimmt habe, am Hofe zu bleiben; beide gehören notwendig zusammen, die dazwischen geschobene Stelle über die Ordinationen Gregor's und über den Bund, den Trdat mit seinen Unterthanen machte, dass sie der reinen Lehre treu bleiben sollten, ist eine rein äusserliche Zuthat, die nur durch ein mechanisches Durcheinanderschieben verschiedener Quellen zu erklären ist. Es gilt, nachdem dies einmal festgestellt worden ist, diese verschiedenen Quellen auch in dem Abschnitte, der zwischen der Translation der hh. Rhipsimen und dem Berichte Trdat's bei Constantin liegt, auseinander zu halten. Die Stelle vom Besuche Gregor's bei seinen Schülern, an deren Wiederholung wir oben den Abschnitt über Trdat's Reise nach Rom als eingeschaltet erkannten, kommt in wenig anderer Fassung noch ein drittes Mal vor: §. 161 p. 187 (639) heisst es, Gregor habe die von ihm bekehrten und unterwiesenen Landschaften besucht und im Glauben gestärkt. Zwischen dieser und der ähnlichen §. 162 p. 189 (642) liegt ein Abschnitt, der in sehr allgemein gehaltenen Ausdrücken die Frömmigkeit des Königs Trdat beschreibt. Schalten wir diesen aus, so schliesst er sich einerseits trefflich an die zuletzt ausgeschaltete Stelle an, an deren Schluss von dem Bunde die Rede ist, den Trdat mit seinem Volke machte, und leitet andererseits passend über zu dem Bericht von den frommen Handlungen Constantin's, deren Ruf den Trdat zu dem Entschlusse trieb, ihn zu besuchen. Spuren derselben Quelle lassen sich auch im Vorhergehenden nachweisen. §. 162 p. 176 (623) wird gemeldet, Gregor sei zuerst auf seinem Gute Erötantak, in der Provinz Ajrarat, in der Stadt Val'arahapat angelangt und habe an dem in der Vision ihm bezeichneten Orte das Gotteshaus aufgebaut: auch sonst

haben er an Stelle der zerstörten Tempel überall Kirchen gegründet und Priester geweiht. Dies Alles kommt ganz unvermittelt; denn im Vorhergehenden war längst von den Massregeln die Rede, welche Gregor nach seiner Rückkehr getroffen, auch aber die Erbauung von Kirchen und die Consecration von Priestern war in §. 131 p. 174 (620) eingehend berichtet worden. Schalten wir auch diese Stelle aus, so gereicht dies nicht nur dem Zusammenhange der Erzählung zum entschiedenen Vortheil, sondern die Endworte der Stelle, welche von der Priesterweihe handeln, führen auch abermals ganz von selbst zu den Anfangsworten der zuerst von uns ausgeschalteten Stelle §. 136 p. 184 (634) hinüber, in denen die Einsetzung der Bischöfe erzählt wird; aber den Anfang der Stelle wird später behandelt werden. Nicht so leicht ist die Ermittlung des Quellenverhältnisses in den Stücken, welche die Wahl Gregor's zum Katholikos, seine Reise nach Caesarea, seine Ordination und seine Rückkehr berichten. Während sich die mit diesen Dingen eng verbundenen Beschreibungen der Zerstörung der Tempel von Azthilhat und von Bagowan durch ihre reichen mythologischen Mittheilungen und gute Localfarbung sofort als zu der Quelle gehörig ankündigen, welche Gregor's Missionsthätigkeit in den armenischen Provinzen schuldert, so verräth hingegen der wiederholte Hinweis auf das Martyrium der hh. Rhipsimen und auf die damit zusammenhängende Verwandlung des Tredat in einen Eber in den Briefen an und von Leontius (§. 137 p. 187 = 634 und §. 145 p. 167 = 610) und die hierarchisch angewandte Schilderung des Gepräuges, mit welchem der Heilige gen Caesarea zog, und der Ehren, die ihm da erwiesen wurden, nicht minder bestimmt eine andere Quelle, deren Identität mit der uns bereits bekannten, welche die Predigt Gregor's mit der Translation der hh. Rhipsimen in Verbindung brachte, nunmehr ausser Zweifel gesetzt wird. Von der Zerstörung der Tempel lässt sich die Einführung des Cultus der Reliquien Johannes des Täufers und des Märtyrers Athanagenes nicht trennen, der Schluss also von den Worten an „Und er gebot, dass das Gedächtniss der Heiligen, die er mitgebracht hatte, festlich begangen würde, u. s. w.“ (§. 150 p. 173 = 619) gehört der bessern Quelle an. Vorher ist von der Taufe des Königs und der grossen Masse seiner Unterthanen die Rede, zu der sie sich auf Gregor's Befehl durch 1 Monat Fasten und Beten vorbereiten, während er selbst mit den von Caesarea mitgebrachten Mönchen den gewohnten geistlichen Uebungen oblag. Nachdem dies erwähnt worden, heisst es §. 149 p. 172 (616), er habe an dem Orte eine Kirche gebaut und in derselben die mitgebrachten Reliquien deponiert, und dergleichen habe er im ganzen Lande Kirchen errichtet und Priester geweiht. Dann erst wird mit den Worten „Und als die Tage der Fasten abgelaufen waren“ zur Erzählung der Taufe übergegangen. Diese den Zusammenhang hier ganz unpassend unterbrechende Stelle muss ihrem Inhalte nach der bessern Quelle angehören, und

ihre Ende schliesst sich auch ganz passend an den Anfang des nächsten Stückes an, welches wir ihr so eben zugewiesen hatten. Die Umgebungen dagegen, in denen der mit einem Wunder verbundene Taufakt beschrieben wird, müssen der andern Quelle angehören, die wir der Kürze halber als die priesterliche bezeichnen wollen, und der Inhalt des zuletzt für sie ermittelten Stückes schliesst sich schicklich an die Beendigung des Taufaktes an. In den auf die bessere Quelle zurückgeführten Stellen wird auf den Flecken hingewiesen, in welchem das Fest der hl. Johannes und Athanagenes gefeiert werden sollte. Folglich stimmt im Vorhergehenden (§. 144 p. 166 = 608) die zweimalige Erwähnung des Fleckens Bagowan „der in parthischer (d. i. armenischer) Sprache Ditsawan ¹⁾ heisst“, ebendavor; es lässt sich dies auch von anderer Seite her durch die Parallelstelle §. 134 p. 163 (590) erweisen, an welcher mitten im Zusammenhange der Missionstätigkeit Gregor's der Stadt gedacht wird, „welche in der Sprache der Parther Bagajarisch genannt wird.“ Die beiden Nennungen jenes Fleckens sind getrennt durch die Angabe, Gregor habe alle Landschaften durchzogen, um sie mit Kirchen und Priestern zu versehen und zu taufen, eine Angabe, die hier nothwendig in den Zusammenhang gehört, weil sie den Grund des langen Wartens des Königs angibt. Eine Notiz ganz desselben Inhalts ist aber vorhergegangen, unmittelbar vor der Nachricht, dass König Trdat mit dem ganzen Hofe, der Königin Ashkhen und seiner Schwester Khosrovidakht von Val'arshapat aufgebrochen sei, um dem h. Gregor entgegen zu gehen. Sowohl die Verdopplung, als der Inhalt dieser Nachricht führt auf eine zweite, die priesterliche Quelle; denn nur in dieser, nie in der besseren Quelle werden die beiden königlichen Frauen erwähnt. Eine fernere Verdopplung liegt aber auch in den Worten, Gregor sei mit den ihn begleitenden Dienern des Evangelium's am Fusse des Berges Npat eingetroffen; da dies nur ein andrer Ausdruck für das unmittelbar vorher erwähnte Eintreffen im Flecken Ditsawan ist, so muss an den Bericht der besseren Quelle eine Parallelstelle der priesterlichen angefügt worden sein. Beide Quellen, die hier sehr durcheinandergeschoben sind, haben also das Wiedersagen zwischen Gregor und dem Könige in ähnlicher Weise erzählt. Aber auch die Taufe muss die bessere Quelle enthalten haben, da die Einsetzung des Festes Johannes des Täufers am Neujahrstage offenbar mit derselben in Verbindung steht. Eine Vergleichung führt uns darauf, dass der Monat, welchen der König in der bessern Quelle auf Gregor wartet, für identisch zu halten ist mit dem Monate der Vorbereitung in der priesterlichen, und dass die auf die zweite Notiz vom Eintreffen Gregor's folgende „jubelnde Rückkehr“ vom Euphrat in den Flecken nach der Begegnung des Königs mit dem

1) An der ersten Stelle Ditsawan.

Katholikos identisch ist mit der in der priesterlichen Quelle stark hervorgehobenen „jubelnden Rückkehr“ von der Taufe im Euphrat: die Worte „Gregor erfüllte Alle mit der Gnade des Evangelium's Christi“, welche dort vorangehen, wird man geradezu als Hinweis auf die Taufe ansehen dürfen, deren genauere Beschreibung aus harmonischen Rücksichten unterdrückt worden ist. Was auf dieses aus beiden Quellen zusammengesetzte Mosaik folgt, gehört der priesterlichen, was vorausgeht, der besseren Quelle an. Hier ziehen weisse Mantliere den Wagen, der die Reliquien der Heiligen trägt (§. 142 p. 163 = 604); wenn vorher (§. 139 p. 159 = 598) Gregor selbst auf einem von weissen Mantliern gezogenen Wagen fährt, so ist die Verwandtschaft der Nachrichten unverkennbar, aber es ist daraus eher auf Verschiedenheit als auf Gleichheit der Quellen zu schliessen. Auch die Bezeichnung der Stadt Casarea, „welche in haikanischer Sprache Majach heisst“, §. 136 p. 156 (594), verräth einen andern Sprachgebrauch als den der besseren Quelle, welcher oben der Ausdruck „parthische Sprache“ als eigenthümlich nachgewiesen war. Noch bestimmter weist die sich durch den eigentlichen Reisebericht durchziehende hierarchische Tendenz auf die priesterliche Quelle hin. Auch der Bericht über den Besuch Gregor's in Sebaste und die von dort mitgenommenen Mönche (§. 140 p. 161 = 601) gehört dieser an; denn von diesen ausländischen Mönchen ist zweimal an Stellen die Rede, welche wir der priesterlichen Quelle vindicieren mussten, im übrigen Buche werden erst später Mönche erwähnt, ohne dass etwas über ihre Herkunft gesagt wäre. Auch die danebenstehende Erwähnung der gnadenbringenden Reliquien darf uns nicht irren machen, die allerdings in der besseren Quelle eine so grosse Rolle spielen: es ist wohl zu beachten, dass sie da, wo sie in ihr entlehnten Stücken zuerst vorkommen, so erwähnt werden, als sei ihrer vorher noch nicht gedacht worden (§. 142 p. 163 = 604). Wir stehen also nicht an, den Bericht über die Designierung Gregor's zum Katholikos, seine Reise nach Casarea und seine Rückkehr bis zur Wiederbetretung armenischen Bodens in seinem ganzen Umfange auf die priesterliche Quelle zurückzuführen. In den vorübergehenden Abschnitten, welche Gregor's Missionsthätigkeit in den armenischen Provinzen berichten, wird der Fluss der Erzählung merklich unterbrochen durch ein Stück, in welchem hervorgehoben wird, Gregor habe an allen Orten nur die Ummanerung der künftigen Gotteshäuser aufgeführt und das Kreuz aufgespflanzt, aber weder den Grundstein der Kirchen gelegt noch Altäre errichtet: denn noch habe er die Ehre des Priesterthums nicht gehabt (§. 131 p. 149 = 584); darauf schliesst sich die Notiz, dass Gregor den König Trdat mit seiner Familie und das ganze Haus der Arshakanier im christlichen Glauben unterwiesen habe. Jene Gesetzesgenauigkeit entspricht genau dem Verfahren, welches die Translation der hh. Reliquien den Gregor einhalten lässt: er weigert sich, das von den Grossen dar-

gebrachte kostbare Geräthe dem Dienste der Heiligen zu weihen, und befiehlt es zu verwahren, „bis sie einen Hohenpriester haben würden, der die Sachen dann zum Dienste des Altars heiligte“ (§. 123 p. 189 = 569). Scheiden wir die Stelle als aus der priesterlichen Quelle eingefügt aus, so leitet in dieser der Hinweis auf die noch fehlende Ordination passend über auf die Erzählung von Gregor's Erhebung zum Katholikos, und die Schlussworte über die Unterweisung des königlichen Hauses im Christenthum schliessen sich auf das Engste an den Satz an, welcher der Wahlgeschichte unmittelbar vorausgeht, in welchem es heisst, dass Gregor darauf den Hof und die Grossen im Glauben unterwiesen habe (§. 134 p. 194 = 590). Es ist uns somit gelungen, auch für die ganze Partie zwischen der Translation der hh. Rhipsimen und dem Besuche Trdat's bei Constantin die priesterliche Quelle, der diese beiden Abschnitte eigenthümlich sind, durch Auscheidung in ihrem Wortlaute wieder herzustellen und dadurch auch die Provenienz des Restes zu sichern.

Das früheste von uns bisher dieser Quelle zugewiesene Stück ist das zweite der von König Trdat gegen die Christen erlassenen Edikte. Dieses beruht durch seinen Inhalt auf die Geschichte der hh. Rhipsimen vor, zugleich aber schliesst es auch die Leidensgeschichte des h. Gregor ab, auf die ausdrücklich hingedeutet ist. Die Annahme ist also kaum abzulehnen, dass diese Quelle, welche mit der Translation der hh. Rhipsimen die Predigt Gregor's eng verknüpft hat und die Vorgeschichte desselben durchweg voraussetzt, auch das Martyrium des h. Gregor am Hofe des Trdat mit enthalten hat. Eine Bestätigung dieser Annahme gewährt das Folgende. Die andere Quelle über Gregor's Leben, welche sich durch ihre Kunde der armenischen Mythologie auszeichnet, ist durchweg so sachlich gehalten, dass es schwer fällt zu glauben, dass die wüsten Martern des h. Gregor, welche mitten in der aus ihr geflossenen Erzählung des ersten Theils stehen, ihr wirklich ursprünglich eigen sind. Dieser a priori berechnete Zweifel wird durch eine genaue Untersuchung des Anfangs und des Endes des betreffenden Stückes völlig bestätigt. Die ersten Ansprachen des Königs an Gregor (§. 22 p. 25 = 47, §. 28 p. 31 = 56) sind nicht nur der Sachlage angemessen, sondern tragen auch durch den wiederholten Hinweis auf Namen, solenne Beiwörter und Eigenschaften der armenischen Götter den Stempel jener guten Quelle; und indem der h. Gregor antwortet, es habe vielleicht einmal eine Frau Namens Anahit gegeben, die durch allerlei Spukgebilde die Menschen verleitet habe, ihr Tempel und Bildsäulen zu errichten (§. 24 p. 28 = 50), dann, dass die Verehrung der Götzeubilder zuerst durch den Eigennutz der Bildhauer aufgekommen sei, spricht er Ansichten aus, die durchaus der Auffassung der älteren Kirche entsprechen. Hiervon stechen alle folgenden Wechselreden, die einen ganz farblosen Charakter tragen, stark ab. Gregor's Reden arten immer

mehr in Predigten aus, der König beantwortet sie eigentlich nur noch durch Anordnen neuer Martern. Ueberraschend kommt dann §. 54 p. 59 (97) die Wendung, der König sei noch unschlüssig gewesen, ob er den Märtyrer durch freundlichen Zureden umstimmen oder durch neue Martern aufreiben sollte, als ihm angezeigt worden, dass Gregor der Sohn des Königsmörders Anak sei, und da habe er ihn ohne Weiteres in den Verlies von Artashat werfen lassen, dass er darin umkame. Diese sehr post festum sich einstellende Absicht freundlichen Zuredens, sowie die darauf folgende prompte Justiz macht hier, wo so eben in Martern Alles geleistet worden war, was nur die Erfindungsgabe eines Perserkönigs oder eines Möches zu leisten im Stande ist, einen geradezu erhebenden Eindruck. Der Anstoss fällt weg, wenn man annimmt, dass in der Quelle nur etwa die erste Marter erzählt war, dass dagegen der ganze Bericht über die vielen durch Predigten unterbrochenen Martern, wahrscheinlich schon von den Worten an „In deiner Annäherung hast du uns beschimpft“ (§. 28 p. 81 = 57), eine Interpolation ist. Und zwar bekunden die Stenographen, welche hier (§. 45 p. 51^r = 86) alle Worte Gregor's nachschreiben und dem Könige überbringen, und später (§. 75 p. 84 = 136) dasselbe mit den Reden der Rhipsime thuo, eine so starke Familienähnlichkeit, dass man nicht umhin kann, beide Mal eine und dieselbe Quelle anzunehmen.

Ein greller Widerspruch des Agathangelos mit sich selbst bleibt noch zu besprechen übrig: nach §§. 83 f. pp. 94 f. (152), §. 125 p. 141 (571) und §. 126 p. 143 (573) erlitten (abgesehen von der h. Gaiane mit ihren 2 Genossinnen) mit der h. Rhipsime zugleich nordöstlich vor der Stadt Val'arahapat 32 Jungfrauen den Märtyrertod, und ausserdem noch Eine in dem nördlich gelegenen Weinbergskeller, aus welchem sie Krankheitshalber nicht mit den Gefährtinnen zugleich hatte fliehen können: dagegen schaut Gregor in der Vision §. 154 p. 127 (551) drei blutrothe Grundpfiler, einen an der Stelle, wo die h. Gaiane mit zwei, einen andern da, wo die h. Rhipsime mit 33¹⁾ Begleiterinnen gemartert worden war, einen dritten an der Stätte des Weinbergskellers, und noch deutlicher heisst es §. 121 p. 137 (566), es seien drei Capellen erbaut worden, eine im Nordosten der Stadt, wo Rhipsime mit 33, eine zweite im Süden der Stadt, wo ihre Lehrerin Gaiane mit 2 Begleiterinnen den Märtyrertod erlitten, die dritte in der Nähe des Kellers, in dem Weinberge, wo die Wohnung der Jungfrauen gewesen war. Wahrscheinlich liegt nicht eine verschiedene Uebersetzung, sondern nur eine ungenaue Relation derselben Uebersetzung vor: man hatte sich gewöhnt, ohne sich um die Ver-

1) In der italienischen Uebersetzung steht in Folge eines Versehens von le trenta compagne; der armenische Text hat wie der griechische die richtige Zahl 33.

scheidenheit des Ortes zu kümmern, die an einem und demselben Tage gemarteten Jungfrauen als „Rhipaim und ihre 32 Gefährtinnen“ zusammenzufassen (§. 88 p. 99 = 159), und der Grund, warum auch der Weinbergkeller eine Stätte der Verehrung wurde, war verdunkelt worden. Immerhin aber kann der erste Verfasser nicht beide Versionen neben einander gegeben haben. Was nun die Apokalypse des h. Gregor betrifft, der die Anführung in §. 114 angehört, so hebt sich diese schon von selbst von ihren Umgebungen ab: Visionen, die dazu dienen, die verborgenen Gräber von Märtyrern zu enthüllen, sind in den Heiligengeschichten nichts Seltenes, hier aber, wo nichts zu enthüllen ist, vielmehr die Urheber des Martyrium's selbst es sind, denen Gregor die Vision erzählt, ist diese völlig überflüssig, aus einer mechanischen Nachahmung älterer Heiligengeschichten hervorgegangen; überdies ist es dem Urheber dieser Apokalypse vorwiegend um die Verkerrlichung der Kirche von Val'arshapat und um Betrachtungen über die Zeitergebnisse zu thun, die Ankündigung an die Geschichte der Märtyrerinnen ist nur eine sehr lose. Es liegt also genügender Grund vor, diese Apokalypse dem ursprünglichen Verfasser des Martyrium's und der Translation der hh Rhipaimen abzusprechen. Was die andere Stelle betrifft, an der 33 statt 32 Genossinnen der Rhipaim genannt worden, so ist es unthunlich, zwischen §. 121 und §. 125, wo wieder zu der früheren Zahl 32 zurückgekehrt wird, einen eigentlichen Quellenwechsel anzunehmen; aber eine nähere Betrachtung dieses ganzen Stücks lehrt, dass der zwischen dem Bau der Kapellen und dem Ausbau der Grabstätte der Heiligen gemachte Unterschied zu künstlich ist, um für ursprünglich gelten zu können: scheidet man die Stelle, in der des Baues der Kapellen und ihrer Ausschmückung gedacht wird, als eine Interpolation aus, so schliesst sich die folgenden Worte „Und er gebot, dass man für jede von ihnen einen Sarg von Taubenholz mache“ (§. 122 p. 133 = 566), gut an an die vorausgegangenen „So arbeiteten sie allesamt voll Glauben und Furcht, auf dass Niemand zurückbliebe, der nicht der heilsamen Gnade theilhaftig würde“ (§. 121 p. 137 = 565). Auf die Apokalypse wird später noch zweimal Bezug genommen. §. 126 p. 143 (574) heisst es, Alles sei der Vision gemäss ausgeführt worden, Gregor habe auf den Ruhestätten der Märtyrerinnen das Zeichen des Kreuzes aufgerichtet, darauf sei der in der Vision bezeichnete Platz der Kirche von Val'arshapat mit Mauern umgeben und dort ebenfalls das Kreuz aufgestellt worden. Auch diese Stelle kann ohne Schaden für den Zusammenhang wegfallen; der Anfang des Einschubs schliesst sich an den Schluss der vorigen Interpolation an. §. 152 p. 176 (623) enthält dann den wirklichen Bau der Kirche und die Aufrihtung ihres Altars durch Gregor nach seiner Rückkehr von Cäsarea; auch hier ist der Zusammenhang der Stelle mit ihren Umgebungen ein ziemlich lockerer, und der Annahme einer Interpolation steht nichts im Wege. Es ist also

festgestellt, dass ausser der Vision auch die Ausführung der in ihr dem h. Gregor gegebenen Weisungen erzählt war. Die letzte Stelle enthält eine Recapitulation, also einen passenden Abschluss; indess beschränkt sich diese Recapitulation nicht auf die Vision und ihre Ausführung, sondern nimmt auf die gesammten vorausgegangenen Begebenheiten Bezug. Andererseits ist die ganze auf die Apokalypse folgende Erzählung so eingerichtet, dass die Stelle in §. 121 neben ihr bestehen kann. Die Schilderung der Vision und ihrer Ausführung kann also nicht wohl jemals ein selbstständiges Ganzes für sich gebildet haben. Hiernus ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser der Apokalypse des h. Gregor mit dem letzten Bearbeiter des Agathangelosbuchs identisch ist.

In einem eigenthümlichen Verhältnisse steht das Buch des Agathangelos zu Koriun's Lebensbeschreibung des h. Mesrôb. Die Beschreibung der Einführung des Christenthums in Artaschat und Thordan durch Gregor bei Agath. §. 130 p. 148 (581) und §. 132 p. 151 (586) hat die grösste Ähnlichkeit mit der von Koriun (bei Langlois II p. 9) erzählten Bekehrung der Helden des Landes Gollun durch Mesrôb; hier wie dort entweichen die Dämonen unter verschiedenen Gestalten und schreiend, bei Agathangelos in den Kankasas und nach Chaldien (Khal'ich), bei Koriun nach Medien. Doch liess sich dies aus einer der ganzen Zeit gemeinsamen Auffassung erklären; ganz anders eng ist die Verwandtschaft der Schlusspartien des Agathangelos mit den Schlusspartien des Koriun. Die betreffenden Abschnitte stehen dort mitten unter Stücken, die zum älteren „Leben des h. Gregor“ gehören, sind aber mit diesem verglichen allerdings farbloser und allgemeiner gehalten. Es deckt sich nun zunächst das ganze Stück des Agath. §. 163 p. 177 (624) — §. 167 p. 183 (633), welches die Tugenden und den frommen Wandel des h. Gregor schildert, mit Koriun p. 12—14 (*C'est ainsi que — pour la gloire de la très-sainte Trinité*), welcher ganz dasselbe vom h. Mesrôb erzählt; nur sind bei Agathangelos zwei Stellen dazwischengeschoben über die von Gregor geweihten Bischöfe und über sein zurückgezogenes Leben in der Einöde. Die Uebereinstimmung ist eine ganz wörtliche; nicht blos das Erzählte ist identisch, auch die reichlich angestellten frommen Betrachtungen sind es, auch dieselben Bibelstellen werden citirt, ja sogar der lange, an beiden Orten wenig zur Sache gehörende theologische Exkurs, der von den Worten der Apostelgeschichte I, 1 „von allem dem, das Jesus anfeng, beides, zu thun und zu lehren“ ausgeht, findet sich sammt allen biblischen Belegen bei Agathangelos und bei Koriun reproducirt. Höchstens sind einmal bei dem Ersteren die erbaulichen Wendungen etwas kürzer gefasst; wenn er §. 156 p. 180 (629) zu der Angabe, dass Gregor bei jeder Gelegenheit für die Bedürfnisse und den Nutzen der Kirchen gesorgt habe, die Worte beifügt „ohne einem Hindernisse zu begegnen“, welche an der Parallelstelle über Mesrôb fehlen, so ist dies ein Flecken aus

einer andern Stelle des Korium p. 12, den er selbst kurz vorher §. 153 p. 178 (625) im richtigen Zusammenhange bereits gegeben hatte und hier nochmals aufsetzt. Die Anknüpfung der Stelle ist aber bei Beiden etwas verschieden: bei Agathangelos ist es die Predigt des Evangelium's, die durch Gregor über ganz Armenien verbreitet wird, bei Korium handelt es sich um die Verbreitung der von Mesrôb erfundenen Schrift: dort folgt eine lange Aufzählung sämtlicher armenischer Grenzländer, obgleich eine Ausdehnung der Missionsthätigkeit Gregor's über dieses weite Gebiet bei dem Mangel aller sonstigen Nachrichten anzunehmen sein Bedenken hat, hier werden ausser Armenien nur noch Iberien und Albanien genannt, von denen es sicher steht, dass Mesrôb sie mit eignen Schriftarten bedachte. Prüft man die Umgebungen, in welchen die Stelle bei Korium und bei Agathangelos steht, so ist sie dort nicht bloß als Ganzes an ihrem Platze, sondern sie ist auch durchweg in sich zusammenhängend und gibt keinerlei Anstoss; hier dagegen ist sie zweimal durch heterogene Stücke getrennt, die das eine wie das andere Mal den Zusammenhang stören. Noch mehr: scheidet man bei Agathangelos die ganze, in drei Absätzen gegebene Stelle aus; so schliessen sich jene heterogenen Stücke von selbst nicht nur an einander, sondern auch an das Vorhergehende und das Folgende eng an. Auf das letzte aus dem „Leben des h. Gregor“ genommene Stück (§. 152 p. 176 = 622), in welchem von der Einrichtung von Schulen zur Unterweisung der Söhne der heidnischen Priester die Rede war, folgt dann nämlich unmittelbar der Bericht (§. 154 p. 178 = 626 — §. 155 p. 179 = 627), wie Gregor die Söhne der heidnischen Priester unter seinen Augen habe erziehen lassen, und wie er die würdig Befundenen unter ihnen zu Bischöfen ordiniert habe. Einen von ihnen, — damit endigt das Stück —, den Afblanos, am Hofe zurücklassend zog sich Gregor von Zeit zu Zeit in die Berge zurück. Mitten in einem Satze, dessen Anfang Agathangelos und Korium gemeinsam ist, folgt dann ein neues Stück §. 165 p. 180 (629) fort: „an den Quellen des Flusses Euphrat (hrachte er zu), in Höhlen und Schluchten und auf den Gipfeln der Berge“, woran sich ein Vergleich mit Elias und Johannes dem Täufer anschliesst. Nachdem der ganze mit Korium übereinstimmende Abschnitt zu Ende ist, kommt die Erzählung §. 158 p. 183 (633) auf das Kommen und Gehen Gregor's zurück, also gerade auf das, wovon das letzte heterogene Stück gehandelt hatte. Ferner deckt sich der Abschnitt bei Agath. §. 170 p. 196 (654) — §. 171 p. 198 (656) mit drei verschiedenen Abschnitten des Korium. Erstens ist das, was dieser p. 12 (*Ensuite, après cet enseignement lumineux — vers la récompense promise*) von den Homilien des Mesrôb sagt, mit denselben Worten auf die Homilien Gregor's angewendet. Dann ist ein Satz eingeschoben, der den Elter Gregor's in Beaufsichtigung seiner Kirche schildert; seine Unermüdlichkeit in Erfüllung seiner

geistlichen Pflicht wird hierauf weiter angeführt mit Worten, die, nur etwas gekürzt, dasselbe sagen, was Korian p. 14 (Il exhorte les disciples — à quitter le monde) dem Mesrôh nachrühmt. Endlich kommt ein Stück, das sich mit Korian p. 12 (Ainsi, les bienheureux saints Pères — et ceux qui vous écoutent) deckt, das ist mit einem Abschnitte, welcher der vorher erwähnten Parallelstelle unmittelbar vorausgeht. Die Uebereinstimmung erstreckt sich auch hier wieder bis auf die citirten Bibelstellen. Was aber bei Korian von Isaak und Mesrôh ausgesagt ist, bezieht sich bei Agathangelos auf Gregor und Trdat, und was dort von den Anstrengungen der beiden heiligen Männer beim Uebersetzen der heiligen Schrift gesagt eine sehr bestimmte Beziehung hat, ist hier auf das unermüdliche Lesen der heiligen Schrift übertragen, also zu einer farblosen Phrase geworden. Auch hier zeigt es sich wieder, dass von den Stellen bei Korian sich wenigstens die letzte ohne Schaden für den Zusammenhang nicht von ihren Umgebungen lösen lässt, während dieselben Stellen bei Agathangelos einen solchen Trennungsprocess nicht nur sehr leicht zulassen, sondern geradezu den Fortgang der Erzählung hemmen. Scheidet man das ganze Mosaik aus Korian aus, so schliessen sich die darauf folgenden Worte „In dieser Weise als wahrer Apostel alle Tage seines Lebens zubringend“ (§. 171 p. 198 = 656) an die zuletzt vorhergehenden „der h. Gregor . . . erleuchtete seine Diocese Armenien während aller Tage seines Lebens“ (§. 169 p. 198 = 653 f.), in bekannter Weise recapitulirend, auf das Engste an, und wir gewinnen einen einfachen, passenden Schlussatz für das Ganze. Aber sogar beim Epilog des Agathangelos tritt wieder dasselbe Verhältniss zu Korian ein: Agath. §. 173 p. 199 (658) — 200 (660) entspricht Korian p. 15 — 16 (Nous n'écrivîmes pas ces choses — pendant de longues générations) wieder ziemlich wörtlich, nur die Schlussendung ist eine etwas andere. Darwischengeschoben ist bei Agathangelos erstens ein Pausus, welcher darauf hinweist, dass der Verfasser nicht von freien Stücken, sondern im Auftrage der Könige geschrieben habe und dass die Wahrhaftigkeit seines Berichtes sich zeigen werde, wenn er in Gegenwart derselben gelesen werden würde, zweitens ein Sätzchen des Inhaltes, dass er in Bezug auf die ungeschminkte Schlichtheit seiner Erzählung mit dem Beispiele der Apostel folge: damit bezieht er sich auf den Anfang des Epilog's zurück, wo dieses Thema von ihm ausführlich durchgesprochen worden war. Durch diese Einschübe wird der Gedankengang bei Agathangelos nicht nur unterbrochen, sondern er wird geradezu unlogisch, während bei Korian das Zusammengehörige beisammen steht und Alles glatt und klar ist. Der Inhalt des Beiden gemeinsamen Stückes ist aber ganz danach angethan, auch den letzten Zweifel zu beseitigen, wer von Beiden der Entlehmer ist: wenn Korian versichert, er schreibe Geschichte nicht nach alten Ueberlieferungen, sondern als Augenzeuge, so zeigt uns jede Zeile seiner

Schrift, dass er die Wahrheit redet, wenn aber Agathangelos dasselbe versichert, so ist nichts sicherer, als dass er lügt; gewiss aber konnte ein schlichter und ehrlicher Mann wie Korion nicht auf den Gedanken kommen, den Wortlaut gerade eines solchen Zeugnisses über sich selbst dem Werke eines älteren Betrügers zu entleihen, während der umgekehrte Fall nichts Auffälliges hat. Durch die von uns angestellte Vergleichung ist dreierlei bewiesen: 1) nicht Korion, sondern Agathangelos ist der Entlehmer; 2) trotzdem dass die aus Korion abgeschriebenen Stellen zwischen Stücke aus dem älteren „Leben des h. Gregor“ eingeschoben sind, ist nicht dessen Verfasser, sondern der letzte Bearbeiter als Urheber des Plagiat's anzusehen, da auch der Epilog dieselbe Abhängigkeit von Korion zeigt; 3) die vollendete Unselbstständigkeit des letzten Bearbeiters, welche hierin zu Tage tritt, gibt uns die Gewähr, dass er die älteren Quellen, welche er ausschreibt, im Wesentlichen wörtlich wiedergegeben haben wird.

Wir stellen das gewonnene Resultat in einer Tabelle zusammen.

a) Aus Korion b) Leben des h. c) Leben des h. d) Apokalypse
Entlehntes. Gregor. Gregor und d. des h. Gregor.
hh. Ekklesiasten.

§. 9 p. 9 (25) —

§. 23 p. 31 = 57

(hies: „moti ed irr-
gionevoli“).

§. 26 p. 31 = 57

(von: „l'arroganza
tua“) — §. 53 p.
59 (57).

§. 54 p. 59 (57) —

§. 57 p. 65 = 106

(hies: „e il re de'
Persi“).

§. 67 p. 69 = 107

(von: „Un altro e-
ditto“) — §. 111 p.
125 = 547 (hies:
„che si faccia“).

§. 111 p. 125 = 548

(von: „Egli prese a
margare“) — §. 121
p. 136 = 564 (hies:
„vi porteranno a
rimorellamento“).

§. 121 p. 137 = 564

(von: „Cio detto“)
— §. 121 p. 137 =
565 (hies: „se stento
privato“).

a

b

c

d

§. 121 p. 137 = 566
 (von: „E contrap-
 turo tre capelle“) —
 f. 122 p. 138 = 566
 (bis: „e ardenti con-
 solabris“).

§. 123 p. 139 = 566
 (von: „E ordino al
 facciano“) — §. 126
 p. 143 = 574 (bis:
 „del lei riposo“).

§. 126 p. 143 = 574
 (von: „E secondo
 il comando“) — §.
 128 p. 144 (576).

§. 127 p. 144 (576)
 — §. 127 p. 144 =
 577 (bis: „appian-
 le membra“).

§. 127 p. 144 = 577
 (von: „E così tut-
 ti“) — §. 131 p. 149
 = 583 (bis: „al ser-
 vizio della chiesa“).

§. 131 p. 149 = 583
 (von: „Poi sem-
 brando in tutti“) —
 §. 132 p. 150 = 584
 (bis: „e a lui solo
 servissero“).

§. 132 p. 150 = 584
 (von: „Poi racco-
 mandodoli alla gra-
 tia“) — §. 134 p.
 154 = 590 (bis:
 „nella scienza del
 vero“).

§. 134 p. 154 = 590
 (von: „Quindi si
 dicono“) — §. 140
 p. 161 (602).

§. 141 p. 162 (602)
 — §. 144 p. 166 =
 608 (bis: „ergo
 turn capelle“).

§. 144 p. 166 = 608
 (von: „E andando
 per tutta“) bis: „In-
 contro a Gregorio“).

§. 144 p. 166 = 608
 (von: „Giunse al
 borgo“) — §. 144 p.
 167 = 609 (bis:
 „il Verbo di vita“).

a.

b.

c.

d.

§. 144 p. 167 = 609
(von: „Ed insieme
co' ministri“).

§. 145 p. 167 (609)
— §. 145 p. 167 =
610 (bis: „ritorna
sano al borgo“).

§. 145 p. 167 = 610
(von: „e quivi i
principi“ — §. 148
p. 171 (616)).

§. 149 p. 172 = 616
(bis: „e in timore
di Dio“).

§. 149 p. 172 = 617
(von: „E compiuto
il di“ — §. 150 p.
178 = 619 (bis:
„che quattro mili-
oni di gente“).

§. 150 p. 178 = 619
(von: „E comandò
festeggiassesi“ —
§. 152 p. 179 = 623
(bis: „nelle tradi-
zioni divine“).

§. 152 p. 179 = 623
(von: „Giunse pri-
mieramente al suo
podere“).

§. 153 p. 179 = 623
— §. 153 p. 179 =
624 (bis: „lo Spirito
santo“).

§. 153 p. 179 = 624
(von: „Così per tutta
Armenia“ — §. 154
p. 179 = 626 (bis:
„ricoverati e raccol-
ti“). Kottum bei
Lauglois II p. 12-13.

§. 154 p. 179 = 626
(von: „E presi al-
cuni“ — §. 155 p.
179 = 627 (bis:
„e mandava an-
cora“).

§. 155 p. 179 = 627
(von: „e ad altri“ —
§. 155 p. 180 =
629 (bis: „ne ha
tutti deserti“). Ko-
tium p. 13.

a.

b.

d.

§. 155 p. 180 = 629

(von: „presso la

sorgenti“) — §. 156

p. 181 = 629 (bis:

„di avramana vir-

ta“)

§. 156 p. 180 = 629

(von: „E quando

scendeva“) — §. 157

p. 181 (633. Ko-

riun p. 13-14.

§. 158 p. 183 (633

— §. 158 p. 184 =

634 (bis: „illami-

nava di P“)

§. 158 p. 184 = 634

(von: „Molti letiti“)

venenti“ bis: „a

adempire l'or-

dine“)

§. 158 p. 184 = 635

(von: „Il rō pregō“)

— §. 161 p. 187 =

639 (bis: „confer-

mar“)

§. 161 p. 187 = 639

(von: „Quanto al

più primo ra“) — §.

162 p. 189 = 641

(bis: „alla luce della

dottrina“)

§. 162 p. 189 = 642

(von: „E il grande

arcivescovo“).

§. 163 p. 189 (642)

— §. 168 p. 195 =

652 (bis: „e ora-

vano chiave loro“).

§. 168 p. 195 = 652

(von: „Poi il grande

Gregorio“) — §. 169

p. 196 (654).

§. 170 p. 196 (654)

— §. 171 p. 198 =

656 (bis: „che l' u-

drauno“). Koriun p.

12: p. 14: p. 12.

§. 171 p. 198 = 656

(von: „In tal mo-

do“).

Wir betrachten nun die einzelnen Theile des Werks jeden für sich, zunächst die bessere Quelle über das Leben Gregor's. Diese enthält in ihrem ganzen ersten Theile außer der Geschichte des h. Gregor parallel daneben herlaufend die Geschichte des Königs Khosrov und seines Sohnes Trdat bis zu seiner Bekehrung. Die Verknüpfung ist nichtengeschichtl. gemacht, der abwechselnde Uebergang von dem weltlichen Streiter zu dem geistlichen und umgekehrt erfolgt in passenden Abschnitten und belebt die Erzählung. Ursprünglich freilich ist die Verbindung so ganz disparater Stoffe schwerlich, wie schon daraus hervorgeht, dass beide Elemente sich ohne Weiteres von einander trennen lassen und, nachdem dies geschehen, bei beiden sich ganz von selbst eine fortlaufende Erzählung heranstellt. Die folgende Tabelle wird dies veranschaulichen.

| a) Geschichte des Königs Trdat. | b) Geschichte des h. Gregor. |
|--|---|
| §. 9 p. 9 (25) — §. 16 p. 12 (35). | §. 17 p. 12 (36) — §. 17 p. 20 (40). |
| §. 18 p. 20 (40) — §. 21 p. 23 — 45 (bis: „et cum comiti“) | §. 21 p. 23 = 45 (von: „Nol prim' esse“) — §. 25 p. 31 (57). §. 54 p. 59 (97) — §. 54 p. 60 (99). |
| §. 55 p. 60 (99) — §. 55 p. 61 (100). | §. 55 p. 61 (101) — §. 57 p. 64 = 106 (bis: „et per eam“). |

Zusammenfassung: §. 57 p. 64 — 106 (von: „Tuti poi gli anni“) — §. 57 p. 65 — 106 (bis: „il re de Persa“).

Die Verknüpfung der Geschichte des Königs und des Heiligen wird dadurch bewerkstelligt, dass Gregor einer der beiden Söhne des Arsakiden Anak, der Trdat's Vater Khosrov ermordete, gewesen und als kleines Kind vor den Bluträchern auf römisches Gebiet geflüchtet worden sein soll: hierhin muss bald darauf auch Trdat, Khosrov's Sohn, vor seinen Feinden fliehen, und hier treffen dann Beide zusammen. So schön und sinnig nun auch der Zug ist, dass Gregor das von seinem Vater gegen Trdat's Vater und das armenische Volk begangene Verbrechen dadurch sühnt, dass er dem Trdat und den Armeniern das Licht des Evangelium's bringt, so ist es doch fraglich, ob die Sache geschichtlich ist: so unangemessen es ist, dass der eine Sohn des vom Perserkönige gedungenen Mörders von dem Orte der That Val'arabapat aus von den Wärterinnen nach dem nahen Persien in Sicherheit gebracht wird, so wenig Sinn hat es, wie ein Blick auf die Karte lehrt, dass der andre Sohn quer durch ganz Armenien hindurch auf griechischen Boden und zu Feinden der Perser geflüchtet wird. Streicht man §. 15 p. 18 (37) das Satzchen „und das andere Kind ward nach Griechenland gebracht“, so ist jedes Band, welches die Vorgeschichte Trdat's an die des Gregor knüpft, zerschultert und in der That glaube ich,

dass die ursprüngliche Tradition nur von Einem, nach Persien getriebenen Sohne des Anak gewusst hat. Die Verbindung ist aber von Agathangelos schon vorgefunden worden: in den Opfern und Spenden, mit denen Khosrov nach seinem Siege über die Perser die Tempel der 7 Altäre bedeckt (§. 11 p. 12 = 30), erkennt man nachher den im armenischen Heidenthum wohlbewanderten und aus selber Kunde mit Vorliebe mittheilenden Verfasser des Lebens Gregor's wieder, und die ganze Geschichte dieses Heiligen ist so angelegt, dass sie die im Eingange gegebene Jugendgeschichte des Trdat zur nothwendigen Voraussetzung hat.

Was nun das Leben des Gregor betrifft, so lässt sich jetzt, nachdem die einzelnen Bestandtheile der Schrift durch die gegebene Quellenanalyse sichergestellt worden sind, mit Sicherheit übersehen, dass sie mit einer gewöhnlichen Heiligenlegende nichts gemein hat, vielmehr eine wirkliche Biographie ist, die mit der Geburt Gregor's anfangt und mit seinem Tode schliesst. Leider ist ihr Zeugnisse für einzelne gerade recht wichtige Dinge von dem letzten Bearbeiter nicht aufbewahrt worden; doch lässt es sich meistens in den allgemeinsten Zügen aus dem Zusammenhange reconstituiren. Von den Martern, die Gregor für seinen Glauben ausstehen gehabt, weiss auch diese Quelle (§. 54 p. 59 = 98). Das Edikt, in welchem Trdat zur Festnahme der Götterverächter anfordert (§. 57 p. 64 = 105), bereitet auf eine Christenverfolgung vor: als dann die Quelle wieder eintritt, erfahren wir von der Heilung der mit allen Arten von Gebrechen geschlagenen Einwohner von Val'arshapat durch Gregor (§. 127 p. 145 = 577), und erhalten gelegentlich die Andeutung, dass Trdat vor dem Volke durch Erzählung seiner eigenen Geschichte die Wunderkraft des Christenthums erwiesen habe (§. 134 p. 153 = 589). Der Zusammenhang scheint also der gewesen zu sein, dass von den Einwohnern von Val'arshapat Christen an den König ausgeliefert und von diesem getödtet wurden, worauf zur Strafe sowohl das Volk wie der Herrscher mit allerlei Krankheiten geschlagen und erst nach Annahme des Christenthums wieder geheilt wurden. Die Quelle war also in Einklang mit dem ältesten griechischen Berichte bei Sozom. II, 8, der die Bekehrung des Tiridates in Folge eines Wanders, das sich mit seinem Hause zutrug, erfolgt sein liess. Ferner muss das Leben Gregor's auch seine Ordination in Caesarea gemeldet haben, da es §. 142 p. 163 (608 L.) von seiner Rückkehr aus Griechenland redet, und, wie wir bereits oben nachgewiesen haben, auch die nach dieser vollzogene Taufe des ganzen Volkes.

So eingehend nun die Berichte dieser Quelle die Missionsthatigkeit Gregor's verfolgen, so beschränken sie sich doch durchaus auf das in den westlichen und südwestlichen Provinzen Armeniens Vorgefallene, besonders bemerkenswerth ist das völlige Stillschweigen über Gregor's Wirken in Val'arshapat, dem Sitze des Katholikats. Ferner ist es gewiss nicht zufällig, dass die

beiden einzigen Feste, auf deren Ort und Datum ausdrücklich hingewiesen wird, die sind, welche zu Ehren der hh. Johannes und Athanagenes zu Ashtisbat in Taron am 7. Sahm (§. 145 p. 165 = 607) und zu Ditsawan (in Bagrewand) am 1. Nawasard (§. 150 p. 174 = 620) gefeiert wurden; zwar das letztere hat durch seine Beziehung auf die Taufe des armenischen Volkes eine universellere Bedeutung, dagegen scheint das Fest in Ashtisbat einen nur lokalen Charakter getragen zu haben. Man kann aus diesen Anzeichen mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser des Lebens des h. Gregor im südwestlichen Armenien, mit einiger Wahrscheinlichkeit, dass er in der Provinz Taron zu Hause war. Seine Hauptquelle sind offenbar Localtraditionen gewesen, und der gute historische Charakter derselben kann uns den Gedanken nahe legen, der Bearbeiter sei an die Zeit des h. Gregor selbst heranzurücken. Doch eine nähere Prüfung zeigt bald die Unhaltbarkeit einer solchen Annahme. Schon die Beziehung einer sehr mythisch klingenden sprichwörtlichen Redensart auf den Trdat, der das Christenthum in Armenien einfuhrte (§. 55 p. 60 = 99), beweist auf jeden Fall, mag nun diese Beziehung eine richtige oder eine falsche sein, doch soviel, dass der Zwischenraum, welcher den Erzähler von den erzählten Begebenheiten trennt, ein ganz erheblicher sein muss. Eine bestimmte Grenze, vor der die Schrift nicht verfasst sein kann, gibt die Erwähnung der Hunnen (Hench), die König Khoarv nach §. 10 p. 10 (26) aus den Kaukasuspässen herausliess, dass sie in das persische Gebiet einfielen, und die auch §. 55 p. 61 (100) als Bundesgenossen des Trdat erscheinen. Vor dem ersten Auftreten der Hunnen war ein solcher Anachronismus überhaupt nicht möglich, es ist aber sehr wahrscheinlich, dass ihn erst die Erinnerung an den unter ganz ähnlichen Umständen erfolgten grossen Hunneneinfall des J. 395¹⁾ veranlasst hat. Die Anknüpfung der Genealogie des Gregor an den Königsmörder Anak, durch welche das Geschlecht, in welchem von Gregor an die Würde des armenischen Katholikos forterbte, zu einem arakidischen gemacht wird, war zur Zeit des Katholikos Isak (391 — 442) bereits bekannt, indem dieser aus diesem Grunde *καὶ ἑσπερίν* „der Parther“ genannt wird (Nemmann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, S. 28). Sie ist aber vermuthlich auch nicht älter als dieser grosse Kirchenfürst, von dem wir wissen, dass er durch seine Stellung und durch verwandtschaftliche Beziehungen zu dem damals mächtigsten armenischen Geschlechte der Mamikonier mehrfach in die Adelsinteressen verflochten war: der Gedanke, das Patriarchengeschlecht auch durch die Abstammung dem königlichen an die Seite zu stellen, war erst nahegelegt, seitdem in Folge der

1) Genauer als am Spoc. VI, 1 sind wir über diesen jetzt durch die unter dem wunderlichen Titel *Libri Chialpharini* von Lami, *Anecdota Syriaca* p. 103 ff. herausgegebene syrische Chronik fol. 41 v. unterrichtet.

Theilung Armenien's das Katholikats das einzige sichtbare Band geworden war, welches noch die getrennten Theile einte, und dadurch naturgemäss auch eine politische Bedeutung erlangte, welche die des entwürdigten Königthums weit überragte. Da diese Erwägungen für die Zeit der Schrift zu demselben Resultate führen, wie die Nennung der Hunnen, so fällt jeder Grund weg, warum wir eine Abfassung in fremder Sprache und Uebersetzung in das Armenische nach der Erfindung der armenischen Schriftzeichen annehmen sollten: man wird vielmehr unbedenklich das Jahr 402, in dessen Nähe diese Erfindung fällt, als *Terminus ante quem* hinstellen dürfen. Ich möchte aber glauben, dass die Aufzeichnung auch nicht viel später erfolgt ist; und da man wohl behaupten kann, dass alles armenische Schriftthum erst durch den grossen Katholikos Isaak geweckt worden ist, so darf vielleicht die Vermuthung gewagt werden, dass der Ursprung dieser Biographie seines Abhanges in den unter seinem Einflusse stehenden Kreisen zu suchen ist.

Prüfen wir die Stücke, welche den Akten des Gregor und der Rhipsimen angehören, so fällt uns sofort auf, dass die Anfangsworte von §. 59 p. 66 (108) „zu jener Zeit begab es sich, dass Kaiser Diocletianus ein Weib nehmen wollte“ sich ganz wie der Eingang einer selbstständigen Erzählung ausnehmen: das vorausgehende Edikt, in welchem Trajan zur Anzeige der Christen auffordert und den Angebern Belohnungen verspricht, ist nicht blos für den Zusammenhang entbehrlich, sondern wird eigentlich durch das Folgende geradezu ausgeschlossen; denn als dann Trajan erzählt, dass Rhipsime und ihre Begleiterinnen in sein Reich geflohen sind, erlässt er besondere Weisungen, sie aufzusuchen, und verheissend ihnen, die sie auffinden würden, Belohnungen, ohne dass von dem Edikte irgend welche Rede wäre. Als ein selbstständiges Stück scheint das Martyrium der hh. Rhipsimen auch durch den Hinweis auf die Gedenktage der Märtyrerinnen am 26. und 27. Nov^r, welcher es abschliesst (§. 88 p. 95 = 159), hingestellt zu werden: etwas Derartiges pflegt in Legenden nicht zu fehlen, die zum Vorlesen am Festtage des Heiligen bestimmt sind. Das eigentliche Martyrium berührt sich in keinerlei Weise mit der Geschichte des h. Gregor; die Translation, welche mit der letzteren unlosbar verbunden ist, hat das Martyrium zur notwendigen Voraussetzung, das umgekehrte Verhältniss findet aber nicht statt: wir können uns recht wohl denken, dass die Sühne für den an den Heiligen begangenen Frevel, über die wir eine Auskunft am Schluss allerdings nur ungern missen würden, in ganz anderer Weise motiviert und vielleicht viel kürzer gefasst war. Im Anfange des Martyrium's ist darauf hingedeutet, dass Diocletian an dem Ecksteine der Kirche, den er nicht zu erschüttern vermochte, zerschellen sollte (§. 61 p. 68 = 111); dies wird dann in dem den Besuch Trajan's bei Constantin einleitenden Stücke dahin näher erklärt, dass Constantin den Diocletian und die übrigen christensindlichen Könige angerottet habe

(§. 163 p. 189 — 643). Dieses Stück steht zu dem, was folgt, in denselben Verhältnisse wie das Martyrium der Rhipsimen zur Translation: es ist die notwendige Voraussetzung der Erzählung von Trdat's Besuche bei Constantin, steht aber für sich selbst ganz unabhängig da. Es steht also nichts im Wege, beide Stücke, von denen das zweite sich so sichtlich auf das erste zurückbezieht, aus einer Quelle herzuleiten. Auf eine griechische Quelle weist das Wortspiel §. 75 p. 88 (185) hin, welches sich auf die Ableitung des Namens *Դիմիթ* von *διότης* stützt; nicht minder der aus einem Lesefehler hervorgegangene Irrthum §. 163 p. 185 (642), dass Constantin anfangs Beherrscher von Spanien und Italien gewesen sein soll: *καὶ Γαλλίας* und *καὶ Ἰταλίας* können viel leichter vertauscht werden, als dies in armenischer Schrift möglich ist¹⁾. Der zweite Theil des Martyrium's der Rhipsimen, der in Armenien spielt, hat freilich eine sehr armenische Färbung, aber zwischen diesem und dem ersten, welcher die Geschichte der Heiligen bis zur Flucht nach Armenien behandelt, findet ein eigenthümliches Verhältniss statt. Zweimal sind nämlich dieselben Motive verwendet: erst wird Diocletian auf den blossen Ruf von der Schönheit der h. Rhipsime in sie verliebt, setzt ohne Weiteres den Tag der Hochzeit an und lässt die Vorbereitungen dazu treffen, und als ihre Flucht bekannt wird, entsteht grosse Verwirrung im Lande der Römer und ein Hin- und Herjagen von Courieren und Boten, und als dann Trdat von der Schönheit der Heiligen hört, die wiederum unter grossem Tumulte durch ganz Armenien und Aussendung von Boten nach allen Richtungen gefunden worden war, wird er, wieder ohne sie erst gesehen zu haben, in sie verliebt, und lässt, gerade wie Diocletian, Alles zur Hochzeit vorbereiten. Sollte nicht, wie hier eine Uebersetzung von Diocletian auf Trdat stattgefunden hat, so überhaupt Diocletian in der älteren Vorlage die Rolle gehabt haben, die jetzt dem Trdat zugetheilt ist? von dieser würde uns dann der Elogium trenn, die weitere Erzählung in einer sehr freien armenisirenden Uebersetzung erhalten sein. Schen wir uns nun nochmals die Stelle in §. 163 an, in welcher es heisst, Constantin habe den Diocletian und die übrigen christenfeindlichen Könige angerottet, die Kirchen und Altäre wieder aufgebaut, die Stätten, an denen die Heiligen gemartert worden, umbelegt und den Ruhm der Märtyrer vervielfältigt. Es liegt auf der Hand, dass dieser Abschnitt für eine Quelle von der von uns vorausgesetzten Beschaffenheit den natürlichen Schluss bildet. Was bis hierher als Hypothese vorggetragen worden ist, das ist von Agathangelos selbst deutlich genug ausgesprochen. §. 167 p. 194 (650) heisst es nämlich: „Er erzählte auch (Trdat dem Constantin)

1) In dem *καὶ Γαλλίας* des griechischen Uebersetzers kann ich nur einen glücklichen Emendationsversuch sehen.

von den Märtyrerinnen Gottes, wie sie hingerichtet worden waren. Dann fing der Kaiser Constantia auch seinerseits an, ihm ihr unvergleichliches Leben zu berichten; denn er wusste bereits, wie tugendhaft sie vorher waren, als sie in ihrer Heimath lebten, und aus welchem edlen Geschlechte. Er erzählte auch die von Gott ihm gewährten Siege, wie er über alle Feinde der Wahrheit triumphiert hatte.¹⁾ Das heisst doch nichts Anderes, als dass die Vorgeschichte der hh. Rhipsimen und der von Constantia's Siegen handelnde Epilog aus griechischer Quelle geflossen ist. Und zwar wird aus der verschwommenen Art, in der über den Schauplatz von Constantia's ersten Siegen geredet wird, zu schliessen sein, dass diese griechische Legende im Morgenlande geschrieben war. Vielleicht war dies das griechische Buch David des Römern, auf welches sich Moses von Khorol in seiner Geschichte der Wanderungen der hh. Rhipsimen beruft und aus dem er mittheilt, dass die Heilige vom Stamm des Augustus und dass die Zahl ihrer Begleiter und Begleiterinnen 70 gewesen sei, was beides mit Agathangelos stimmt (vgl. die Mechturisten zur ital. Uebers. p. 57. 99); es soll ausführlicher gewesen sein als das Buch des Agathangelos. Freilich ist es mit den griechischen Autoritäten des Moses eine eigene Sache. Aus jener griechischen Legende ist, wie wir annehmen, bei Agathangelos §. 59 p. 66 (108) — §. 55 p. 72 = 116 (his: „si misero in fuga“) ¹⁾ wörtlich, §. 55 p. 72 = 116 (von: „se vengero in paese lontano“) — §. 48 p. 73 (119) in Uebersetzung, §. 67 p. 74 = 119 (his: „se forse lo potessero ritrovare“) wörtlich, §. 67 p. 74 = 119 (von: „allora giunse un ambasciatore“) — §. 88 p. 99 (159) in Uebersetzung, §. 153 p. 189 (642) — §. 164 p. 191 (646) wieder wörtlich entlehnt.

Mit der Translation der hh. Rhipsimen ist die Predigt Gregor's untrennbar verbunden, dessen Geschichte theils erzählt, theils vorausgesetzt wird. Darüber, in welchem Umfange die Geschichte Gregor's in der zweiten Hauptquelle des Agathangelos Aufnahme gefunden, gibt dieser selbst in einer Stelle §. 166 p. 193 (648 f.) Aufschluss, die man nach Analogie der eben besprochenen, von der sie durch nur wenige Sätze getrennt ist, als eine Inhaltsangabe wird auffassen dürfen: „Und Trdat hub an vor dem Kaiser alles Gute zu erzählen, das er von Gott empfangen hatte, und er schänte sich nicht der Züchtigung zu gedenken, in ein wildes Thier verwandelt worden zu sein, und des tugendhaften Duldens der heiligen Märtyrerinnen, und was mit ihnen geschah, und des Ortes, an dem sie gegenwärtig ruhen. Und er zeigte dem Kaiser den Gregor selbst und sagte zu ihm: das ist der Mann, durch dessen Vermittelung wir die Güte Gottes haben können lernen. Und er er-

1) Hier setze ich die Grosse, weil auch das Motiv der Flucht in der annehmensten Fortsetzung §. 81 p. 91 (147) wiederkehrt.

zählte seine Qualen und ausserordentlichen Wunderthaten.“ Was in dieser Quelle an wirklichen Thatsachen über den h. Gregor gemeldet wird, lässt sich mit einer einzigen Ausnahme durch Parallelstellen aus dem „Leben des h. Gregor“ belegen, und dieselbe Uebereinstimmung findet in Bezug auf Episoden aus Gregor's Geschichte statt, die nicht erzählt, sondern nur vorausgesetzt werden: auch die Translation der hh. Rhipsimen macht Gregor zu einem Freunde des Trdat, der dem Könige grosse Dienste geleistet habe, aber trotz derselben um des Christenthums Willen von ihm gemartert und schliesslich in ein tiefes Verlies geworfen worden sei, um da umzukommen (§ 58 p. 66 = 108); auch sie muss ausser der Heilung des Königs die der Besessenen von Val'arshapat gemeldet haben, was jetzt freilich nur nach der anderen Quelle erzählt wird; endlich weiss auch sie, dass Gregor sich seinen Sohn R'etakin und den Bischof Al'binos als Stellvertreter beigegeben habe (§. 165 p. 181 = 446). Die grosse Aehnlichkeit beider Quellen ergibt sich namentlich aus der Vergleichung der zwei Edikte Trdat's gegen die Christen, nur sind die Ausgaben der Translation durchgängig farbloser und allgemeiner gehalten, als die des „Lebens des h. Gregor“. Sie können aber nicht aus diesem geflossen sein; dies lehrt das Fehlen jeder Spur einer Bekanntschaft mit der reichen Localtradition, die in dem „Leben Gregor's“ einen so breiten Raum einnimmt, und vor allem der Widerspruch hinsichtlich der Dauer von Gregor's Gefangenschaft. Wir müssen also ein anderes, auf weniger unmittelbarer Kunde beruhendes Leben Gregor's als Quelle der Translation annehmen. Die Heldenthaten und Kraftstücke des Trdat sind auch der Translation bekannt; indess berührt sich, was §. 85 p. 95 f. (153 f.) über sie mitgetheilt wird, mit dem Inhalte des „Lebens des h. Gregor“ in keiner Weise, sondern scheint direkt der Volktradition entnommen zu sein. Dafür, dass der Translation die Verknüpfung der Jugendgeschichte des Trdat und des Gregor, wie sie im „Leben“ des letzteren vorliegt, bekannt gewesen sein sollte, fehlt jeder Anhaltspunkt; der Inhalt des eben besprochenen Edikts scheint im Gegentheil darauf hinzuweisen, dass nach der der Translation vorliegenden Darstellung Gregor nur weil er Christ war, nicht als Sohn eines Königsmörders, in das Verlies geworfen ward.

In den zu den Akten des Gregor und der Rhipsimen gehörigen Partien steht durch ihren Inhalt die „Lehre des h. Gregor“¹⁾ als ein ziemlich selbstständiges Stück da. Freilich nicht in den Grenzen, in welchen die mechanische Ausscheidung des Stückes möglicher Weise schon in den armenischen Handschriften, sicher aber durch den griechischen Uebersetzer und die sich ihm an-

1) Nicht zu verwechseln mit der Predigt Gregor's, wie ich diejenige Abschnitte der Akten bezeichnet habe, die sich an die Translation anlehnen und die Bekehrung der Armenier zum Kevangelium behandeln.

schliessenden Mochitaristen vorgenommen worden ist, vielmehr ist der natürliche Anfang der „Lehre“ gegeben mit den Worten § 83 p. 114 = 124 („Und wenn wir euch aufrichtigen Herzens zu Gott bekehrt sehen werden“), die eine Ankündigung des Inhaltes einleiten, der passende Abschluss mit der Schlussrecapitulation §. 106 p. 119 (537): Siehe, da habe ich vor euren Ohren alle Gebote Gottes aneinandergesetzt, und nicht habe ich etwas verborgen, was nützlich wäre: von Anfang bis zu Ende habe ich euch Alles erzählt. Die Anknüpfung an das Vorhergehende wird durch ein vorbereitendes Stück vermittelt, in welchem die Besessenen den Gregor bitten, sie zu belehren, und, falls sie wirklich noch Gnade von Gott zu erwarten hätten, sie für diese vorbereiten, ohne der erlittenen Unbilden eingedenk zu sein, worauf Gregor sie auf die Wunderkraft der göttlichen Gnade verweist und ihr sonstiges Bedenken beschwichtigt. In diesem neue Gedanken nicht enthaltenden Stücke verräth der Hinweis auf die Eitelkeit der Verehrung „dieser Götzenbilder von Stein, Holz, Silber und Erz, welche nichtig und ganz und gar unnütz sind“ (§. 103 p. 114 = 183), denselben Verfasser, der diesen Gemmiplate mit fast gleichen Worten schon §. 97 p. 108 (172) und §. 99 p. 110 (177) angebracht hatte. Noch unzweideutiger aber verräth die Erwähnung der 15 Jahre, die Gregor im Verliesse zubrachte (§. 101 p. 112 = 180), gleichen Ursprung mit §. 90 p. 101 (162) und §. 96 p. 107 (172). Verschafft uns dies die Gewissheit, dass kein anderer als der Verfasser der Akten Gregor's und der Hripsimen die Lehre des h. Gregor in den Zusammenhang der Erzählung verarbeitet hat, so ist dagegen die Frage, ob er diese selbst verfasst oder schon vorgefunden hat, weniger leicht zu entscheiden. Für die letztere Alternative scheint von vorn herein der zu dem Masse der übrigen Erzählung in gar keinem Verhältnisse stehende Umfang der „Lehre“ zu sprechen, die über die Hälfte des ganzen Agathangelosbuches einnimmt¹⁾; nicht minder ihre Entbehrlichkeit neben den vielen erbaulichen Reden Gregor's, die über die ganze übrige Erzählung vertheilt sind: wer die griechische und die italienische Uebersetzung liest, in denen beiden die „Lehre“ ausgeschlossen ist, wird nichts vermissen, und würde die gewaltige Lücke §. 106 p. 117 (189) vielleicht kaum bemerken, wenn nicht durch Unachtsamkeit des griechischen Uebersetzers eine Rückverweisung stehen geblieben wäre. Entscheidender ist, dass eine Stelle der späteren Erzählung neben der Lehre des h. Gregor nicht wohl bestehen kann. §. 108 p. 122 (542) heisst es nämlich: „er unterrichtete sie von Allem, nicht leichtkin es abmachend noch in den Wind redend, sondern sämmtlich unterwies er sie mit ausführlicher Auseinandersetzung,

1) Sie steht im armenischen Texte S. 191—236, umfasst also 346 von den 500 Seiten, die in dieser Ausgabe das ganze Buch hat.

zu erzählen anhehend mit der Welterschöpfung, bis herab zu den Weissagungen der heiligen Propheten Gottes“. Hiernach hätte Gregor zweimal ganz dasselbe seinen Hörern ausführlich auseinandergesetzt; denn genau dies ist der Inhalt seiner „Lehre“, der Anfang mit der Welterschöpfung war in den Eingangsworten, welche deren Inhaltsangabe enthalten, zweimal (§ 103 p. 114 — 184 und § 104 p. 115 — 185) ausdrücklich hervorgehoben worden. Schalten wir die „Lehre“ als ein fremdartiges Stück sammt dem einleitenden Stücke aus, so schließt sich das durch die Einschaltung Getrennte gut aneinander; vorher war den Besessenen, wenn sie in sich giengen, die göttliche Gnade und die Fürbitte der Märtyrerinnen in Aussicht gestellt worden (§. 99 p. 110 — 177), und ganz passend beginnt dann die Rede Gregor's von Neuem mit der Aufforderung, den Märtyrerinnen eine Ruhestätte zu bereiten (§ 103 p. 119 — 537: „Jetzt kommt, berein wir den himmlischen Schatz“). Dies Alles macht es mir wahrscheinlich, dass die Abschnitte §. 103 p. 114 — 184 (von: „E se vi vadremo“) — §. 106 p. 117 (189), die (unübersetzt gelassene) Lehre des h. Gregor und § 106 p. 119 — 537 (bis: „tanta v'ho raccontato“) ursprünglich für sich bestanden haben, und dass das Stück §. 106 p. 111 (177) — §. 103 p. 114 — 184 (bis: „e dh gloria a lui“) von dem Verfasser der Akten vorausgeschickt worden ist, um die Einschaltung derselben zu ermöglichen.

Der Cultus der hh. Rhipsimen ist der Localcultus der Stadt Vaf'arshapat, und die locale Färbung tritt in der Translation so sehr in den Vordergrund, Alles ist so sichtlich auf die Verherrlichung der Kirche von Vaf'arshapat in ihrer doppelten Eigenschaft als Hüterin der heiligen Reliquien und als Sitz des Katholikats berechnet, dass ihr Verfasser, der nur im Kreise der armenischen Geistlichkeit gesucht werden kann, nothwendig hier gelebt haben muss. Und zwar beweist die wilde und rohe Phantasie, welche sich in der Ausmalung der Martern des Gregor und der heiligen Märtyrerinnen kund giebt, sowie der Umstand, dass die einzige Nachricht über den h. Gregor, die mit dem „Leben“ verglichen der Translation eigenthümlich ist, sich auf das Einführen von Mönchen aus Sekaste bezieht (§. 140 p. 161 — 601), dass der Verfasser Mönch war; die überschwengliche Weise, in der von der Würde des Katholikos geredet wird¹⁾, kann darauf hindeuten, dass er zu dessen Umgebung gehörte. Die zweimalige Aufzählung der Grossen des Reichs nach der Ordnung, die sie am Hofe Königs Trdat einnahmen (§. 136 p. 155 — 593, §. 165 p. 191 — 647), scheint darauf berechnet, das Interesse der Adelskreise zu wecken, von denen die Schrift hauptsächlich gelesen werden sollte, dient

¹⁾ Man vergleiche anmentlich §. 135 p. 155 (563), wo von der unaussprechlichen von Christus verliehenen Ehre und Glorie geredet wird, Miltos zu sein zwischen Gott und den Mönchen.

übrigens wohl gemerkt nur dazu, das eine Mal direkt, das andre Mal indirekt, den Glanz des h. Gregor zu vermehren. Im Uebrigen ist die Schrift durchaus eine Märtyrerlegende vom gewöhnlichsten Schlage, Erbauung der nächstliegende Zweck. Eine eigenthümliche Bewandniss hat es mit dem Briefwechsel zwischen den Armeniern und dem Bischöfe Leontius von Casarea. In dem Briefe des letzteren finden sich die Worte (§ 147 p. 169 = 613 f.) „Und seit bleibe dieses Zeugnis zwischen diesen unseren zwei Landschaften, dass die Verleihung des neuen Pontifikats eures Landes für immer von nun in dieser Kirche von Casarea zu kommen hat, von wo aus euch die Weihe der Ordination gewährt worden ist“: Worte, die in einem sonst so unhistorischen Aktenstücke nur die Bedeutung eines Bedauerns oder Vorwurfs von Seiten des Verfassers haben können. Es scheint, dass man in den kirchlichen Kreisen, denen dieser angehörte, die Lostrennung von Casarea schmerzlich empfand und vielleicht den Wunsch hegte, sie wieder rückgängig zu machen. Wie dieser Briefwechsel und was mit ihm zusammenhängt eine kirchenpolitische, so hat die Geschichte von dem Besuche Königs Trdat bei Constantin dem Grossen und von dem Bunde, den sie miteinander machten, eine rein politische Tendenz. Die christlichen Armenier waren gewöhnt, auf Rom zu blicken; immer enttäuscht, hörten sie doch nicht auf, immer wieder auf's Neue von den Römern Hilfe zu erwarten. Um aber diesen Wünschen den Charakter eines Rechtsanspruches zu verleihen, war man armenischer Seite bemüht, alte Bundesverträge nachzuweisen, durch welche die Römer wenigstens moralisch gebunden wären. In dem merkwürdigen Schreiben, das die armenischen Grossen im J. 456 noch vor dem Ausbruche des Aufstandes gegen Jazdegard II. an den Kaiser schickten, heisst es¹⁾: „Darnum . . . wurde unser König Trdat, von seiner Kindheit an und am seinen grausamen und vatermörderischen Oheimen zu entgehen, auf griechischem Gebiete erzogen; darauf eroberte er, von euch als König anerkannt, das väterliche Erbe zurück; er empfing gleichzeitig den Glauben Christi durch die Vermittlung des heiligen Erzbischofs von Rom, der die finsternen Gegenden des Nordens erleuchtet hatte.“ Man erzählt sich, kurz vor seinem Tode habe Theodosius II. in den römischen Archiven die Bundesurkunde wirklich gefunden und auf Grund derselben den Armeniern Hilfe versprochen, er sei aber darüber gestorben, und dann sei der gottlose Marcianus Kaiser geworden und habe das rechtgläubige Volk im Stiche gelassen. Ein ähnlicher Versuch, die Solidarität zwischen den christlichen Römern und den christlichen Armeniern zu begründen, liegt in dem oben erwähnten Abschnitte der Translation vor, und ich möchte glauben, dass diese Schrift, die nach ihrem Inhalte für beträchtlich jünger gelten muss als das Leben Gregor's,

1) *Epistola* cap. 3 bei Langlois II, 205.

in dieselbe Zeit gehört. Ist sie in einer Zeit geschrieben, in der die Christen entweder schon verfolgt wurden, oder eine Verfolgung doch mit Sicherheit zu erwarten war, so erscheint sie in einem wesentlich günstigeren Lichte: die unserem Geschmack so wenig zusagende Ausmalung der Martern der Heiligen ist dann an die Christen gerichtet, die Seitens heidnischer Gewalthaber Aehnliches zu gewärtigen haben, das Beispiel von Standhaftigkeit, welches die ersten armenischen Glaubensboten gegeben, soll die Zeitgenossen zur Nachahmung anspornen. Und die Einschaltung der „Lehre des h. Gregor“ war nichts Ueberflüssiges zu einer Zeit, als die orthodoxe armenische Kirche mit den Nestorianern und bald auch mit den Synoditen einen Kampf um ihre Existenz zu führen hatte. Es wäre von Wichtigkeit zu wissen, ob und wie der Verfasser der Lehre von den Naturen Christi gegenüber Stellung genommen hat. Die Vermuthung liegt nahe genug, dass die sowohl von dem griechischen, wie von dem mchitaristischen Bearbeiter unübersetzt gelassene „Lehre des h. Gregor“ durch monophysitische Färbung Anstoss gegeben hat. In den übersetzten Partien ist dies nur etwa der Fall bei den Worten § 13 p. 48 (81): „Denn du bist gekommen, um zu sterben für deine Geschöpfe, und hast unsere sterbliche Natur vereinigt mit deiner Unsterblichkeit;“ diese klingen allerdings verhänglich genug, sind aber nicht absolut entscheidend, um dem, der sie gebraucht, Correctheit im Sinn der Synoditen abzusprechen (vgl. Stilling, p. 342). Ich muss diese Untersuchung Künftigen überlassen. Einen positiven Beweis sowohl für die Abfassung der Translation zu der von uns angenommenen Zeit, wie für den Monophysismus ihres Verfassers würden wir in der Stelle § 163 p. 189 (643) besitzen, wo ein Marcianus (im Griechischen *Μαρτιανός*) statt des Maximianus unter den die Christen verfolgenden Nachfolgern Diocletian's genannt wird, wenn wir hier mit Langlois (I p. 185) eine boshafte Anspielung auf den synoditischen Kaiser Marcianus (450 — 457) zu erkennen hätten. Allein der armenische Text hat Martianos, was vielmehr auf eine Verwechslung mit Martinianus, dem Mithhaber des Licinius, zu führen scheint.

Die Translation wird vorausgesetzt in der Vision des h. Gregor, die, wie oben gezeigt worden ist, keine selbstständige Existenz beanspruchen kann. Die Apokalypse ist recht eigentlich die schriftstellerische Form, in der zu Zeiten des Druckes und der Verfolgungen auf die Gemeinde gewirkt wird. So ist es von den ersten Zeiten des Christenthums an immer gewesen. Apokalypsen fehlten auch nicht in den schwülen Zeiten des Untergangs der armenischen Selbstständigkeit: eine, die Vision des h. Isak¹⁾, hat bei den Armeniern grosse Berühmtheit erlangt. Eine andre wird uns hier gegeben, und sie trägt, wie jede echte Apokalypse, ihre

1) Bei Lazar von Phasî: c. 16 (Langlois II, 274 ff.).

Zeitbestimmung in sich selbst. In der Erklärung derselben kommt nämlich §. 110 f. pag. 134 f. (561 f.) folgende wichtige Stelle vor: „Und die Heerden gahren und vervielfältigten sich und füllten die Gefilde; denn lange Zeit wird die Predigt wachsen, und neue Klader werden geboren werden und vervielfältigt werden mit der Taufe. Und die Hälfte der Heerden gelangte, wieder hinhübersetzend, aus dem Wasser dahin, von wo aus sie hinhübergegangen waren; denn gegen das Ende der Zeiten werden sie ungerecht werden und gegen die Wahrheit schlag, werden hinter sich werfen das Zeichen des heiligen Bandes, und Viele werden die heilige Religion preisgeben. Und aus Lämmern wurden Wölfe, welche die heiligen Lämmer verschlangen: die nämlich, welche sich von der Wahrheit und von der Gemeinschaft der Priester trennen, werden Wölfe werden und werden rinnen machen das Blut der Lämmer, nämlich der Gläubigen und der Priester, und als werden die Völker verwirren. Aber die, welche willig leiden, die Lämmer, welche sind vom Volke oder von den Priestern, werden Schwelgen bekommen und zum Paradiese Christi ziehen; und die, welche die Gesinnung eines reisenden Wolfs haben, werden in das ewige Feuer geworfen werden.“ Innerhalb des früher für die Abfassung des Werkes ermittelten Zeitraums kann sich diese Schilderung nur auf die Verfolgung beziehen, die Jostegerd II. von seinem 12. Regierungsjahre bis an seinen Tod über die Christen verhängte. Unter diesem Könige waren in der That viele Armenier vom Christenthum abgefallen und Ormuzverehrer geworden, an ihrer Spitze der Sinner Vasak, Marban von Armenien; und diese Apostaten waren es namentlich, welche den König zu einer Verfolgung anreizten, die sich besonders gegen den Adel und die Priester richtete und „die Völker verwirrte“, d. h. einen außerlegten Aufstand der Armenier zur Folge hatte, welcher mit Stränge niedrückt ward. Die Anspielung war deutlich genug, dass Lazar von Pharbi (c. 18 bei Langlois II, 280) sie bemerken und geradezu auf den Apostaten Varazvajau, einen Verwandten des Vasak, beziehen konnte. Wahrscheinlich gehört übrigens die Vision des h. Gregor in die ersten Zeiten der Verfolgung; denn wäre ihrem Verfasser, der sich hier über Dinge ergeht, die ihn lebhaft bewegten, aber mit seinem eigentlichen Thema nicht das Geringste zu schaffen haben, das Martyrium des Katholikos Joseph, welches im 16 Jahre Jostegerd's II. erfolgte und die Verlegung des Katholikats von Val'arshapat weg zur Folge hatte, bereits bekannt gewesen, so würde er kaum unterlassen haben, in irgend einer Weise darauf Bezug zu nehmen: ich glaube also, dass dieses Stück zwischen 452—455 verfasst ist. Das Interesse an der Kirche von Val'arshapat ist es nämlich, welches den Verfasser der Vision ganz in Anspruch nimmt: die Einfügung derselben in die Translation hat keinen andern Zweck als den, jene Kirche dadurch, dass ihre Erbauung sammt der der drei Kapellen als die Ausführung des ausdrücklichen Befehls einer himm-

lischen Offenbarung dargestellt wird, noch mehr zu verherrlichen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass ein Geistlicher von Val'arshapat der Verfasser ist; nur ein solcher konnte der Seher sein, der ein flammandes Kreuz über der zukünftigen Kirche von Val'arshapat schaut und es dann erklärt als ein Symbol für den Hohenpriester unter den Völkern, Christi Abbild, sein Priesterthum und sein Christia; „denn der Ort solle ein Tempel Gottes und Sitz des Priesterthums werden“ (§. 117 p. 181 = 556 f.). Die paränetische Tendenz, durch das Beispiel der älteren Märtyrer die in ähnlicher Lage befindlichen Christen zur Standhaftigkeit anzufeuern, gibt sich in der Translation nur indirekt kund: in der Vision des h. Gregor wird diese Absicht direkt ausgesprochen und die Nutzanwendung auf die Zeitgenossen gemacht, und ebenso bestimmt stellt es der Epilog als Zweck des ganzen Werkes hin in den Worten: „nicht um zu der Ehre der Erwählten Gottes etwas hinzuzufügen, die durch die belebende Herrlichkeit des Kreuzes ruhmreich und ehrwürdig sind, sondern um ihren geistigen Kindern ein Beispiel vorzuführen und durch dieses ihren Muth zu stärken, auf dass sie durch Jene belehrt werden mögen viele Generationen hindurch“ (§. 173 p. 200 = 559). Diese Worte gehören in die Reihe der oben nachgewiesenen Entlehnungen aus Korian, durch welche die Abfassungszeit des Agathangelosbuches völlig sichergestellt wird; denn Korian verfasste seine Lebensbeschreibung des h. Mesrob einige Zeit nach 442. Da sonach Zeit, Ort und Tendenz dieselben sind wie die, welche sich uns für den Verfasser der Translation ergeben haben, so folgt mit Sicherheit, dass die Vision, sowie die Redaction des Ganzen, in demselben Kreise entstanden ist und beide Arbeiten in einer sehr nahen Beziehung zu einander stehen: die Translation scheint grossen Anklang gefunden zu haben, und ein Geistlicher derselben Kirche von Val'arshapat unternahm es bald nachher, sie durch die auf die Zeitlage Rücksicht nehmende Vision des h. Gregor zu erweitern, mit dem älteren „Leben des h. Gregor“ zu einem Ganzen zu verschmelzen und seine Arbeit, mit einem schwungvollen Prolog und Epilog versehen, unter den Pseudonym des Agathangelos zu veröffentlichen. Wie sehr er mit diesem Werke, das zugleich Geschichtsbuch und Erbauungsbuch war, den Geschmack der Zeitgenossen traf, beweist der ungeheure Erfolg, den es gehabt hat: schon dem Lazar von Pharbi gelten die Berichte des Agathangelos als „wahrhaftig und authentisch“, und seitdem hat er bei den Armeniern den Ehrenplatz als erster Geschichtsschreiber ihrer Nation immer behauptet.

Es wäre sehr erwünscht, wenn man die in dem Bisherigen von mir lediglich nach inneren, sachlichen Kriterien vorgenommene Sondernng der Quellen des Agathangelos einer rein äusserlichen, philologischen Gegenprobe unterziehen könnte. Einen Wink in dieser Richtung hat Lagarde gegeben (Gesammelte Abhandlungen S. 179), indem er auf die griechischen Formen *Trdatés* und *Trdatios* hin-

weist, deren sich der Armenier neben *Trdat* bedient. Davon könnte freilich keine Rede sein, etwa den Wechsel dieser Formen zum Ausgangspunkte der ganzen Untersuchung zu nehmen; um sich davon zu überzeugen, dass dies unmöglich ist, braucht man nur einen Blick auf §. 20 p. 22 (43) zu werfen, wo dreimal auf derselben Seite im Laufe einer vollkommen einheitlichen, schlechterdings unzerreissbaren Erzählung die Formen *Trdatēs*, *Trdatios*, *Trdat* unmittelbar hintereinander stehen; und wie frei der Armenier verfuhr, sieht man daran, dass auch die Formen *Grigorios* und *Grigor* durch das ganze Buch hindurch beliebig wechseln, und daran, dass *Leontius* von *Claudian* §. 138 p. 158 (597) in einem von *Trdat* an ihn gerichteten Schreiben (und so noch an zwei späteren Stellen) *L'ewondēs*, dagegen §. 145 p. 167 (610) in der Antwort auf dieses Schreiben *L'ewondēs* genannt wird, obschon man beiden Schriftstücken den Ursprung aus Einer Quelle auf den ersten Blick ansieht. Indess ganz unfruchtbar für die Quellenkritik ist jener Wink *Lagarde's* doch nicht. Zunächst stellt sich heraus, dass in den Stücken, die unzweifelhaftes Eigenthum des letzten Bearbeiters sind, nämlich im Prolog und im Nachwort, ausschliesslich, und zwar 5 mal ¹⁾, die Form *Trdat* vorkommt, die demnach als die dem letzten Bearbeiter eigenthümliche anzusehen ist. In dem ganzen späteren Theile des Buchs von §. 57 p. 62 (101) an herrscht diese Form entschieden vor: auf 18 *Trdat* kommen 4 *Trdatios* und 1 *Trdatēs*. Es scheint also, als wenn der Verfasser sich im Laufe seiner Arbeit immer mehr der ihm geläufigen Form zugewendet hätte; für den Sprachgebrauch seiner Quellen lässt sich aus ihrem häufigen Vorkommen kaum etwas folgern. Um so auffälliger ist der Contrast, in dem hierzu das für den ersten Theil des Buchs von §. 9 p. 5 (25) an sich ergebende Verhältniss steht: auf 6 *Trdat* kommen hier 5 *Trdatios* und 4 *Trdatēs*. Eine einzige ausgenommen, welche *Trdat* hat, sind alle diese Stellen aus der Quelle gelassen, welche wir „das Leben des h. Gregor“ nannten, und zwar aus dem Theile derselben, welcher parallel laufend die frühere Geschichte des Königs *Trdat* und des h. Gregor gibt. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass dieser Quelle die Formen *Trdatios* und *Trdatēs* eignen. Je man darf vielleicht sogar noch weiter gehen. In den Stücken, welche die Geschichte des h. Gregor geben, erscheint an den 3 Stellen, wo der Name des Königs vorkommt, *Trdatios* ausschliesslich; die Form *Trdatēs* ist auf diejenigen Stücke beschränkt, welche die Geschichte des Königs *Trdat* enthalten: hier kommt sie 4 mal vor, neben 2 *Trdatios* und 5 *Trdat*. Hiernach lässt sich vermuthen, dass *Trdatios* die dem Verfasser des „Lebens des h. Gregor“ eigen-

1) Bei dieser und allen folgenden Zählungen zähle ich die Fälle, in denen der Name *Bagrat* ist, absichtlich nicht mit, weil für diese eine Verwertung der kürzeren Formen sich von selbst ergeben müsste, also keine volle Beweiskraft hat.

thümliche Form war und dass er in der Geschichte des Königs Trdat, die er in sein Buch hineingearbeitet hat, die Form Trdatēs vorfindet, die er an einigen Stellen stehen liess, während er sie an anderen mit der ihm geläufigeren Trdatios vertauschte. Was das 4 malige Trdatios und das 1 malige Trdatēs in den späteren Partien des Buchs betrifft, so treten diese Formen ohne Ausnahme nur in Fällen ein, wo mit der Nennung eine gewisse Feierlichkeit verbunden ist: §. 57 p. 65 (106) in der Überschrift eines Erlasses von ihm, §. 135 p. 154 (590), wo er mit seiner Frau Ashkhen und seiner Schwester Khosrovjdokht zugleich auftritt, das Volk berufend, um den h. Gregor zum Katholikos zu wählen, §. 138 p. 158 (597) mit denselben beiden Frauen im Schreiben an Leontius, §. 145 p. 167 (610) nochmals mit den Frauen in der Überschrift der Antwort des Leontius, §. 161 p. 187 (639) mit dem Beiwort „der frommste König“ in einer emphatischen Beschreibung seines göttlichen Wandels. Gewiss ist absichtlich in diesen Fällen die vollere Form des Namens gewählt worden. Alle fünf Stellen sind aus den „Akten des h. Gregor und der hl. Rhipsime“; ob dies Zufall ist oder ob schon ihr Verfasser in dieser Weise zwischen Trdat und Trdatios abgewechselt hat, wird schwer auszumachen sein; das einmalige Trdatēs §. 145 p. 167 (610) würde im letzteren Falle auf Rechnung des letzten Bearbeiters zu setzen sein, dem diese Form in Folge einer Reminiscenz aus dem Anfange seines Buchs in die Feder kam. Dass in demjenigen Theile, der die eigentlichen Akten der hl. Rhipsime enthält, an sämtlichen 3 Stellen, wo der Name vorkommt, nur die Form Trdat gebraucht ist, kann meiner Annahme, dass dieser König in dem vorausgesetzten griechischen Originale der Akten nicht vorkam, lediglich zur Bestätigung gereichen. Viel unsicherer sind die Beobachtungen, die man hinsichtlich des Wechsels von Grigorios und Grigor machen kann. An der einzigen Stelle, wo in einem dem letzten Bearbeiter angehörigen Stücke der Name vorkommt, nämlich §. 112 p. 126 (549) in der „Apokalypse des h. Gregor“, redet eine Engelsstimme diesen mit seiner volleren Namensform Grigorios an, und dieselbe wird im ganzen ersten Theile des Buchs, wo Grigorios 38 Mal vorkommt, ausschliesslich gebraucht, woraus man wohl zu folgern das Recht hat, dass der letzte Bearbeiter sie auch wenigstens in Einer seiner Quellen als die herrschende vorgefunden hat. Von §. 129 p. 146 (579) an ändert sich plötzlich der bis dahin festgehaltene Sprachgebrauch, und in den Schlusspartien des Werks treten kürzere Formen der volleren zur Seite und überwiegen sogar: auf 13 Grigorios kommen 10 Grigor, 5 Grigoria¹⁾ und 2 Grigord. Da also in Bezug auf diese Formen derselbe Fall eintritt, wie im

1) Diese Form liegt vermutlich der griechische Accusativ Γεργόριον, vulgär Γεργόρι, zu Grunde.

Namen des Königs, für welchen auch gegen das Ende hin die kürzere Form überwiegt, so wird man das ebenso zu beurtheilen und zu folgern haben, dass die kürzeren Formen Grigor u. a. dem letzten Bearbeiter im Grunde die mundrechteren waren. Auch hier lässt sich die Wahrnehmung machen, dass das vollere Grigorios vorwiegend da verwendet wird, wo der Träger des Namens mit einer gewissen Feierlichkeit eingeführt wird; es ist dies aber lange nicht so consequent durchgeführt als dies bei dem Wechsel von Trdat und Trdatios der Fall war. Dass die kürzeren Formen gerade an der eingeführten Stelle aufzutreten beginnen, ist schwerlich zufällig: es ist dies nämlich eben die Stelle, wo nach meinen Ermittlungen die lange unterbrochene Benennung des „Lebens des h. Gregor“ wieder von Neuem anhebt. Ich vermuthete, dass diese Quelle es war, welche sich der Formen Grigor und Grigori bediente. Grigori kommt nur an zwei aus den Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen gelassenen Stellen vor (§. 187 p. 158 = 596 und §. 188 p. 159 = 597); ob dies Zufall ist, oder ob schon deren Verfasser zwischen Grigorios und einer kürzeren Form abwechselte, ist schwer zu sagen. Wäre jene Vermuthung über den Sprachgebrauch des „Lebens des h. Gregor“ sicher, so wäre damit die These Lagarde's, dass der Theil des Buchs, in welchem die Formen Trdatios und Trdat's vorkommen, Uebersetzung eines griechischen Textes sei, bereits widerlegt. Es fallen aber gegen sie auch noch andere, gewichtigere Gründe in die Waagschale. Dass die chronologischen Gründe vielmehr gegen, als für die Abfassung des Lebens des h. Gregor in den Zeiten vor der Entdeckung der armenischen Literatur sprechen, ist schon bemerkt worden. Eine Aufzeichnung in griechischer Sprache ist besonders wegen der gerade in den aus dieser Quelle gelassenen Partien sehr zahlreichen Eigennamen armenischer Götter und armenischer Localitäten sehr unwahrscheinlich: es wäre doch seltsam, wenn nirgends ausser in den Endungen von Trdatios und Trdat's die geringste Spur eines Durchgangs durch das Griechische sich erhalten haben sollte. Ausser in den Endungen, sage ich; denn ich leugne, dass diese Namen selbst griechisch sind. Trdat's und Trdatios sind armenische Formen mit angelehnten griechischen Endungen, und auch durch das zweimal (§. 64 p. 59 = 97 und §. 161 p. 187 = 639) vorkommende Tëridat's wird an dieser Sachlage nichts geändert: nie wird der Buchstabe eth von den Armenern in der Transcription griechischer Namen verwendet; läge wirklich Entlehnung aus dem Griechischen vor, so hätte der Name Tiridates oder Tëridat's lauten müssen. Der Gedanke einer absichtlichen Fälschung, um die Urheberschaft des aus dem römischen Reiche stammenden Agathangelos glaubhaft zu machen, ist abzuweisen, da sich von einer Fiction, derselbe habe in einer andern als der armenischen Sprache geschrieben, nirgends eine Spur findet. Ich möchte die Sache vielmehr mit dem Einflusse des Hellenismus in Verbindung bringen, dem sich auch Armenien nicht

ganz hat ersuchen können. Griechisch war die Münzsprache der Könige von Grossarmenien¹⁾; Khosrov I. verewigte seine Feldzüge im Kaukasus durch eine griechische Inschrift (Mos. Chor. II, 65), sein Sohn Trdat nannte nach der Erbauung des Schlosses Garhi seinen und seiner Schwester Namen ebenfalls in einer griechischen Inschrift (Mos. Chor. II, 96). So musste die fremde Namensform, mit welcher der König officiell sich nannte, allmählich auch unter den Armeniern selbst Eingang finden, und dies um so leichter, als ein Theil des Volkes, nämlich der westliche, unter römischem Einflusse stehende, sich vor der Erfindung des armenischen Alphabets der griechischen Buchstaben bediente. So erklären sich die griechisch sein sollenden Formen Trdatēs und Trdatios mit ihrer rein armenischen Orthographie.

Es bleibt uns noch übrig, die historische Glaubwürdigkeit der einzelnen Theile des Agathangelos festzustellen. Wir vergleichen zu dem Ende zunächst die im „Leben des h. Gregor“ gegebene Darstellung der Kriegsthaten des Khosrov und Trdat mit den spärlichen Nachrichten, die wir bei Griechen und Römern über die armenische Geschichte dieser Zeit haben. Nach Cass. Dio LXXX, 3 griff Artashir im Jahre 228 Armenien an, erlitt aber von den Armeniern und einem Theile der Meder und den Söhnen des Artawan eine Schlappe und musste sich zurückziehen. In dem Kriege, den Severus Alexander von 231—233 mit den Persern führte, waren die Armenier mit den Römern verbündet, und, wie Herod. VI, 5, 5 erzählt, fiel ein Theil des römischen Heeres durch Armenien in Medien ein, verheerte das Land, verbrannte die Dörfer und führte Leute weg, ohne dass Artashir mit seiner auf dem gebirgigen Terrain unbrauchbaren Reiterei es verhindern konnte; obgleich das römische Heer in der Folge aus Medien zurückgerufen wurde, waren doch die Perser durch den in den vielen Treffen dort und in einer grossen Schlacht gegen eine andere römische Heeresabtheilung im Süden des Perserreichs erlittenen Verlust so geschwächt, dass sie sich 3 oder 4 Jahre nothgedrungen ruhig verhalten mussten. Der Biograph des h. Gregor gibt zu, dass der König von Armenien dem Untergange des Artawan ruhig zugeschaut und sich nach Armenien zurückgezogen habe, weil er unvorbereitet und darum zu schwach gewesen sei; dann aber lässt er ihn, unterstützt namentlich von den Kaukasusvölkern, einen Angriffskrieg gegen Artashir eröffnen und 10 Jahre lang bis zu seiner Ermordung Jahr für Jahr Heereszüge in das persische Reich unternehmen, auf denen er Assyrien bis Ktesiphon verwüstet habe, ja selbst bis zum Lande der Araber vorgedrungen sei. Baldemal ist von denselben Begeben-

1) Vielleicht noch beweisender als die Münzen der Könige selbst, die aus einer älteren Zeit angehören, ist die Grosse aus dem 3. Jahrhundert, welche die Inschrift trägt: ΟΥΔΑΚ ΜΗΤΙΔΗΚ ΙΒΗΡΩΝ ΚΑΡΧΗΔΩΝ (bei Visconti, Iconographie Grecque II p. 366. Tab. XVI, 10).

heßen die Rede, nur hat die armenische Nationalitätlichkeit einmal die Verbindung mit dem noch nicht unterworfenen Theile der Meder und Parther, durch die allein die ersten grossen Erfolge des armenischen Königs ermöglicht wurden, dann die noch wichtigere Bundesgenossenschaft der Römer verschwiegen. Die 10 Jahre der Siege des Königs von Armenien fallen zwischen 228—237, der Anfang stimmt also mit dem Datum des Dio überein und das Ende fällt mit dem Ablauf der 3 oder 4 Jahre nach Beendigung des Krieges zwischen Römern und Persern zusammen, während welcher Artasir nach Herodian nichts unternehmen konnte. Der Biograph zeigt sich also hierin als gutunterrichtet, und es ist bei unserer mangelhaften Kunde nicht einmal sicher, ob wir auch nur berechtigt sind, ihn der Uebertreibung zu zeihen; auf jeden Fall ist das Loslassen der räuberischen Kaukasusvölker durch den Gegner des Perserkönigs als ein echt historischer Zug durch zahlreiche Analogien aus allen Zeiten gesichert. Ueber die Eroberung Armeniens durch die Perser geben die griechischen Berichte Folgendes: nach Jo. Zonar. XII, 19 und Eutr. V, 7 gab Kaiser Philippus in dem Frieden des Jahres 244 Armenien zugleich mit Mesopotamien dem Shapur Preis; nach kurzer Zeit aber brach er, wie es an der ersten Stelle heisst, den Vertrag und beanspruchte die Länder als ihm gehörig¹⁾; erst unter der Regierung des Gallus (252 oder 253) waren die Perser nach Jo. Zonar. XII, 21 (der aus dem Fortsetzer des Dio geschöpft hat), im Stande, sich in den Besitz von Armenien zu setzen, nachdem dessen König Tiridates geflohen, seine Kinder aber den Persern zugefallen waren. Diesen Berichten steht der des Biographen, nach welchem König Khosroß im J. 238 auf Anstiften der Perser ermordet und bald darauf Armenien von Artasir erobert und der noch im Kindesalter stehende Sohn des letzten Königs Nanius Trdat zur Flucht auf römisches Gebiet genöthigt wurde, schroff entgegen. Und hier ist einer der seltenen Fälle, wo wir die Richtigkeit der Angabe des Lazar von Pharbi c. 2 (II p. 269), es finden sich in den alten armenischen Geschichtsbüchern Berichte, die von denen des Agathangelos merklich abweichen, noch heute constatiren können: in dem schon oben angezogenen Schreiben des armenischen Adels an Theodosius II. (bei Elisaeus c. 3 p. 206), welches als ein öffentliches Aktenstück von mir wenigstens nicht zweifelhafter Echtheit in einer solchen Frage nicht ohne Gewicht ist, wird daran erinnert, dass König Trdat, von seiner Kindheit an und um seinen grausamen und vatermörderischen Oheimen zu stehen, auf griechischem Gebiete erzogen worden sei. Näher be-

1) Ich glaube, dass hier eher eine Uebertreibung im Ausdruck als eine Erfindung vorliegt, wie Tiffant meint (Hist. des emp. III, 564 ed. Bruxelles 1893, 8.); Philippus wird unter allerlei Vorwänden sich der Ausführung der Friedensbestimmungen zu weihen gesucht und den Widerstand der Armenier unter der Hand begünstigt haben.

sehen, ist dies mit dem, was der Biograph sagt, nicht vereinbar: die Deutung, dass Trdat's Oheime nicht ihren eigenen Vater, sondern den des Trdat ermordet haben, lässt der Zusammenhang nicht bloß zu, sondern es ist sogar die nächstliegende, und beide Berichte dadurch auszugleichen, dass man sie sowohl bei der Ermordung des Khosrov als bei der Vertreibung des Trdat als Helfershelfer der Perser handeln lässt, dürfte um so statthafter sein, als auf diese Weise eine Brücke hinüber nach der Angabe des Zonaras geschlagen wird, der im Gegensatz zu dem Könige Tridates, welcher floh, andere Armenier den Persern zufallen lässt. In der Hauptsache aber, dass Trdat im Kindesalter vor den Persern auf römisches Gebiet flüchtet, stehen beide armenische Berichte, so unabhängig sie auch von einander sind, zusammen gegen Zonaras, und man sollte allerdings denken, dass die armenische Ueberlieferung über diesen Punkt, der den ersten christlichen König des Landes betrifft und für die Einführung des Christenthums von Bedeutung gewesen ist, gut unterrichtet hätte sein müssen. Hätte Zonaras Recht, so könnte man nur an den Tridates denken, der im J. 217 König von Armenien geworden war, und es läge Seitens der Armenier eine Verwechslung zweier gleichnamiger Könige vor; mit dieser Verwechslung fiel auch die ganze übrige Erzählung von der Wiedereroberung Armenien's durch Trdat, von dem Anlasse seiner Bekanntschaft mit dem Christenthum, von den Kriegen seines Vaters gegen die Perser, die von Khosrov auf den älteren Tridates übertragen werden müssten. Es wäre aber doch auffällig, dass die armenische Ueberlieferung nicht einmal mehr den Namen des Vaters des ersten christlichen Königs bewahrt haben sollte. Und gerade hier schätzt der Name des Enkels, wie oft, den des Grossvaters: Trdat's Sohn hieß wieder Khosrov. Ja es scheint sich sogar noch eine Spur von jenem älteren Khosrov in einer gleichzeitigen Urkunde erhalten zu haben: die Inschrift aus den Königsgräbern von Theben *Χοσρόης Ἀγρίσιος ἰσὶν ἐθαύμαζον* (C. I. Gr. 4821) hat Letronne (*Recueil des inscriptions Gr. et Lat. de l'Égypte* II, 311) mit Wahrscheinlichkeit auf ihn bezogen; ich vermüthe, dass Khosrov von seinem Vater Vologases dem Septimius Severus als Geisel gegeben worden war und sich im Gefolge des Kaisers befand, als dieser 202 die Memnonssäule und die übrigen Merkwürdigkeiten Theben's in Augenschein nahm. Sollte also nicht der Fehler auf Seiten des Zonaras sein? Ich denke, das Wort *HALAZN*, in welchem der ganze Anstoss liegt, ist aus *HOATZN* verschrieben oder verlesen, wodurch der Widerspruch mit den armenischen Angaben in der Hauptsache wegfällt. Nur die Zeitbestimmung des Biographen bleibt der des Zonaras gegenüber natürlich unhaltbar: dass im Gedächtnisse der Späteren sich die Eroberung Armenien's durch die Perser an die Ermordung Khosrov's unmittelbar anschloss, erklärt sich theils aus dem optischen Gesetze, dass die Entfernungen in den Augen des ferner Stehenden sich verkürzen, theils aus dem ποῦ-

tischen Bedürfnis der Volkmenge, für die hier der Tod des Helden der einzig passende Abschluss war. Der historische Hergang wird der gewesen sein, dass die Ermordung des Khosrov im J. 338 zunächst ohne allen Einfluss auf die Geschichte Armeniens blieb und dem Ermordeten sein Sohn Trdat im zartesten Kindesalter folgte, und dass es den Persern im Bunde mit den Brüdern des Khosrov erst 252 oder 253 gelang, jenen Trdat, ehe er noch erwachsen war, zu vertreiben und sich Armeniens zu bemächtigen. Es unterliegt ferner keinem Zweifel, dass nicht Artashir, sondern sein Sohn Shapur der Eroberer von Armenien ist. Der Grenzgraben, dessen Urhebererschaft der Biograph §. 16 p. 18 (36) dem Perserkönige zuschreibt, erklärt es, wie die Armenier zu dem jüdischen Namen gekommen sind: die betreffenden Grenzmarken hießen nämlich „die Artashirischen“, und man leitete den Namen bald von dem Sasaniden Artashir, bald von einem alten armenischen Könige gleiches Namens her (Mos. Chor. II, 36); gewiss war die letztere Erklärung die einzig richtige. Was aber die Reckenstücke des Trdat während seines Exils auf römischem Boden erzählt wird, trägt einen sehr sagenhaften Charakter, knüpft aber doch an Tatsächliches an. Agathangelos erzählt, er habe den König der Gothen, der den Römern den Krieg erklärt hatte, in einem Zweikampfe überwunden und habe zur Belohnung vom Kaiser das Diadem und ein Heer erhalten, mit Hilfe dessen er die Perser aus Armenien vertrieben und sich wieder in den Besitz seines Erbteils gesetzt habe. Ueber diese Wiedereinsetzung Trdat's ist aus classischen Quellen direkt nichts bekannt; wir wissen jedoch aus Trebellian Pollio, Valer. 6, dass im J. 260 Artabandes, ein Bundesgenosse des Shapur, König von Armenien war, in dem wir nach Anleitung des Elisäus einen der es mit den Persern haltenden Brüder des Khosrov zu erkennen haben werden. Andreerseits lehrt eine Erzählung des Synesios (de regno c. 18 p. 17 D. ed. Petav. 1633), die sich auf Probus und die Zeit um 270 zu beziehen scheint¹⁾,

1) Synesios nennt freilich den Carinus; muss eine Verwechslung angenommen werden, so ist es gewiss kritischer, mit Petavius die Stelle auf Probus zu beziehen, auf den sie recht gut passt, als der Namensähnlichkeit wegen an Carus zu denken: mit dem, was über dessen Perserkrieg vorliegt, ist sie völlig unvereinbar. Oder sollte der Name richtig und dasselbe Carinus gemeint sein, der uns als Gegner des Odenathos aus dem Persischer des Dio fr. 8, 2 (bei Müller IV, 193) und, was ich durch meinen Freund Nöldeke erfahre, auch aus dem jüdischen Tractat Bereschit Babbi c. 76 bekannt ist? Dann die drei, צדקין וצדקין וצדקין, zu denen Rabbi Levi die Dan. 7, 8 angedeuteten drei Hörner wieder fand, die vor dem kleinen Horos, welches 725 י"ב sei, ausgerissen werden, können nichtüglich Andere ehn als Maximus, Carinus und Cyriacus. Mit dem von Synesios gemeintem könnte dieser Carinus allerdings nur unter der nicht so fern liegenden Voraussetzung zusammengebracht werden, dass es ein anderer Name des Ballista ist, der uns aus anderen Quellen als Besieger der Petav. bekannt ist.

dass der römische Kaiser in Armenien hart an der Grenze des persischen Gebietes eine persische Gesandtschaft empfing, der er so zu imponieren verstand, dass der junge Perserkönig ohne Krieg sich zu Allem herab erklärte, was von ihm verlangt worden war; und schon im J. 271 kämpften, wie aus Vopiscus¹⁾ hervorgeht, die Armenier unter den Fahnen der Zenobia. In der Zwischenzeit muss Armenien den Persern wieder verloren gegangen sein. Eine Erwägung der Zeitlage führt zu dem sicheren Schluss, dass dies nur in Folge der Siege des Odenathus über die Perser geschehen sein kann²⁾, einem Schluss, zu dem man übrigens auch noch von einer ganz anderen Seite her gelangen kann: nur so erklärt sich das völlige Stillschweigen unserer Ueberlieferung über eine so wichtige Thatsache wie die Wiedergewinnung Armenien's, welches unbegreiflich sein würde, wenn diese durch einen eigentlichen Reichskrieg gegen die Perser erfolgt wäre. Gerade zu diese Zeit aber fallen die Raubzüge der Gothen in Kleinasien; auf einem Zuge gegen sie war es, dass Odenathus um's Leben kam. In so weit es also die Umstände betrifft, unter denen Trdat in sein väterliches Reich zurückkehrte, erweist sich der Biograph wieder als gut unterrichtet. Was er später von den Heldenthaten des Trdat gegen die Perser erzählt, deren Land er während der ganzen Dauer seiner Regierung verwüstet habe, ist ganz ebenso zu beurtheilen, wie das von seinem Vater Khosrov Berichtete: Nationaleitelkeit hat die von den Armeniern als Bundesgenossen der Römer errungenen Erfolge zu speciell armenischen Siegen gestempelt, doch tritt hier wenigstens der wahre Sachverhalt selbst in der Darstellung des Biographen noch deutlich zu Tage, der den Trdat an der Spitze der griechischen (d. i. römischen) Reiterrei die feindlichen Scharen niederwerfen lässt. Es kann sich hier nur um die Kriege handeln, welche Carus 283 und Galerius 296—297 gegen die Perser führten, namentlich um den letzteren. Narses hatte den Krieg mit Ueberziehung des den Römern untergebenen Armenien's eröffnet (Amm. XXIII, 5, 11), in Armenien erfocht Galerius den entscheidenden Sieg über die Perser (Eutrop. IX, 25. Ruf. brev. 25), und unter den Friedensartikeln befand sich einer zu Gunsten des armenischen Reichs, nach welchem das Castell Zintus in der Nähe von Medien die Grenze desselben bilden sollte (Petrus Patric. fr. 14 bei Müller IV, 189). Es versteht sich hiernach von selbst, dass der armenische

1) Aurel. 27: „nobis Persarum auxilia non deest, quae iam speramus, pro nobis aut Saraceni, pro nobis Armenii“; 28: „nam et auxilia quae a Persis mihi sunt fuerant, intercepti et ab eis Saraceni Armeniacos erumpit.“ Beide Mal sind die Perser als Bundesgenossen der Zenobia und die Saracenen und Armenier, welche von ihr abhingen, streng auseinander gehalten.

2) Es fehlt jeder vernünftige Grund, den Comes Illyrici (Amm. 28, 1) zu verwerfen, dem Trdat in seinem Verbanne sich angeschlossen haben soll, mit Constantin's Nebenkaiser Licinius zu identificieren, wie dies von Aetzer und Neocerus allgemein geschehen ist.

König in diesem Kriege eine hervorragende Rolle gespielt haben muss, und auch die Angabe des Biographen, dass Trdat besonders Assyrien verwüstet habe, erhält ihre Bestätigung darin, dass Galerius in seiner Titulatur (bei Euseb. hist. eccl. VIII, 17) sich ausser eines doppelten Siegs über die Perser auch der Siege über deren Bundesgenossen, nämlich Armenier, Meder und Adiabener berühmt. Ebensovienig werden wir den Zug, dass Trdat Hunnen (d. i. Kaukasusvölker) angeworben und die Bevölkerung eines grossen Theils von Persien in die Sklaverei geschleppt haben, als unhistorisch zu beanstanden brauchen. Daneben spielt aber hier, deutlicher noch als vorher, ein eigenhaftes Element hinein: das §. 55 p. 60 (99) angeführte Sprichwort „wie der stolze Trdat, der in seinem Ungestüm die Dämme der Flüsse umstürzte und in seiner Kühnheit die Strömung der Meere versiegen machte,“ kann sich ursprünglich kaum anders als auf ein mythisches Wesen bezogen haben und muss erst nachträglich auf eine historische Person übertragen worden sein. Eine Bestätigung liegt darin, dass ähnliche Reckenthaten und Stücke übermüthiger Ausgelassenheit bei Mos. Chor. II, 63 von einem viel älteren Trdat erzählt werden, der als Rebell gegen den König von Armenien in den unzugänglichen Grenzgegenden von Medien gehaust habe und auf die Kunde vom Tode des Königs zurückgekommen sei. Es ist bekannt, dass die Volkssage sich mit Vorliebe an Verbannte, ihr Treiben in der Fremde und ihre Heimkehr heftet, und es ist wohl keine Frage, dass es sich beide Mal um dieselben Sagen handelt, die man bald von jenem alten Rebellen Trdat, bald von dem verbannten und heimkehrenden späteren Könige gleiches Namens erzählte. Es muss dieser Held ein beliebter Gegenstand des armenischen Volkshumors gewesen sein, den man unschwer in dem Zugo (§. 19 p. 21 = 42) erkennen wird, dass der junge Trdat einst den an Futter Mangel leidenden Soldaten aus einem schwer zu erklimmenden Heuboden Heubündel auf Heubündel zu- und zum Schluss die Hüter des Bodens sammt ihren Hunden ¹⁾ den Heubündeln über die Mauer nachwirft.

Indem wir zur Prüfung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Kerns des „Lebens des h. Gregor“, der diesen selbst betrifft, übergehen, erinnern wir daran, dass die Anknüpfung der Jugendgeschichte Gregor's an die Jugendgeschichte des Trdat wahrscheinlich unhistorisch ist; der wahre Sachverhalt scheint darin, dass Gregor in Cäsarea aufgewachsen ist (§. 17 p. 19 = 38), dass Trdat ihn als „einen Fremdling und unter uns unbekannt“ bezeichnet (§. 22

1) Da vorher gesagt worden ist, dass das Heu sich in einem Hinterfall befunden habe, so ist für die Zahl (zehn) des armenischen Textes kein Platz; dagegen besitzen die Hunde (T shants), die der Grieche in seiner Vorlage vorgefunden und in der Uebersetzung wiedergegeben hat, keine weitere Erklärung.

p. 24 = 46), noch durchschimmern¹⁾. Die Entdeckung, dass Gregor Sohn des Königsmörders Anak ist, bleibt etwas Nebensächliches, das ohne Einfluss auf den Verlauf der Handlung ist: auch der Biograph motiviert das eigentliche Martyrium des Gregor dadurch, dass Trdat nach dem Beispiel der römischen Kaiser gegen die Christen einzuschreiten für nöthig hält. Die Bedrückung Gregor's um seines Christenthums Willen lässt der Biograph schon während der Verbannung Trdat's auf römischem Boden beginnen, indem damals die Kirche vom römischen Kaiser verfolgt worden sei. Dies entspricht wenigstens der Zeitlage: in der That fällt in den genannten Zeitraum die Valerianische Christenverfolgung. Das Martyrium Gregor's und die Umstände, welche die Bekehrung des Königs herbeiführen, tragen auch beim Biographen den Stempel des Wunderbaren; bevor man jedoch hieraus ungünstige Schlüsse auf seine Glaubwürdigkeit im Allgemeinen zieht, erinnere man sich, dass es die herrschende Anschauung der Zeitgenossen ist, welche hier zum Ausdruck kommt: dass auch Sozomenos (II, 8) von einem Wunder weiss, das die Bekehrung veranlasst habe, ist schon hervorgehoben worden. Und wenn dann bei der Zerstörung heidnischer Tempel die Dämonen, mit allerlei Geschossen bewaffnet, zu Fuss und zu Pferd, sich zur Wehre setzen, vom Dache herab Steine und Pfeile auf die neuen Christen schleudern und, als sie sehen, dass ihnen dies nichts hilft, schreiend und heulend in den Kaukasus oder nach Chaldien fliehen (wo nämlich das Heidenthum sich bis in viel spätere Zeiten erhielt), so ist diese Darstellung so durchsichtig, dass es erlaubt sein wird, die Dämonen rationalistisch auf Heiden und heidnische Priester zu deuten; auch Korian erzählt, wie wir sahen, Gleiches von der Bekehrung des Landes Gol'üm durch Mesrob. Die ganze Erzählung von der Ausrottung des Heidenthums durch Armenien mit ihrem durchweg so lebhaften localen Colorit, ihrer eingehenden Beschreibung der Götterbilder, ihrer sorgfältigen Aufzählung der solennen Beinamen der Götter, ihrer Vertrautheit mit der armenischen Mythologie spricht für sich selbst: namentlich durch die Untersuchungen Windischmann's über die persische Anahita und über Mithra ist die Zuverlässigkeit der rüchsen Angaben des Biographen in das hellste Licht gesetzt worden. Derselben authentischen Charakter tragen seine Nachrichten über die Organisation der neuen armenischen Kirche. Der Kernpunkt, dass die Bekehrung der Armenier von oben herab erfolgt ist, wird auch durch ein äusseres Zeugniß sicher gestellt: Sozomenos bedient sich der Wendung, Teridates sei Christ geworden und habe zugleich allen seinen Unterthanen mit einer einzigen Bekanntmachung geboten, dieselbe Lehre anzunehmen. Wir würden aber schwer be-

1) Grisebach hat dies schon Sölling (p. 394); überhaupt wird Jofann, der dessen Anmerkungen mit den um ein Jahrhundert späteren von Langlois vergleicht, der empfindliche Rückschritt auffallen.

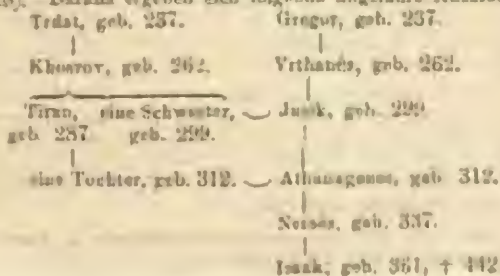
greifen, wie das von oben herab befohlene Christenthum so rasch tiefe Wurzeln hat fassen können, wenn uns nicht der Biograph die andere unschätzbare Nachricht aufbewahrt hätte, dass Gregor vor den Armeniern armenisch predigte. Entscheidend für die ganze Stellung der armenischen Kirche in der Folgezeit war es, dass an manchen Orten der Besitz der heidnischen Tempel an liegenden Gründen und Hierodulen ohne Weiteres an die neuen christlichen Kirchen übergieng, dass der König jeder Kirche auf dem Lande vier Felder, in den Flecken sieben Häuser als Eigenthum zuweisen liess, und vor Allem, dass vorzugsweise die Söhne der heidnischen Priester in eigenen Schulen zu Geistlichen herangebildet wurden und einen grossen Theil des neuen Klerus bildeten. Diese wichtigen Nachrichten des Biographen, welche allein es erklären, warum die armenische Kirche ein so scharfes nationales Gepräge trägt, zugleich aber auch, warum sie von der frühesten Zeit an so tief in die weltlichen Handel des Landes verwickelt ist, erhalten ihre Bestätigung und Ergänzung durch eine authentische Nachricht aus derselben Zeit. In den Kanones des h. Isak ¹⁾ heisst es nämlich: „als Gregor verschiedens von den heidnischen Priestern zu Priestern geweiht hatte, fragten ihn diese, woher sie von nun an ihren Lebensunterhalt sich verschaffen sollten: denn vorher lebten sie von den Darbringungen des Volks an die Götzenbilder; und der Heilige wies ihnen als Gehöhr einen Theil der Rinder- und Schafsheerden an, die den Kirchen zur Vertheilung unter die Armen dargebracht werden würden, und überdies die Zehnten von den Ernten und den Trauben“. Auch die Nachricht von den sieben durch Trdat aller Orten der Kirche ausgeworfenen Gütern wird durch eine Thatsache aus noch älterer Zeit als richtig erwiesen. Königl Pap (reg. 867 — 874) zog nämlich von den sieben Gütern je fünf ein und liess der Kirche nur je zwei (Faust. Byz. V. 31 p. 295). Die Bekehrung Armeniens setzt der Biograph in das 14. Regierungsjahr des Trdat, also nach dem oben Bemerkten in eine ziemlich frühe Zeit, vor Constantiu und Diocletian. Auch dies wird durch ältere griechische Zeugnisse sicher gestellt. Sozomenus (a. a. O.) setzt die Bekehrung der Armenier vor Constantiu, und diese etwas allgemeiner gehaltene Zeitbestimmung präcisirt der Krieg, welchen Maximinus im J. 312 ²⁾ gegen die christlichen Armenier unternahm, um sie zu zwingen, der neuen Lehre zu entsagen (Euseb. hist. eccl.

1) Angeführt von den Mechtizisten zur ital. Uebers. p. 175.

2) Eusebios berichtet über diesen Krieg nach dem Martyrium des H. Petrus von Alexandrien (Heiligt 311) und von dem Untergange des Maximinus (Herbst 312). Das Titel Armeniarum, den Galerius in einer Urkunde vom 30. April 311 führt, ist von St. Martin (zu Leben, Hist. du Bas-Empire I, 76; cf. 407) fälschlich zur Zeitbestimmung dieses Kriegs benutzt worden, wie schon daraus hervorgeht, dass Maximinus selbst in einer Urkunde des Jahres 313 bei Euseb. hist. eccl. IX, 10 sich zwar Germanicus, Sarmaticus, aber nicht Armeniacus nennt. Jener Titel schreibt sich vielmehr von dem Perserkriege des J. 297 her.

IX, 8). Hiernach scheint es auf den ersten Blick, als müßte wenigstens die Nachricht des Biographen verworfen werden, dass Gregor den Cultus Johannes des Täufers und des h. Athenogenes (Athanagines) in Armenien eingeführt habe, um den der heidnischen Götter Amator und Vahagn zu verdrängen. Der h. Athenogenes (dessen Gedenktag am 17. Juli ist) soll nämlich Chorbischof in Kleinarmenien gewesen sein und in der Nähe von Sebaste mit 10 Schülern unter Diocletian den Märtyrertod erlitten haben; die Einführung seines Cultus würde gleichzeitig, ja sogar älter sein als sein Martyrium. Allein gerade hier kommt dem Biographen in einem gleichzeitigen urkundlichen Beleg unerwartete Hilfe. Ein Urenkel des h. Gregor hieß nämlich Athanagenes, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er nach dem Heiligen benannt worden ist, also einen lebendigen Beweis von dem Vorhandensein dieses Cultus zur Zeit seiner Geburt liefert. Diese fällt aber nach der Geschlechterberechnung der königlichen und der Patriarchenfamilie, die hier keinen grossen Spielraum lässt¹⁾, um 312. Der Widerspruch mit dem Martyrium des Athenogenes unter Diocletian bleibt also in voller Kraft bestehen. Ja er wird noch verstärkt durch den Umstand, dass der Älteste Zeuge, Basilius von Cäsarea (de Spiritu S. ad Amphilo- chium, c. 29), den Märtyrer Athenogenes verbannt, erst die jüngere Tradition, welche Simeon Metaphrastes wiedergibt, ihn enthauptet werden lässt. Diese auch bei anderen Heiligengeschichten wiederkehrende Neuierung war notwendig, sobald Reliquien des Heiligen Gegenstand der Verehrung geworden waren. Da Letzteres nun schon vor dem J. 312 in Armenien der Fall gewesen ist, so muss schon vor dem J. 312 die echte Tradition über die Todesart des Athenogenes sich zu verdunkeln begonnen haben, was nundenkbar

1) Diese Geschlechterberechnung beruht auf folgenden Daten: Gregor und Trdat waren beide um das Jahr 237 geboren. Gregor's Sohn Vrtanes wurde erst in ältern Jahren nach langjähriger kinderloser Ehe ein Sohn Isak geboren (Fausl Byz. III, 51). Isak heirathete im 13. Jahre mit einer Tochter des Tiran, einem Enkel des Trdat, den Athanagenes (Fausl. ib.) dieser hatte von einer Schwester des Tiran einen Sohn Nerses (Fausl. IV, 3). Offenbar aber haben durch eine Verwechslung die Tochter und die Schwester des Tiran die Plätze vertauscht. Nerses ward als junger Mann um 361 Katholikos (Fausl. ib.) vorher war ihm ein Sohn Isak geboren, der in hohem Alter 442 starb (Laz. Pharb. c. 18). Daran ergeben sich folgende ungefähre Annäher:



wäre, wenn es sich um eine zeitgenössische Person handelte. Der Widerspruch zwischen Basilios und Metaphrastes gibt aber auch eine einfache Lösung der Schwierigkeit an die Hand: so wenig der Letztere in Bezug auf die Todesart das Ursprüngliche bewahrt hat, so wenig wird dies mit der von ihm gegebenen Zeitbestimmung der Fall sein. Eine Prüfung der von ihm bearbeiteten Akten des Athenogenes führt vielmehr zu dem Resultat, dass es sich um einen viel Älteren Heiligen handelt, dessen Geschichte voll von mythischen Zügen ist: die Hindu, die den Athenogenes begleitet, und das Opfer eines freiwillig von der Mutter zum Altar gebrachten Hirschkalbes am Jahrestage des Heiligen¹⁾ lehren, dass es ein alter heidnischer Gott in christlicher Verhüllung ist, und zwar ein Schutzherr der Thiere des Waldes und der Jagd. Als Jagdgott aber ward ein von den Griechen als Herakles bezeichneter Gott zum Beispiel in Adiabene verehrt²⁾, und somit legitimiert sich Athenogenes durchaus als Rechtsnachfolger des armenischen Vahagn oder Herakles nach griechischer Auffassung. Auch in dieser Nachricht also bewährt sich die grosse Glaubwürdigkeit des Biographen des h. Gregor. Nicht minder werden seine Angaben über das, was sich nach der Bekehrung zutrug, durch äussere Zeugnisse gesichert. Der Nachricht, dass Gregor die Ordination in Cäsarea erhalten habe, steht allerdings eine andere in dem Briefe der Armenier bei Elias (cap. 8 bei Langlois II, 206) gegenüber, nach welcher Trdat und sein Volk das Christenthum direkt vom Bischof von Rom erhalten hätten. Allein das Richtige hat hier ohne Zweifel der Biograph bewahrt: Gelas, Cyrie. II, 36 (bei Mansi II, 929) führt im Titel des Bischofs Leontina von Cäsarea in Kappadokien, der das Nicaäische Concil. mit unterschrieb, unter den von ihm abhängigen Suffraganbischöfem Grossarmenien an letzter Stelle auf und bestätigt so die herrschende armenische Ueberlieferung (bei Faust. Byz. V, 26 p. 293 und Anderen), dass die armenischen Catholici hie auf den Tod des Nersēs (378) ihre Ordination vom Bischofe von Cäsarea empfingen. Die Angabe des Briefes ist als eine tendenzielle Erklärung anzusehen, die in Umlauf kam, nachdem sich

1) Acta SS. Julii IV, 218 c. *Ubi autem appropinquavit monasterio, occurrit ei cervus et decem aliae res pedes ejus. Dicit ad eum sanctus: „privata es fratribus, ecce private etiam ro, qui te nutriti; Deus universorum excelsorum non permittit, ut quis dominetur tui, neque semen tuum curiant venatores, sed omnia tuum sunt solum in memoriam nostram, ut consummatur in laudem Dei“.* Cervus autem fens praedit ad pedes ejus; sed cum obsequans sanctus martyr dicit: „vade in pacem“, nō ē: Cervus autem ibat in commemoratione sanctorum martyrum adducens dominum Deo kinulum, et facto evangelio appropinquat altari spectantibus omnibus, et positis genibus suis orat, et relictis pullo revertitur in pacem ad locum suum. Humilis porro consumitur in gloriam Dei et in honorem sanctorum martyrum.

2) Ten. Ann. XII, 13; vgl. meine Nachweisungen in Esch u. Straber's Encykl. Art. Gotarzes, -I. Sect. LXXV, 51.

die armenische Kirche von Chsaren losgerissen hatte, ohne dass es ihr jedoch gelungen wäre, die echte Ueberlieferung zu verdrängen. Nach dem Biographen war R'estakès oder, wie Andere ihn nennen, Ar'istakès der armenische Katholikos, der nach Nikha ging. In der That hat wenigstens eine der Pariser Handschriften, aus der die lateinischen Unterschriften der Väter des Councils bei Mansi II, 699 herausgegeben sind, „*Armeniae majoris: Aristarces Threnius Diospontus*“, während in anderen Pariser Handschriften *Aristecius Diosponti* steht und auch der andere lateinische Katalog bei Mansi II, 694 „*Provinciae Armeniae majoris: Arsaphius Sophocensis, Acrites (Aristarces, al. Aristaeus) Diospontanus*“ hat. Offenbar ist zu interpungieren: *Armeniae majoris Aristarces, Threnius (?) Diosponti*; die Verwirrung, welche den Anfall des folgenden Namens zur Folge hatte, entstand daraus, dass man nach der Nennung der Kirchenprovinz Grossarmenien noch eine nähere Angabe über den Bischofssitz des Aristarces erwartete, während es doch nur Einen Bischof von Grossarmenien gab. Auch die andere Angabe des Biographen, dass des R'estakès Vater Gregor damals noch lebte und zu den Kanones des Nicänischen Councils Zusätze machte, die sich auf die speciellen Verhältnisse der armenischen Kirche bezogen, rechtfertigt sich durch das Vorhandensein dieser Erweiterungen in den armenischen Sammlungen der Kanones¹⁾.

Die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen kann fast nur für die Partien aufgeworfen werden, welche mit dem „Leben des h. Gregor“ parallel laufen; dem Resto steht der unhistorische Charakter meistens an der Stirn geschrieben. Aber auch dort besteht das den „Akten“ Eigenthümliche vorwiegend in Wandergeschichten und Aneschmückungen, wie die der Märtern des h. Gregor. Das Beste an der Ueberlieferung der „Akten“ ist, dass ihr die Anknüpfung des Gregor an den Königsmörder Anak fremd ist, und in diesem einen Fall lässt sich wirklich das „Leben“ aus den „Akten“ controlieren und berichtigen: Auch die Abweichung, dass Gregor 15 statt 18 Jahre im Verliesse zubringt, braucht nicht von vorn herein verworfen zu werden: natürlich ist dies aus einer Angabe abstrahiert, welche das Christenthum im 16. Jahre des Königs Trdat eingeführt werden Hess, und es lässt sich gar wohl denken, dass als Zeitpunkt der Einführung von Einigen nicht das erste Auftreten Gregor's, sondern die spätere, an seine Erhebung zum Katholikos sich knüpfende Taufe des ganzen Volkes angesehen worden ist: eine solche Auffassung musste der vor Allem auf die Verherrlichung des Katholikats bedachten Quelle besonders zusagen. Völlig werthlos ist es dagegen, dass die Akten die Einführung des Christenthums unter Diocletian und in die Zeiten der Verfolgung, also etwa nach Stilling 304, setzen: es beruht dies nur auf der

1) Vgl. die Nechikaristen zur ital. Uebers. p. 196.

Einmischung des Martyrium's der Rhipsimen, die nicht ursprünglich ist. Der geschichtliche Gehalt dieses Stückes ist gleich Null, und da es Bearbeitung einer griechischen Vorlage ist, die gar nicht in Armenien spielt, so wird man es nicht einmal indirekt mit Sicherheit benutzen und z. B. kaum wagen können, aus der Notiz, dass eine der nach Val'arshapat geflohenen Gefährtinnen der Rhipsimo Glasperlen zu fertigen wusste, von deren Erlös sie sich und die anderen Jungfrauen unterhielt (§. 56 p. 79 — 119), auf das Vorhandensein einer solchen aus dem römischen Reiche importierten und von Frauen betriebenen Industrie in der Gegend von Val'arshapat zu schliessen. Die Volkssagen über Trdat sind auch dem Verfasser der Akten bekannt gewesen, der gelegentlich (§. 95 p. 95 — 154) erwähnt, der König habe während eines Krieges im Lando der Araber (Tadshikch) sein verwundetes Pferd sammt seinem Geschirr auf die Schulter geladen und sei so über den Euphrat geschwommen. Ein andres Mal (§. 125 p. 142 — 572) vergleicht er ihn mit Hajk, dem riesenhaften Stammvater des armenischen Volks, und lässt ihn vom Gipfel des Berges Masis acht Felsblöcke, von denen jeden einzelnen nur eine Menge Menschen in Bewegung zu setzen vermocht hätte, auf der Schulter sieben Tagereisen weit zum Ausban der Capelle der h. Rhipsimo herbeitragen. Wahrscheinlich liegt auch dem Kerne der Legende, der Verwandlung des Trdat in einen Eber, die in den heiligen, pseudohistorischen Umgebungen sich so grotesk ausnimmt, ein volksthümliches Element zu Grunde. Der Eber ist nämlich nach iranischen Vorstellungen ein königliches Thier, mit einem Eberkopfe siegelte der König der Könige (Faust. Byz. IV. 53 p. 269), zahlreiche persische und armenische Namen der Sassanidenzeit sind mit „Eber“ zusammengesetzt ¹⁾, und einer dieser Namen, der im 8. Jahrhundert zweimal in der Familie der Mihrakanischen Fürsten von Albanien vorkommt ²⁾, lautet geradezu Varaz-Trdat, d. i. der Eber Trdat. Da die Legende die Verwandlung des Königs in einen Eber durchaus als eine zur Strafe über ihn verhängte Erniedrigung auffasst, mit der des Nebucadnezar vergleicht und mit möglichst abschreckenden Farben schildert, so kann aus ihr dieser eigenthümlich zusammengesetzte Name nicht wohl hergeleitet werden, er muss vielmehr älteren Ursprungs sein und mit einer mythologischen Vorstellung zusammenhängen. Vielleicht war auch schon in der Volkssage zu Trdat ein weibliches Wesen in Beziehungen gesetzt, von welchem dann einzelne Züge auf die h. Rhipsimo übertragen worden sind; ein Attentat auf die schöne Nazinik spielt nämlich auch in dem, was Mos Chor. II, 63 von dem älteren Trdat zu melden weiss, die Hauptrolle. Manches in den Traditionen über die h. Rhipsimen

1) Vgl. Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* S. 41, 299.

2) Vgl. Moses von Kal'ankantuk bei Brosset, *Hist. de la Géorgie I*, additions p. 480.

spricht für eine solche Annahme: statt, wie andre Heilige in ähnlicher Lage gethan haben würden, zu den Waffen des Gebetes ihre Zuflucht zu nehmen und ein Wunder zu provocieren, ringt sie, einer Bruchbild gleich, erst 7, dann 8 Stunden hintereinander mit dem Könige und lässt ihn schliesslich zurück beschimpft, ohne Diadem, mit zerrissenen Kleidern und zerfetztem Mantel; als man im J. 618 das Grab der h. Rhipsime umhaupte, ward constatirt, dass ihre Taille nahezu 8 Palmen und 4 Finger gemessen habe (Joannes Katholikos c. 10 p. 64. trad. par St. Martin). Auf den völlig ungeschichtlichen Bericht über die Translation der hh. Rhipsimen folgen in den Akten wieder Stücke, die mit dem Leben Gregor's parallel laufen und es zu ergänzen scheinen, namentlich die Reise zur Ordination nach Cäsarea. Indess auch hier ist der historische Gewinn aus diesen Ergänzungen ein völlig illusorischer: die Ausmalung des Pompes, mit welchem Gregor gen Cäsarea gezogen sei, kann in Anbetracht der Verhältnisse einer so frühen Zeit nicht auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen und ist im günstigsten Falle ein Reconstructionsversuch aus der Analogie späterer Patriarchenweihen. Ob Leontius wirklich damals Bischof von Cäsarea gewesen, ist doch sehr fraglich: er wird im J. 814 zuerst erwähnt und starb zwischen 825 und etwa 829 (Le Quien, Or. Christ. I, 370); er müsste nicht erst 804, wie die Akten annehmen, sondern schon sehr viel früher im Amte gewesen sein. Den Späteren war Leontius als Theilnehmer des Concils von Nikha unter den Bischöfen von Cäsarea der bekannteste, und es dürfte kaum gerathen sein, aus diesem Namen auf die blosse Autorität der so wenig zuverlässigen Akten hin eine Zeitbestimmung für die Bekehrung der Armenier abzuleiten. Ferner lassen die Akten den Gregor aus Sebaste nicht blos (was sich durch die Ortsangabe der griechischen Legende als richtig erweist) die Reliquien der hh. Johannes und Athanagenes, sondern auch eine Anzahl von Mönchen heimbringen; da diese Mönche ausserdem nur noch in den aus Kortun abgeschriebenen Stücken vorkommen, so wird auch hier lediglich ein Anachronismus der Akten vorliegen. Endlich reducirt sich auch bei der Beschreibung der Taufe des Volks durch Gregur das, was der Haglograph mehr hat als der Biograph, auf ein Wunder und eine unsäunig übertriebene Angabe über die Zahl der Getauften. Nicht günstiger kann unser Urtheil über die den letzten Abschnitt der Akten bildende Erzählung von dem Besuche des Trdat bei Constantiu und dem Bunde, den sie mit einander machten, ausfallen: sie ist durchaus fabelhaft und für die Zeitgeschichte nicht zu gebrauchen. Liegt ihr überhaupt etwas Geschichtliches zu Grunde, so kann es nur eine verdunkelte Reminiscenz an den bekannten Besuch eines viel älteren Tridates bei Nero 66 u. Chr. sein: und in der That war dieser Besuch, der die Anerkennung der armenischen Arsakiden durch Rom besiegelte und für die internationalen Beziehungen zwischen Armenien und Rom diejenige Form zuerst fest-

stellte, die von da an ein drittel Jahrtausend bestanden hat, auch abgesehen von dem imponirenden Glanze, mit dem er in Scene gesetzt wurde, ganz danach angethan, um in der Erinnerung des Volkes zu haften und sich im Laufe der Jahrhunderte mit sagenhaftem Nimbus zu umkleiden.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchungen über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der verschiedenen Bestandtheile des Agathangelos zu einem Endurtheile zusammen. Vom „Leben des h. Gregor“ ist der erste Theil, welcher sich mit den Thaten der Könige Khosrov und Trdat und des Gregor bis zur Bekehrung der Armenier beschäftigt, wenn auch nicht frei von sagenhafter Brimborung, doch in den Grundzügen historisch, und man trifft die eigenthümliche Haltung dieser Berichte vielleicht am Besten, wenn man sie verklärte Geschichte betitelt; dagegen ist der andere Theil, welcher die Bekehrung selbst und das, was sich nach der Bekehrung in Armenien begeben, enthält, im strengsten Sinne des Wortes geschichtlich und darf als eine Quelle von absoluter Zuverlässigkeit bezeichnet werden. Die „Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen“ sind für die Geschichte direkt so gut wie unbrauchbar und kommen für die historische Kritik nur indirekt insofern in Betracht, als sie die Anschauungen und Bestrebungen der Zeit, in welcher ihr Verfasser gelebt hat, abspiegeln. Dasselbe gilt selbstverständlich von der „Vision des h. Gregor“ und den anderen Zuthaten des letzten Bearbeiters.

Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde.

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

I.

Im Anschluss an die arabischen Autoren pflegen wir die Sprache der süd-arabischen Inschriften als Himjarisch zu bezeichnen, und ebenso wenn wir vom himjarischen Reich, vom himjarischen Alterthum u. s. w. reden, verstehen wir hierunter nicht einen Theil, sondern das gesammte alte Reich von Sadarabien. Herr Halévy in seinem Werk *Études Sabéennes. Extrait du Journal asiatique* 1875. S. 1 ff. erörtert die Frage, mit welchem Rechte wir dies thun, und kommt zu folgendem Schluss, den ich mit seinen eigenen Worten anführe: „Le peuple a reçu son nom de la capitale de l'est, où résidait l'ancienne dynastie; mais, à un temps donné et par suite d'une catastrophe inconnue, la famille royale quitte Maryaba et se transporte au château de Himyar, non loin de Raïdân, la capitale de l'ouest. Himyar devient une autre dénomination pour Raïdân et, par extension, pour le territoire et le peuple placé sous la dépendance du gouvernement qui y résidait“. Indem ich mir die Besprechung der hierfür angeführten Argumente bis zum Schluss verspare, sei es mir erlaubt zur Begründung meiner abweichenden Ansicht etwas weiter auszuholen; es ist natürlich, dass, bei dem engen Zusammenhang zwischen Thatfachen und Namen, die Erörterung dieser Frage zugleich eine Uebersicht der Geschichte des himjarischen Volkes wird.

Nach Eratosthenes bei Strabo (lib. XVI c. IV), mit dem eine Stelle in Theophrast's Pflanzengeschichte (IX, 4) übereinstimmt, gab es zu seiner Zeit (d. h. also im zweiten Jahrh. vor unserer Zeitrechnung) im glücklichen Arabien vier Hauptvölker: die Minäer mit der Hauptstadt Carna, die Sabäer mit Mariaba (Ma'rib), die

Catabanen mit Tamaa, und die Chatramotiten (Hadhramaut) mit Cahatanon (soll Sabota, شَبْوَة, sein). Die Inschriften kennen diese vier Völker und ihre Hauptstädte, und entnehmen wir ihnen, dass diese Eintheilung zum Theil ethnographischer Natur war; der Dialect der Inschriften von Me'in und Hadhramaut weist eine Anzahl lexicalischer und grammatischer Eigenthümlichkeiten auf, durch die er sich wesentlich von dem der übrigen Inschriften unterscheidet ¹⁾.

Wie aber aus Strabos Worten hervorgeht, gab es daneben noch kleinere selbständige Stämme, wie z. B. die von Nascus und Negrin, deren er anderwärts Erwähnung thut, die Gebbaniten (bei Plinius XII §. 68 §. 68 ff.) und noch andere, die wir aus den Ausgaben des Periplus und Ptolemaeus kennen lernen. Auch dieses Factum wird durch die Inschriften bestätigt ²⁾.

Es genügt dies meines Erachtens, um festzustellen, dass Saba nur eines unter den vielen Reichen von Südarabien bezeichnete, und dass es demnach falsch und ungenau ist, wenn Dichter und selbst Geographen (wie z. B. Agatharchidos) Saba als pars pro toto von ganz Arabia felix gebrauchen; wir sehen daraus, dass dieser uralte Staat, dem wir im A. T. und in den Keilschriften begegnen, bis in die Zeiten des Hellenismus und des römischen Weltreichs als der mächtigste galt, von dem man im Abendland Kunde hatte. Beispiele des correcten Gebrauches sind z. B. die Stelle im Monumentum Ancyranum (s. diese Zeitschr. Bd. XXX S. 521) und die weiter unten anzuführende aus dem Periplus; man vergleiche auch noch v. Kremer Sodar. Sago S. 28.

Drei Jahrhunderte später, und an die Stelle der Sabäer sind die Homeriten getreten; auch bei den Arabern ist حمير Gesamtname der alten Bevölkerung des Landes geworden, während Saba nur noch einen Ehrenplatz in der genealogischen Tafel behauptet. Wie und wann sich dieser Wechsel vollzogen hat, darüber geben

1) 𐩦𐩣, mit dem Ethnikon 𐩦𐩣𐩦, ist sehr häufig bei Halévy; ihre Könige und ihre Stadt 𐩦𐩣𐩦 werden vielfach erwähnt; über die Sabäer mit Me'rib vgl. d. Zeitschr. XXX S. 522; Hadhramaut und Sabota eb. S. 323 und XX, 273; die Catabanen, ebenfalls mit eigenen Königen, finden wir Fr. LVI, 10 Hal. 604, 12 unter der Form 𐩦𐩣𐩦.

2) Vgl. 𐩦𐩣𐩦 H. 279, 6. 280, 2, häufig in 𐩦𐩣𐩦𐩦 oder 𐩦𐩣𐩦 | 𐩦𐩣; das Volk von Geb'an, 𐩦𐩣𐩦 | 𐩦𐩣𐩦, erscheint in den Inschriften als Tributstamm der Könige von Me'in; vgl. ausserdem die Könige von Huzan Hal. 160, 2, von 𐩦𐩣 (= Nascus bei Plinius?) H. 995, 1.

die Nachrichten bei den griechischen und römischen Autoren dürftige, aber noch immerhin genügende Auskunft.

Plinius theilt zum Schluss seiner geographischen Beschreibung von Arabien einige von den Nachrichten mit, die Aelius Gallus von seiner Expedition nach Ma'rib im J. 25 v. Chr. mitgebracht hatte; denselben zufolge sollten die Homeriten das zahlreichste Volk sein, die Minder fruchtbare Palmenpflanzungen und Wälder und reiche Heerden besitzen, die Gerbanen und Agrauer, und vorzüglich die Chatramotiter im Waffenhandwerk sich auszeichnen, die Carräer die ausgedehntesten und fruchtbarsten Aecker, die Sabäer den grössten Reichthum an Wäldern von Gewürzbäumen, an Goldwerken, bewässerten Feldern, Honig und Wachs besitzen ¹⁾. Anderwärts ²⁾ nennt er die Stadt Sapphar als eine Residenz im Innern; ich zweifle nicht, dass es die Residenz der Könige von Himjar war, das *Ḥaḡār* der Araber.

Bekanntlich hat Plinius aus den verschiedensten Quellen der verschiedensten Zeiten geschöpft; die Uebersicht über die arabische Geographie, in der die Homeriten gar nicht genannt werden, ist wohl dem Artemidorus (1 Jahrh. v. Chr.) entnommen, der eben angeführte Passus dem Bericht des Aelius Gallus, die dritte kurze Notiz über Sapphar dem Itinerar der Aegyptischen Indiensfahrer, das erst zu seiner Zeit sicher bekannt wurde (l. VI §. 101 nunc primum certa notitia patescere).

Ein solches, recht ausführliches Itinerar ist uns im s. g. Periplus Maris Erythraei erhalten; der Verfasser desselben, der nicht lange vor Plinius geschrieben hat ³⁾, kennt das vereinigte Reich der Homeriten und Sabäer, deren Fürst Charibaet eine Anzahl Küstenplätze am Indischen Ocean besitzt und in Sapphar residirt ⁴⁾. Wie das Machtverhältnisse zwischen den beiden Völkern vertheilt

1) l. VI §. 161: cetera explorata restat: unumquodque esse Homeritas, Minaeis fertiles agros palmatis arbutisque, in piceis divitiis. Gerbanos et Agraeos [d. h. die Einwohner von *ḡrb* Hal. 371, 9; 376; 379; 380; 382; 387 und *ḡrb* Hal. 389, 4. 419, 10] Oliva Z. 2] armis praestare, maxime Chatramotitas. Carradei [d. h. die modernen Qirāwī, Gerauī] latissimos et fertilissimos agros, Sabaeos altissimos silvarum frutillata odorifera, agrorum rigula, malis ceteraque praevalere.

2) l. VI §. 104 totius oppidum, regia eius [der Hafenstadt Muzā] appellatur Sapphar.

3) Die Gründe dafür, dass er ins 2. Jahrh. gehört, scheinen mir gegenüber dem, was man für die frühere Ansetzung anführen kann, nicht unwiegend.

4) Peripl. ed. C. Müller n. 23 *Σαῦδος ἀρχαῖος, ὃν ἡ Χερσβαή, ἡδὲ οὐκ ἴσμεν ἴσμεν ὅτι, καὶ τοὺς Οὐρεῖταις καὶ τοὺς Ἀγροῖταις ἀγορεύουσιν Σαῦδος, cf. n. 26. Σαῦδος* die ägyptische Form für *Σαῦδος* kommt auch in der Inschrift des Aizanas vor, n. u.

wär, ist nicht recht ersichtlich, da einerseits der Umstand, dass der König in der Hauptstadt von Hmjar residirt, darauf hinweist, dass der letztgenannte Stamm der eigentliche herrschende war, andererseits die vermuthlich aus dieser Zeit stammenden Inschriften das Umgekehrte wahrscheinlich machen. Dass das Reich und das Volk der Sabäer bis ins 2. Jahrh. fortbestand, zeigt die Inschrift von Adulis aus dem Anfang desselben (cf. Vivien de St. Martin im J. A. 1863 t. II p. 328 ff.), in welcher der König von Aethiopien berichtet, dass er in Arabien von Leuko Kome bis zum Lande der Sabäer Krieg geführt hat¹⁾; ferner Ptolemaeus, welcher unter den Binnenvölkern Sudarabiens die Sabäer aufführt, deren Hauptstadt Ma'rib er auch noch kennt (Sprenger, Alte Geogr. Ar. S. 139), freilich, wie es scheint, nicht mehr als Residenz, während er Sapphar als eine *πυρπολις* bezeichnet; die Homeriten dehnen sich bei ihm bis an den Ocean aus, und haben die Küstenplätze von Bāb el Mandeb bis Hm Ghurāb (Kane) inne (vgl. Marcianus, der ihn ausschreibt). Auch Uranius, welcher seine gelehrte, von Stephanus Byzantinus oft citirte Arabische Archäologie im 4. Jahrh. unserer Zeitrechnung geschrieben haben soll, nennt an zwei Stellen Sabäer und Homeriten, und an einer dritten die Hauptstadt der Letzteren, Sapphar, unter der Form Tarpbara; doch sind dieselben zu kurz um daraus auf die Zeit, auf welche sie sich beziehen, schliessen zu können²⁾. Dasselbe gilt von den Stellen, an denen Stephanus von Sabäern redet.

Ptolemaeus ist meines Wissens der letzte Schriftsteller, der die Sabäer als zu seiner Zeit noch bestehend auführt; ein Jahrhundert vergeht, bis wir wieder etwas von den Bewohnern Sudarabiens hören. Zwei Umstände waren es, die damals einen, wie es scheint, zeitweilig ziemlich lebhaften Verkehr zwischen Byzanz und dem Reich von Axum sowie Sudarabien hervorriefen: die Verbreitung des Evangeliums in diesen Gegenden sowie das Vordringen der Perser hierher, und bekanntlich waren bis zum Erscheinen des Islam die kirchlichen Angelegenheiten und der Kampf gegen den Reichsfeind im Osten die Hauptfactoren der byzantinischen Geschichte.

Nach Philostorgius (h. eccl. i. III c. 4) fand die Bekehrung der „Homeriten“ unter Constantius II.³⁾ durch den Inder Theophilus statt. Wenn er auch einmal noch den Namen der Sabäer braucht

1) *ἡ ἀπὸ Λευκοῦ Κομῆς ἐκ τῶν Σαβαίων πόλις Ἰνδολύγον.*

2) Steph. Byz. s. v. *Χατταρωτίται; Κορυθαῖον; Χατταρωῖται, Σαβαῖται καὶ Οὐραῖται; Ἄθ. s. v. Τάρραρα.*

3) Reg. 337—361.

(a. a. O. καταλαβόντες δὲ τοὺς Σαβίτους ὁ Θεόφιλος). so sagt er doch anderwärts (I. II c. 6) ausdrücklich, dass dieses „indische“ (vgl. Wright Early Christianity in Ar. S. 29 A.) Volk, welches früher Saba, nach der Hauptstadt Saba, geheissen, jetzt den Namen „Homeriten“ führe¹⁾. Theophilus gründete zwei Kirchen, eine in der Hauptstadt Zafär (Ζάφαρον), die zweite in Aden (Ἀδάνη). Der gleichzeitige Ammianus Marcellinus nennt unter den berühmten Städten Arabiens zwar Tafron, aber nicht Ma'rib.

Einer andern Version zufolge sind die Homeriten erst unter Anastasius (491—518) bekehrt worden (Theodorus Lector Hist. Eccl. I. II, p. 567 ed. Valesius und Nicephorus Callistus). Diese beiden Schriftsteller gebrauchen die Form Ἰμμυρηνοὶ und Ἰμμυρηναί.

Dieser Verkehr mit den Homeriten, der seinen Weg über Axum nahm (vgl. den Brief des Constantius an den König Arizanus), gab sogar Anlass zu einem kaiserlichen Specialerlass, welcher aus dem Anfang des J. 356 datirt und im Codex Theodosianus erhalten ist. Derselbe betrifft die Reisediäten der Gesandten und besagt: „Niemand, der auf Befehl nach dem Volk von Axum und zu den Homeriten reist, soll sich in Alexandria über ein Jahr aufhalten, auch nicht über ein Jahr die Diäten beziehen“²⁾.

Um diese Zeit scheint auch die bekannte griechische Inschrift des Königs Arizanus zu fallen, in welcher sich derselbe die Titel: König der Axumiten, der Homeriten und Reidan, und der Aethiopen und Sabaiten und Siles etc. beilegt. Die äthiopische Inschrift des Tazana übersetzt diese Titel mit Nagna von Axum und Hamer und Reidan und Saba und Salhën. Der Parallelismus zwischen den beiden Bezeichnungen: König von Hingar und Reidan und andererseits König von Saba und Salhën springt in die Augen, und wenn, wie allgemein zugegeben, Saba der Name des Volkes, Salhën und Reidan die beiden bekannten Königsschlösser سالحين und زوريدان sind, so ergiebt die Gleichung:

Saba: Salhën = x: Reidan

nun zweifelhaft, dass Hamer Volksname ist, wenn wir nicht schon überhaupt durch die angeführte griechische Uebersetzung dazu geführt würden. Dieses ist so natürlich, dass es nie anders aufgefasst worden ist, vgl. z. B. Oslander diese Ztschr. X S. 20 ff. Sprenger A. G. A. S. 78 A. Man könnte zwar aus dem Titel: König von Saba und Salhën schliessen, dass darnach der Stamm der Sahäer

1) I. II. c. 6. Τὸ δὲ τῶν Ἰνδῶν ἔθνος τοῦτα Σάβα μὲν παλαιὰ καὶ ἐξ Σάβα μετασβεσάντων, τὸ νῦν δὲ Ὀμυρητῶν καλεῖσθαι.

2) Cod. Theod. I. XII l. XII, 2 (tom. IV, 616 ed. Gothofred); Nullus ad gentem Axumitarum et Homeritas ire praecipitur ultra anni temporis spatium debet Alexandriae de caetero demorari, nec post annis percipere alimentum annuatim.

3) C. I. G. III, 5128: Ἀρζανὸς βασιλεὺς Ἀξουμῶν καὶ Ὀμυρητῶν καὶ τοῦ Παρίδαν καὶ Ἀδιδάναν καὶ Σαβιταίων καὶ τοῦ Σιλῆ etc.

wirklich noch bestand; doch scheint es mir wahrscheinlicher, dass dies Nichts als die rühmreiche Copie des alten einheimischen Titels: König von Sabä und Dä Reidlän ist. Aber den w. n. z. ähnlich hat es ja noch bis vor kurzem europäische Porcelanten mit dem Titel König von Jerusalem gegeben.

Diese temporäre Abhängigkeit Südarabiens von dem christlichen Reich von Axum fällt in eine Zeit, aus der uns sonst keine Nachrichten über die dortigen politischen Ereignisse erhalten sind. Die Schriftsteller erzählen erst von späteren Kämpfen zwischen beiden Reichen.

Im Anfang der Regierung des Justinus (518—527) unternahm Ellatzbao der König von Axum einen Zug gegen die Homeriten (Cosmas Indicop. p. 141 f. ed. Montfaucon), wie die späteren Chronisten (Theophanes I, 240 Cedrenus I, 639 und deren Auschreiber) angeben, im 5. Jahre des Justinus, und zwar wegen einer in Negran stattgefundenen Christenverfolgung. Er besiegte und tödtete den König der Homeriten.

Nach Procopius (d. b. Pers. I, 19 ff.) schickte Justinian beim Ausbruch der Perserkriege eine Gesandtschaft an den König der Homeriten, um diesen zu einer Diversion gegen die unter persischem Schutze stehenden Araberstämme zu veranlassen. Kurze Zeit vorher hatte Ellesthiacoz der König von Axum die Homeriten wegen ihrer christenfeindlichen Haltung bekriegt und nach seinem Sturze den Esimiphacuz, einen Einheimischen¹⁾, eingesetzt, indess wurde dieser bald von einem christlichen Umpator, Namens Abramcs gestürzt, welcher sich aber auch dazu bequimte, dem König von Axum Tribut zu zahlen. Die Gesandtschaft des Justinian traf den Abramca.

Malalas ed. Bonn 456, 24 ff. redet auch von dieser Gesandtschaft, die an den König Elisbaas von Aethiopien ging; derselbe hatte den König der „ameritischen Indier“ besiegt, seine Residenz und das ganze Land erobert und einen gewissen Anganes als Nachfolger eingesetzt.

Dieser Gesandte aber ist sicher Nonnosus, aus dessen Bericht Photius cod. B einen mageren Auszug erhalten hat; er nennt den König von Axum ebenfalls Elisbaas, und die Homeriten, ebenso wie Malalas, Ameriten: da diese Form sonst nirgend weiter vorkommt, so liegt die Vermuthung nahe, dass Malalas aus Nonnosus geschöpft hat.

Meines Wissens steht keinerlei chronologisches Bedenken entgegen, das was Cosmas, Procopius, Malalas, Cedrenus, Theophanes von dem Zuge eines äthiopischen Königs Elisbaas (hex. Ellatzbao,

1) Darf man vermuthen, dass dieser Esimiphacuz identisch ist mit dem
 ደህን | ምስክር | ደህን = ميسيق der Inschrift von Wäq Gheräby

Elesboas, Ellesthiacos¹⁾, gegen einen nicht genannten König der Homeriten, angeblich wegen Christenverfolgungen, erzählen, auf einen und denselben Zug zu beziehen.

Ausserdem aber wissen Theophanes (I, 346) und Cedrenas (I, 656) noch von einem zweiten Zuge der Aethiopen gegen die Homeriten im 16. Jahre des Justinian (527—565); sie nennen den König der Aethiopen Adad und den der Homeriten Domianus, und geben als Ursache die zahlreichen Plünderungen der römischen Kaufleute an. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die mit den eben citirten Schriftstellern wörtlich übereinstimmende Erzählung des Malalas S. 433, 3 ff. von einem Kriege des Adas (der nach 496, 14 als König der Aethiopen erscheint) gegen den Ameriten Dimmas sich auf denselben Zug bezieht. Die Quellen berichten, dass nach seinem vollständigen Siege Adad, einem vorher gethanen Gelübde gemäss, Christ wurde. Das einzige, was hierbei Bedenken erweckt, ist der Umstand, dass Malalas den Zug des Adad vor dem des Elesboas erwähnt, und das Christenthum in Aethiopien schon vor Adad eingeführt war.

Eine grosse Verwirrung aber ist in der Geschichte der äthiopisch-himjarischen Kriege durch die syrischen und arabischen Versionen und die griechischen Märtyreraeten hervorgerufen, und ist es bisher nicht gelungen dieselben mit einander in Uebereinstimmung zu bringen.

Der Syrer bei Assemani h. Or. I, 359 ff. erzählt, dass Aidog, der König von Aethiopien, gegen Xenodon (صَفْوَنُ) König von Indien gekämpft habe; darauf gegen Dimion (دِمْيُون) König der Homeriten, weil letzterer die römischen Kaufleute geplündert; Aidog besiegt und tödtet ihn und wird Christ. Nach dem Tode des von ihm eingesetzten christlichen Königs unternimmt dessen (nicht genannter) Nachfolger die grosse Verfolgung von Negrän, in Folge deren Aidog ihn mit Krieg überzieht, und nach seinem Falle den Abraham einsetzt.

Nach den griechischen Märtyreraeten (um besten herausgegeben von Boissonade Anecdota Graeca t. V S. 1 ff.) findet im 6. Jahre des Justinus die grosse Christenverfolgung in Negrän durch den jüdischen König der Homeriten Dunaas statt. Letzterer war vorher vom Elesbas besiegt, und hatte sich ins Gebirge flüchten müssen, doch war es ihm später gelungen, das von Elesbas zurückgelassene Heer sammt seinem Führer umzubringen und die christliche Stadt Negrän einzunehmen. Elesbas unternimmt einen neuen Zug gegen Dunaas, besiegt und tödtet ihn und setzt den Abraham, einen Aethiopier, ein.

1) Die Namen in diesen Capiteln bei Procopius sind merkwürdig corrupt, gleich nachher finden wir Balbas für Balha.

Womöglich noch verwirrt werden wir durch die arabische Tradition, die man bei v. Kremer a. a. O. S. 91 und 127 nachlesen mag. Sicher scheint mir, dass ذو نواس der jüdische Tubbal, der angeblich die Christen von Negran in Gruben verlocken liess, und daher, nach dem Qoraa, der صاحب الاخدود heisst, identisch mit dem Damians, Dimons, Dunaas, Dimlon der Griechen und Syrer, und ihr ابرهة ابن العتباج der Vorgänger des Dunaas, der von Elesbas eingesetzte Abramcs (Anganes) ist. Die Erinnerung an zwei Kriegszüge nach Jemen, sowie die Niedermetzelung der nach dem ersten Zuge zurückgebliebenen abessinischen Truppen durch Du Nawas ist auch hier nicht zu verkennen¹⁾.

Es ist nun zwar möglich, aus allen aufgeführten Nachrichten etwa folgendes zu combiniren: Unter Justinus I. unternahm der König Elesbas einen Zug gegen einen uns unbekannten König von Himjar, wie es scheint aus politischen und religiösen Motiven; nachdem der von ihm selbst eingesetzte Nachfolger gestürzt ist, erkennt er einen gewissen Abramcs, einen Christen aus Adulis, als Vasall an. Nach dem Tode des Elesbas und Abramcs gelangt Du Nawas zur Regierung; derselbe verreibt die Aethiopier und versucht sämmtliche Christen, vor allem die in Negran, auszurotten.

[1] Beachtenswerth ist die Version, die sich bei Ibn Chaldūn ed. Hal. II p. 7. findet, dass Abraham, der Eroberer von Jemen, nach erzwungenem Siege sich mit seinen Oberherrn in Abessinien wenig künnte, so dass dieser sich veranlasst sah ein Heer unter dem Artā gegen seinen pflichtvergeessenen Vasallen zu schicken; dieser aber tötete den Artā im Zweikampf und wusste sich später beim König von Aethiopien genügend zu entschuldigen. Nach Andern aber war Artā das erste äthiopische Herrscher von Jemen, der nachher von Abraham im Zweikampf getödtet worden ist; Abraham wurde trotzdem aber vom Negusach nachträglich als Unschuldig anerkannt. Im äthiopischen Aberglauben aus dem Commentar der himjarischen Kabis wird nur die letzte Tradition erzählt; danach regierte Artā 90 Jahre, ehe er von Abraham getödtet wurde. Bekri im Abschnitt über die Könige von Jemen, in seinem Werk كتاب المناقب والمسلک (ed. des Nur Osmanid S. 3034) berichtet sehr ausführlich über diese Ereignisse. Abrahā (stets so, ابريهاط, geschrieben) im 20 Jahre Vall von Jemen, bis er von Abraham el eschram, Vater des Isam (ابو ايسكوم), seinem Vasall gestürzt wird; die Ursache war die Unzufriedenheit der Abessinier mit ihm. Nachher wird er vom Negusach anerkannt. Der äthiopische Autor nennt den Abraham ausdrücklich Abrahā el eschram Ibn Sabā, ابرهة اشريم بن صبا, so dass über seine Identität mit Abraham eš-Sabāh (vgl. diese Zeitschr. XXV S. 262), dem *Agagore* des Procop, Malalas und der A. A. SS. kein Zweifel mehr besteht. Klarer brauche ich wohl nicht darauf aufmerksam zu machen, dass der Artā durchaus dem Kalmiphane des Procopius entspricht; bei Mes'ūdī heisst er ابن الاصمخ (v. Kremer a. a. O. S. 90 A. B), im Commentar der Eing. Kas. türk. Uebersetzung: ابن اصمخ, bei Bekri اصمخ ابن; es ist der Name ἸΑ:Αϑμῶ: der äthiopischen Königslisten (Liste A. 24, 2. Periode; A. 15, 3. Periode bei Dillmann Z. D. M. G. VII).

Dies führt zu einem neuen Krieg, in welchem der König der Aethiopen Adad Sieger bleibt und Du Nuwas unkommt. Man könnte auch vermuthen, dass beide Kriege gegen Du Nuwas geführt wurden, und würden sich dadurch zum Theil die Widersprüche unserer Quellen erklären. Doch ist mir wahrscheinlich, dass weder die erste noch die zweite Combination, noch überhaupt eine von den vielen, die von älteren Gelehrten, und in jüngeren Zeiten von den Herausgebern der AA. SS., Herrn Blau, Praetorius (d. Ztschr. XXIII S. 560, XXIV S. 624 ff., XXV S. 260 ff.) aufgestellt worden sind, geeignet sind diesen gordischen Knoten zu lösen. Auch in dem sonst so trefflichen Werk von de Muralt Essai d'une Chronographie Byzantine sucht man vergebens nach Aufklärung.

Als Anhang und Fortsetzung der griechischen Acten sind die von Boissonade u. a. O. S. 65 ff. herausgegebenen, natürlich ebenso apocryphen „Gesetze der Homeriten“ (*Νόμοι τῶν Ομηριτῶν*) und die Disputation des Bischofs Gregentius von Zafär mit dem Juden Herban (*Τὸ ἐν ἀρίστῳ παρὰ τῶν Γρηγορίου ἀρμενιοῦν Θεοφάνη διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἑρβαν τοῦ νομοδιδασκάλου* bei Lambecius bibl. Caes. lib. V p. 270) zu betrachten. Alle diese Tractate scheinen in Syrien entstanden zu sein, ohne weiteren höheren historischen Werth, als dass man aus ihnen auf die christlichen Bewegungen in Südarabien schliessen kann.

Diese nahmen aber mit dem bald darauf erfolgten Sturz der abessinischen Herrschaft durch die persische Occupation ein rasches Ende. Unter Justinus II. (565—578 p. Chr.) gelang es Chosroes II. den Sanaturces, König der Homeriten, gefangen zu nehmen (Theophanes Byz. FHG. t. IV p. 370). Johannes Epiphaniensis (ib. p. 270) redet von den Versuchen der „Meden“, die Homeriten abtrünnig zu machen. Es gab dies den Römern Anlass den Persern den Krieg zu erklären, während diese andererseits den Römern vorwarfen, die Homeriten gegen sie zu unterstützen und zu dem Zwecke den Julianus an Arethas, König von Aethiopien (= *Ἀϋθρῆ*: der Königslisten?) abgesandt zu haben (Theophanes I, 377). Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dass diese versprengten Notizen der Byzantiner sich auf den bekannten Zug des Vahraz, *وَحْرَز*,

Feldherrn des Anuschirvan gegen die Abessinier in Jemen richten; der Commentar der himjarischen Kaside und Bekri in dem angeführten Werke geben recht ausführliche und interessante Daten über diese Zeit. —

Die letzte Erwähnung der Homeriten finde ich bei dem Geographen von Ravenna; Südarabien heisst bei ihm Omeritia.

Die griechischen Schriftsteller, die nach der Gründung des Islams geschrieben, kennen Südarabien unter dem Namen Jaman. (Theophanes I, 512 Bonn: *οἱ λεγόμενοι Ἀπαμίται, τούτιαισι Ὀμυρίται*, daraus Cedrenus I, 736, hist. misc. ed. Eyssenhardt p. 467, Sylburg Sarac. S. 57 n. 94; lies: *Ἰαμαρίται*).

Bei all den angeführten Schriftstellern, die von den äthiopisch-himjarisch-peräitischen Kriegen reden, ist der Name der Homeriten (bei Ameriten) gleichbedeutend mit 'Säbäern'; die Säbäer und die sagenberühmte Ma'rib haben ihnen und ihrer Hauptstadt Zufär weichen müssen. Cosmas (um die Mitte des 6. Jahrh.) erklärt in dem Stellen aus der Bibel und den von ihm gesehenen Inschriften, in denen von Saba die Rede ist, Säbäer mit Homeriten¹⁾.

Soban wir jetzt, wie sich die einheimischen Inschriften zu den Berichten der Schriftsteller verhalten; wir treffen in ihnen den Namen Himjar nur zweimal, in der Inschrift von Hisan Ghurab und der von 'Obaa.

In der ersteren heisst es Z. 7 ff. (nach Practorius *disa. Ztschr.* XXVI p. 440) „Samalqa etc. etc. haben dieses Denkmal geschrieben, in dieser Festung [zur Erinnerung daran], dass sie sich in ihr verschanzten, dass sie fest behaupteten dieses Land Abessinien, und dass die Abessinier Truppen zu Hilfe sandten in das Land Himjar, dass sie tödteten den König von Himjar und seine Qäls von Himjar und Rahh^a. Die letzten Worte lauten im Original:

סמאלקא | בנה | כלבאן | דן | ארץ | חבלה | ראשי | אהבאן | חרץ
מן | בארץ | חמיר | כדורו | סלך | חמיר | ואקולח | אהבאן | נאחזק

Ich zweifle nicht, dass אהבאן „die Himjaren“ bedeutet. Man vergleiche:

אחבאן Miles I, 2 „die Auchtler“ (*Ayztra* Ptol.).

אחבאן Os. 35, 3 „die Säbäer“

אחבאן Fr. 55, 3—5 Hal. 616, 16 (cf. Hal. Et. Sab. 235),
vermuthlich die بنو شعبان bei Ibn Doreid S. 13.

אחבאן Hal. 237, 3 „die Männer von Manahât“ vgl. אהבאן
Os. 3, 10 und Hal. 406, 1 und Jâqûti s. v. منيات من

حصون اليمن قريب من الحبلو.

So werden auch die gleich daneben stehenden Formen אהבאן die Abessinier und אהבאן die Leute von Rahh (cf. Fr. 14, Hal. 673, 674 Müller *disa. Ztschr.* XXIX, 602), Rahhân (Hal. 151, 13 Sprenger A. G. 249) oder ارحب (Ibn Doreid S. 101 Sprenger A. G. 304) bezeichnen. Die Inschrift von Hisan Ghurab ist offenbar zum Andenken an eine Episode der himjarisch-äthiopischen Kriege abgefasst.

Die zweite Stelle findet sich in der Inschrift von 'Obaa, in welcher von der Befestigung der Städte Hâgr und Mēpha'at durch den Mukrib von Hadhramaut und seine Edlen die Rede ist; gegen wen diese Verteidigungsmaassregeln getroffen wurden, ergibt sich

1) Z. B. 151 E: *vici Sabā, intra eam tota Ouphira* p. 159 A: *et paritiam Sabā totam tota Ouphira* p. 144 b: *et Sabā tota tota Ouphira* p. 170 b: *Apafat tota Bidhama tota tota tota Ouphira* a. a. v.

aus den Worten der 3. Zeile: *בְּרַחֲמֵי | חֲדָרִי | מִי*, d. h. „als (cf. *קָדִי*, *אֲנִי*) sie sich vor Himjar schützten“.

Die beiden angeführten Texte indess stammen aus ziemlich später Zeit und nicht aus dem Stammlande der Himjaren. Doch sind wir hier nicht ohne andere Hilfsmittel. In den sabäischen Inschriften (im engeren Sinne, aus Ma'rib, Sirwāh etc.) heissen die Könige zwar meist *מֶלֶךְ | סָבָא* oder *מֶלֶךְ | סָבְאָה*, wir finden aber daneben noch andere Titel, nämlich

1) Os. 35, 1 und 6

מֶלֶךְ | סָבָא | חֲדָרִי | יִחְזָב | יִחְזָב | יִחְזָב | יִחְזָב

מֶלֶךְ | סָבָא | חֲדָרִי | יִחְזָב | יִחְזָב | יִחְזָב | יִחְזָב

„Ihre beiden Herrn, Hacharah Jahdub und sein Bruder Ja'zā Bēn.
„die beiden Könige von Saba und Du Reidān, Söhne des Phari“
„Jahdub, des Königs von Saba.“

2) Fr. 64 Auf.

מֶלֶךְ | סָבָא | חֲדָרִי | יִחְזָב | יִחְזָב | יִחְזָב | יִחְזָב

„Karibael Witr Jehu“ im. König von Saba und Du Reidān“.

3) Inschrift bei Prideaux *Transact. of the Soc. of Bibl. Arch.*
II S. 23.

דָּמָרְאֵל „Damar'alī

מֶלֶךְ | סָבָא „Dirrih, Kö-

נִיג | סָבָא „nig von Saba

וְדִידָן „und Du Reidān

בֶּן | כָּרִיבָא „Sohn des Kar[ibael

etc.

Schon Oslander hatte gesehen, dass dieser Doppeltitel die Herrschaft über die Sabäer und Homeriten bedeutet; Du Reidān, oder Reidān (hierüber Prideaux *z. a. O.* S. 10 ff.) ist das Schloss von Zafār, die Königsburg, *قصر الملكة*, wie Hamdānī sich ausdrückt, von Himjar; der Herr von Reidān ist natürlich der Herr von Himjar; aus der zuerst angeführten Inschrift darf man nicht darauf schliessen, dass ein jüngerer Bruder des Königs Hauses von Ma'rib in Zafār residirte; ebenso sind die Minäer, wie es scheint, stets von zwei Königen zu gleicher Zeit beherrscht worden. Ist nun unter dieser Doppelherrschaft über Saba und Himjar eine Personalunion beider Völker zu verstehen, oder ist das eine Volk Herrscher über das andere, und in diesem Falle, welches ist das herrschende? Wenn Prideaux Recht mit seiner Vermuthung hat, dass der Hacharah von Os. 35 der *Δασιραγος* ist, der nach Strabo König von Ma'rib war zur Zeit des Aelius Gallus, so wären damals schon die Sabäer Herren von Himjar gewesen, wozu die Form des Titels stimmt; andererseits führt der *Χαριβαλ* des Periplus M. Erythr., der in Zafār, der Hauptstadt von Himjar residirte, bei Fr. 64 denselben

Titel, wenn er nämlich wirklich mit dem dort genannten Karibael כריבאל identificirt werden darf¹⁾. In der That scheint es mir im Hinblick auf diese Thatsachen nicht unwahrscheinlich, dass schon um Chr. G. die Sabäer und Homeriten ein Reich bildeten, dessen Fürst in Ma'rib residirte; später, um die Mitte des 1. Jahrhunderts, wurde in Folge irgend welcher, uns unbekannter Umstände (vielleicht des Daumbruchs?) Ma'rib verlassen und Zafär die Residenz; die Könige aber führten den Titel König von Saba und Du Reidän fort, obgleich allmählich die Himjaren die Machthaber und das eigentliche herrschende Volk wurden. Autoritäten wie v. Kremer und Sprenger haben die Geschichte Sudarabens nie anders aufgefasst.

Nun stellt Halévy die Behauptung auf, dass es ein Volk Himjar eigentlich nie gegeben, vielmehr dies nur der Namen der Residenz gewesen, wohn in späterer Zeit die Könige von Saba ihren Sitz verlegten; und in Folge dessen hätten die anwohnenden Stämme den Namen Himjar angenommen; als Beweis wird angeführt:

1) dass erst die ganz späten Inschriften von 'Obne und Hign Ghurāb den Namen kennen. Dagegen ist zu bemerken, dass die grossen Burgen im eigentlichen Lande Himjar, vor Allem Zafär, Mankat, Maqqil, Nā'il, die gewiss voll Inschriften stecken, bis jetzt noch gar nicht oder doch zu ungenügend durchforscht sind, um aus dem vorliegenden Material einen Schluss ex silentio ziehen zu können.

2) die von Longpérier in der *Revue Numismatique* XIII, 1868 publicirte Münze von Reidän; dieselbe soll parallel dem Titel der Steine כריבאל | דוד | מלך die Legende כריבאל bieten (vgl. *Et. Sab.* S. 184). Dies ist mindestens zweifelhaft, da das Monogram, welches כריב gelesen werden soll, wenn anders die Abbildung bei Longpérier und die Beschreibung Halévy's richtig sind, nur die Buchstaben כ, ר, ב enthält, während das ל sich auf der Backe des Kopfes eingeschlagen befindet, also, wenn man die von Prideaux u. a. O. beschriebenen Münzen hinzunimmt, eine Münzmarke ist. Die übrigen Buchstaben aber lesen sich ebenso gut כריב; vgl. d. *Ztschr.* XXX S. 30 ff.

3) die Inschrift von Axum. Dass diese gerade gegen Halévy's Ansicht spricht, haben wir oben bereits gesehen.

Uns scheint aus allen angeführten Stellen von Geographen, Historikern, Inschriften, Kirchenschriftstellern unwiderleglich hervorzugehen, dass Himjar wie Saba stets Name des Stammes gewesen ist; dass seine Hauptstadt nie eine andere als Zafär, resp. dessen Schloss Reidän, gewesen ist; wogegen die gegentheilige Ansicht lange nicht stark genug begründet ist, um gegen die Uebereinstimmung so vieler Zeugen ins Gewicht zu fallen. So sind z. B. für die Existenz eines Ortes

1) In der in dieser Zeitschrift XIX S. 180 A. veröffentlichten Inschrift von Zafär kommt, Z. 6, ein König Karibael vor (כריבאל st. כריבאל). Derselbe kann auch mit dem *Agipsael* des Ptolemaeus verglichen werden.

Hamar keine Zeugnisse aufgeführt. Auch möchte ich zu diesem Zweck das *Pr.* 9 Hal. 50 und 257, 4 nicht empfehlen (vgl. *Amara* Ptol. 78° 30' long. 13° 40' l. *Amara* Geogr. Rav. 6, 2; die Hamiraei des Plinius h. n. VI §. 158 sind wohl der Stamm von حمير). Auch sind es, wie wir gesehen, nicht allein die Kirchenschriftsteller, welche den Namen Himjar auf ganz Südarabien ausdehnen.

Es bleibt mir noch übrig betreffend die verschiedenen Formen des Namens zu bemerken, dass die griechische und lateinische Form *Qunpirae* Homeritae entschieden auf ein Deminutivum hinweist; diese Bildung ist, wenn sie auch die neueren Dialecte nicht kennen, dem alten Südarabischen Idiom durchaus nicht abzusprechen¹⁾; dem Immeireni, Immeri des Theodorus Lector und Nicephorus liegt wohl schon die Aussprache حمير zu Grunde. Die Form Ameritae bei Nonnosus und Malalas, der den ersteren ausschreibt, entspricht genau dem Hamer der grossen äthiopischen Inschrift von Axum: ich zweifle nicht, dass dem Nonnosus diese Form durch seinen Aufenthalt in Aethiopien geläufig geworden ist; sie scheint sonst nicht weiter gebräuchlich geworden zu sein. Die eltheimische Form endlich lässt sich sowohl حمير als حمير vocalisiren. Ueber die

Priorität der einen oder andern Aussprache lässt sich streiten; vgl. *Aelia* bei Plinius = *Ocellis* *Oxyliis* bei demselben und dem *Periplus*, entsprechend dem arab. عقيل (diese Ztschr. XXVII S. 308). Auch der Plural قمارا „die Homeriten“ zeigt wie schwach die Vocalisation war; moderne Wandlungen wie Sobêhl aus Bann Asbah bei Hamdâni, oder Abâdîl Plural von Abdilah können hier ebenfalls angeführt werden. Vielleicht aber bestanden wirklich beide Formen neben einander, vgl. d. Ztschr. XXX S. 323.

In dem Abschnitt *Langues et écritures des anciennes populations de l'Arabie* (S. 6 ff.) kommt Halévy zu dem Schluss, dass Musned, welches „nach der arabischen Tradition“ (d'après la tradition arabe) der Name für Sprache und Schrift der Ad, Thamoud, Amaliq, der ersten Djerhoum, und nach dem Verschwinden dieser Völker der Himjaren gewesen sei, die arabisch-äthiopische Mischsprache, die sich in Jemen in Folge der äthiopischen Occupation bildete, bezeichnet und soviel wie abâtardl bedeutet. Meines Wissens ist

1) Vgl. ארעם Prid. IX, 1; ארעם Prid. VIII, 1 und 3 (= לוים); ארעם Reh. II, 8; ארעם Reh. II, 4; ארעם Qa. 13, 1 und 5; ארעם II. 581; ארעם Levy. Z. D. M. G. XXIV N. 12 S. 3; ארעם H. 339, 1; ארעם H. 307, 1; ארעם Prid. M. E. c. 22. Dagegen scheinen mir Blau's Einwände gegen ארעם, ארעם, ארעם begründet (s. d. Ztschr. XXVII S. 309).

es nur (der mir augenblicklich nicht zugängliche)¹⁾ *Jâqūt* in der von v. Kremer schon gewürdigten Stelle, welcher *Muzned* als Sprache und Schrift der Himjaren angiebt; den übereinstimmenden Berichten der übrigen Autoren gegenüber verdient sie keinen Glauben; weder *Hamdān* noch *Neschwān* wissen etwas davon. Dagegen gebraucht der erstgenannte Autor in einer uns von Herrn Prof. Sprenger gütigst mitgetheilten Stelle *مسند* ganz in dem Sinne von „Inscription“. Die Stelle lautet *ومثلا ذلك في أول مسند ناعط*, worauf die Copie einer himj. Weih-Inscription an den *ʿAttār* folgt; ganz ebenso in der Stelle im *Marāsid* bei v. Kremer S. A. S. 138. Die schon von *Ostander*, v. Kremer, und neuerdings von Herrn Müller vorgetragene Ansicht, dass es mit dem *𐩦𐩣𐩪𐩢* der Inschriften identisch ist, dürfte unter diesen Umständen des allgemeinen Beifalls ziemlich sicher sein. Wenn dagegen Herr Müller (d. Ztschr. XXIX S. 594) die Vermuthung aussert, *𐩦𐩣𐩪𐩢* bezeichne die im Tempel „angelehnte“ Weistafel, so möchte ich dagegen bemerken, dass die meisten Bronzetafeln nach den angebrachten Löchern zu urtheilen, aufgehängt waren — auch scheint mir die Anwendung des Wortes in der Inschrift von *Ḥiṣn Gburāb* und Hal. 185, 2 entgegenzustehen.

II.

Schon *Hamza* (S. 17f ed. Gottwaldt) berichtet, dass *Saba* und *Hadhrāmaut* vor der *Tubbaʿ*-Dynastie zwei getrennte Königreiche bildeten, die erst *El Ḥārī* er *Rāʿich* vereinigte; derselbe und seine Nachfolger erhielten daher den Beinamen *Tubbaʿ*, weil ihnen alle *Sūdārab* folgten (*tabiʿū*).

Der einzige Schriftsteller jedoch, der sich ausführlicher über die von *Hamza* und seinen Ausschreibern mit Stillschweigen übergangene Dynastie von *Hadhrāmaut* verbreitet, ist meines Wissens *Ibn Chaldūn*. Die betreffende Stelle findet sich Bd 2 S. 3. der *Bulāq*-Ausgabe und lautet soweit sie hierher gehört²⁾:

وقال علي بن عبد العزيز انه كانوا فيهم ملوك التبابعة في علو الصيت ولما ثبت³⁾ الذكر قال وذكر جماعة من العلماء ان اول من

1) Herr H. bespricht auch das *جويل*, Sprache der *Mislaniter* und Bewohner von *Mahra*; H. O. Bian hat hierüber d. Ztschr. XXVII S. 318 Vermuthungen aufgestellt; doch führt er *الجويل* aus *Jâqūt* an. Es scheint also *Halévy* nicht den letzteren benutzt zu haben.

2) Vgl. den Auszug bei *Comaïn de Percival Kasai* sur l'Hist. des Arabes 1, 136 ff.

3) Var. der Hdschr. *Sukhl Pascha's*: *فيما ثبت*.

ابيسف ملكه منهم وارتفع ذكره عمرو الاشئب بن ربيعة بن يرام بن
 حضرموت ثم خلفه ابنه نم الازج فملك مائة سنة وقتل العمالة ثم
 ملك كبيب ذو كراب ثم¹⁾ نم الازج مائة وثلاثا وثلاثين سنة
 وملك²⁾ اخوته في ملكه ثم ملك مرثد ذو³⁾ مروان بن كبيب مائة
 واربعين سنة وكان يسكن مارب ثم تحول الى حضرموت ثم ملك
 علقمة ذو قيعان⁴⁾ بن مرثد ذي مروان⁵⁾ بعحضرموت ثلاثين سنة
 ثم ملك ذو عيل بن ذي قيعان⁶⁾ عشر سنين وسكن صنعاء وغزا
 التميم فقتل ملكها واخذ سيفه⁷⁾ ذا النور ثم ملك ذو عيل بن
 ذي عيل بعحضرموت عشر سنين ولما شخص سنان ذو الم⁸⁾ لغزو
 التميم تحول ذو عيل الى صنعاء واستمدت وطأته وكان اول من غزا
 الروم من مطرك اليمن واول من ادخل الحريم والديباج الى اليمن ثم
 ملك بدعات بن ذي عيل بعحضرموت اربع سنين ثم ملك بدعيل
 بن بدعات وبني حصونا وخلف آثارا ثم ملك بديع ذو عيل ثم
 ملك⁹⁾ حماد بن بدعيل بعحضرموت فانشأ حصنه¹⁰⁾ المعقرب وغزا
 فارس في عهد سابور ذي الاكتاف وخرب وسبي ودام ملكه ثمانين
 سنة وكان اول من اتخذ العجائب من ملوكهم¹¹⁾ ثم ملك يشرح¹²⁾

1) بن cod. S. P. vorzuziehen.

2) ملك cod. S. P.

3) بن cod. S. P.

4) قيعان cod. S. P. richtig, s. Z. D. M. G. XXX S. 694.

5) ذو مروان cod. S. P.

6) قيعان cod. S. P.

7) سيفه cod. S. P.

8) ذو الم cod. S. P.

9) Statt ملك عيل findet sich im cod. S. P. ein leerer Raum.

10) حمه cod. S. P. (?)

11) من ملوكهم fehlt.

12) شرح cod. S. P.

هو الملك بين وذب بن ذى حماد¹⁾ بن عاد من بلاد حضرموت مائة سنة وكان اول من²⁾ رتب الرواتب³⁾ واقام الخرس والروابط ثم ملك منعم ابن ذى الملك ثلث⁴⁾ بن جذيمة بن منعم ثم يشرح⁵⁾ بن جذيمة بن منعم ثم تمر بن يشرح⁶⁾ ثم ساجي⁷⁾ انفسى بن نمر وفي ايامه تغلبت الحيشة على اليمن

„All b. 'Abdul'aziz sagt, dass die Tabba'könige über sie [die Einwohner von Hadhramaut] mit grossen Rahme herrschten; und wie eine Anzahl von Gelehrten angiebt, ist der erste, dessen Herrschaft ausgebreitet und dessen Name berühmt war, 'Amr el Aschnab „b. Rabi'ah b. Jerām b. Hadhramaut gewesen. Ihm folgte sein Sohn Nimir el Azagg und regierte hundert Jahr; er kämpfte mit den Amalekitem. Darauf herrschte Kurāib Du Kerāb b. Nimir el Azagg hundert drei und dreissig Jahre und während seiner Regierung kamen seine Brüder um (oder herrschten). Darauf herrschte Murjad Du Merwān b. Kurāib hundert vierzig Jahre; er residirte in Marib; dann siedelte er nach Hadhramaut über; darauf herrschte 'Alqamah Du Qifān b. Murjad Du Merwān über Hadhramaut dreissig Jahre; darauf Du 'Il b. Du Qifān zehn Jahre; er residirte in „San'a, bekriegte China, tödtete den König von China und nahm sein Schwert Duinūr¹⁾; darauf herrschte Du'Il b. Du'Il über Hadhramaut zehn Jahre; und als Sindā Du Alam sich aufgemacht²⁾

1) احمدى cod. S. P.

2) Hier scheint die Hdschr. S. P. ein: اتخذ الحجاب من ملوكهم و.

3) مرآتب cod. S. P. wohl vorzuziehen.

4) ثلثان cod. S. P.

5) يشرح cod. S. P.

6) يشرح cod. S. P.

7) ساجي cod. S. P.

1) Ich gestehe dieses Schwert nicht zu kennen; vielleicht steckt in dem *لأني* des Textes Etwas ganz anderes; etwa *تغفور*, oder *بغفور*, was bekanntlich bei den Orientalen der Name des Königs von China ist; vgl. z. B. Ibn Churadbeh od. H. de Meynard S. 43. Oder sollte etwa in dem *سيف* *لأني* die Arche des Sühr, des Stammvaters der Chinesen (*سقيته سابور*) stecken, von der Dinischbegi od. Mehren S. 170 erzählt?

2) Ueber das im Text gebrauchte *شاختى* vergleiche de Goeje Glossarium Beeldkr. S. 55 z. v. Was den Sinā Du Alam betrifft, so kann ich mich nicht der Vermuthung erwehren, dass dies der *שמעון* von Ch. 29 ist. Sollte nicht ein unerschrockener Etymologe, der wie Hamdani, Neschwan in-

„um China zu bekriegen, kehrte Du 'Il nach San'a zurück; man
 „gehobte ihm weit und breit; er war der erste König von Jemen,
 „der Röm bekriegte, und der erste, der Seide und Brocat in Jemen
 „einführte; darauf herrschte Beda'at b. Du 'Il in Hadhramaut vier
 „Jahre; darauf Bed'Il b. Beda'at; er bante Schlösser und hinterliess
 „Denkmäler; darauf herrschte Beil' Du 'Il, darauf Hamad (rectius:
 „Ahmad?) b. Bed'Il in Hadhramaut; er errichtete sein krummes
 „Schloss und bekriegte Persien zur Zeit des Sábür Qulaktáf, ver-
 „wistete es und führte Gefangene weg, und sein Reich dauerte
 „achtzig Jahre; er war der erste von den Königen von Hadhramaut,
 „der Thürsteher annahm; darauf herrschte Jaschruh Qulmelik b.
 „Wedeb b. Du Ahmad b. 'Ad aus dem Lande Hadhramaut hundert
 „Jahre; er war der erste, der Baugelassen errichtete und Tra-
 „banten und Gensdarmen einführte; darauf herrschte Mun'im b.
 „Qulmelik Dajár b. Gazimah b. Mun'im, darauf Jaschruh b. Mu-
 „n'im, darauf Nimir b. Jaschruh, darauf Ságín, genannt b. Nimir;
 „unter ihm eroberten die Abessynier Jemen.“

Ans anderweitig uns erhaltenen versprungenen Notizen werden
 wir vielleicht auf die Quelle schliessen können, welcher Ibn Chaldún
 mittelbar seinen vorstehenden Bericht entnommen hat.

Im Anhang zu Wrede's Reise in Hadhramaut hat der Heraus-
 geber eine Genealogie der Könige von Hadhramaut veröffentlicht,
 die man dem Reisenden sammt einem Verzeichnisse der Könige von
 Jemen in Chorébe aus einem daselbst befindlichen Manuscript,
 welches die Geschichte von Sudarabien behandelte, mitgetheilt hatte.
 Sie führt auf: 1) Hud (Eber), der Prophet. 2) Hodun b. Hud
 (Peleg). 3) 'Yak el 'Amud b. Hodun. 4) Sa'yd b. 'Yak el 'Amud.
 5) Nedschd b. Sa'yd. 6) Saybân b. Nedschd, Stammvater der Be-
 duinen Saybân. 7) Hasan b. Saybân. 8) Sadus b. Hasan. 9) Ya'rom
 el Molk b. Sadus. 10) Raby'a b. Ya'rom. 11) 'Amr el Ahnab
 b. Raby'a.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass die drei letzten Glieder
 dieses Verzeichnisses, Ya'rom, Raby'a und Amr el Ahnab auch in
 dem 'Amr el Aschnab b. Rabi'ah b. Jerâm des Ibn Chaldún wie-
 der zu erkennen sind, so dass die Liste des letzteren als eine Fort-
 setzung der im Manuscript von Chorébe enthaltenen zu betrachten
 ist. Was die verschiedenen Schreibungen Ya'rom [يعرم] statt يرَام
 und 'Amr el Ahnab [عمرو الاحنب] statt عمرو الاشنب anbetrifft,

schriften nach seiner Art las und erklärte, in der Manier wie man Africa vom
 König افرقيش, Samarkand vom شهر, Tibet von den Tubba's herleitete,
 den Versuch gemacht haben den Namen Ya aus dem des hadhramautischen
 Mondgottes zu erklären, der zu dem Zwecke zu einem abgewichen Feldherrn
 eines Königs von H. gemacht werden musste.

so scheinen mir die Lesarten bei Ibn Chaldûn den Vorrug zu verdienen ¹⁾.

Cpt. Miles hat die wahrscheinliche Vermuthung ausgesprochen, dass das Wrede'sche Manuscript Nichts weniger als ein Theil des Ikht war ²⁾; es ist zu wünschen, dass dasselbe, da in den wieder aufgefundenen Theilen dieses Werkes dieser Abschnitt fehlt, aus seinem Verstock hervorgezogen werde. Denn auch noch andere Umstände sprechen für Miles' Ansicht.

Bei v. Kremer Sûdar, Sage S. 104 finde ich folgende Notiz:
„Abâhileb, Dâ Gamâd, Ašba'.

„Die Abâhileb sind die Könige über Haḍramût, die in ihrer Herrschaft vom Propheten bestätigt wurden und dieselbe behielten.

„Dâ Gamâd (im Text der Kasideh ³⁾) steht Dâ Agmâd) und „Dâ Goden sind Stämme, die beide von Hârî l. Haḍramût l. Saba' el aḡar abstammen; ebenso Saba' l. el Hârî; von ihm stammten „die Ašbâ'.

„Al Šahâb sind die Nachkommen des Dâ Ru'ain l. Agmâd l. Hârî l. Haḍramût.“

Ich glaube nicht mit der Vermuthung fehl zu gehen, dass der Da Agmâd, Dâ Gamâd (ذو اجماد) der himjarischen Kaside identisch ist mit dem حماد, oder حماد bei Ibn Chaldûn. Welche Lesung vorzuziehen, werden wir gleich sehen.

Es finden sich aber auch noch andere Uebereinstimmungen, die wohl nicht bloss zufällig sind, so unter den Nachkommen des haḍramautischen Geschlechts Dâ Hawwâl ein Kerîb (S. 98), und ein Gêḡineh, der von einem Kerâl, l. Korâb, abstammt (S. 100, 102); vielleicht sind hier die Namen كريب, جذيمة und كراب bei l. Chaldûn zu vergleichen.

Fragen wir nun nach der Authenticität der uns überlieferten Königsliste, so müssen wir verschiedene Bestandtheile derselben auseinanderhalten. Zunächst haben wir, abgesehen von dem mythischen Hud, eine Anzahl fingirter Stammväter vor uns, wie diese schon durch einige Bemerkungen bei Wrede genügend erhellt, so bei 2) Hodan „erbaute die Stadt Hodan“, 3) 'Ysâ el 'Amud „von ihm

1) Vgl. die Derivate der Wurzel حاد in den Inschriften und bei den Geographen حاد, حاد, (رحمة), (رحمة), (رحمة) und den Eigennamen حاد l. Dorset p. 1. A und 1. A, der auch Ortsname ist. Der Name حاد Beh. VI, 12 gehört auch hierher; es ist das *Magadan* des Ptolemaeus 85° 10' 17" 40' (nicht Mariana).

2) J. R. A. S. 1873 vol. VI S. 21.

3) Der betreffende Vers lautet:

وعبد الله من حمير موت من بني اجماد ذي الاشبا وآل صيلح

stammen — ihre Sultane, welche sich alle "Amudy nennen", 6) Sayban Stammvater der Beduinen Saybān; ferner gehören hierher der eben genannte 'Isā, vgl. die Beni 'Isa bei Maqrizi und Wrede, Gefühme, vgl. die Beni Dehadyma bei Wrede S. 318, Hasan, vgl. Beni Hasan id. ib. p. 320, Sadus und hā omm Sadus id. ib. p. 322, *قريب* und El Ahmady ib. p. 317, Karib, *كريب* und Bā Karyb p. 322. Diese Stämme und Familien existiren noch heute zum Theil, gerade wie die Nachkommen der Familien Du Manāb und Du Hawwāl (H. K. vs. 107 S. A. S. 95. 131), die Wrede i. J. 1843 auf seiner Reise kennen lernte (vgl. Reise in Hadhramaut S. 113 und 164).

Wenn also dieser Theil der Königsliste nur mittelbar historischen Werth beanspruchen darf, so sind uns doch in andern Namen ohne Zweifel geschichtliche Persönlichkeiten erhalten. Dieses ergiebt sich aus den Inschriften. Dieselben nennen eine Anzahl von hadhramautischen Königen, vgl.

Os. 29, 1: | *אלשרה* | *בן* | *חצרת* | *קני* | *אדן* | *ברן* | *צדקדבר* |

H. 193, 1: | *חצרת* | *מלך* | *ברב* |)

H. 428: | *ברענ* | *ל* |

| | |
|---------------------------------------|----------------------------|
| <i>יד</i> <i>צאב</i> <i>ביל</i> | } Z. 2/3: <i>בין</i> ? |
| .. <i>מלך</i> <i>חצרת</i> | |
| .. <i>ב</i> <i>בר</i> <i>חב</i> . | } Z. 4/5: <i>חצרת</i> ? |
| <i>ח</i> <i>דחשי</i> | |

Ueber die Inschrift von 'Ofne vgl. unten.

Diese Inschriften bestätigen zunächst das Factum, dass es Könige von Hadhramaut gegeben hat; dann aber nennt die Oslander'sche Inschrift einen *אלשרה* als Vater (und vermuthlich Vorgänger) eines Königs von Hadhramaut. Schon Oslander machte auf den *לישר* bei Ibn Chaldūn aufmerksam (statt *یشرح*, für welchen Namen die Varianten *לישר*, *الیشرح* und *آل ذي شرح* vorkommen.

1) Die schwierigen Worte *קני* | *אדן* | *ברן* sind von Oslander, Prastöring, Halévy verschied. erklärt worden. Bedenkt man, dass sonst *אדן* und *קני* in unzweifelhaft appellativer Bedeutung verbunden werden (H. 363, 15; 465, 10, 504, 8 Os. 29, 6. 37, 3), so wird es einem schwer diese Stelle anders aufzufassen; die meisten Könige nehmen irgend ein abstraktes Prädikat an (vgl. d. Zischr. XXX, S. 37) und ein solches ist auch wohl hier anzuerkennen, etwa „reich an Macht und Besitz“ oder ähnlich. Was *ברן* bedeutet, wies ich nicht.

2) Vielleicht *ברב* (בת) nach 302, 2.

ist **إبليش** als Grundform anzunehmen; zu dem eingeschobenen **בדעב**, **בדעב** = **עבית**, **מעדי** **קרב**, **עמי** **קרב** (vergleiche **בדעב** der Inschriften). Diesem Beispiele füge ich noch H. 423 hinzu, wo vermuthlich ein Jeda'ah B. J. u. als König von H. vorkommt; ich vergleiche hiermit den Namen **בדעב** der Liste, wofür **בדעב** zu lesen wäre; der Name **בדעיל**, 1. **ידעיל** = **ידעב** erscheint in den Inschriften als sabäischer Königsname, **בדע**, 1. **ידע** als Beiname eines minäischen Fürsten H. 169, 1. **ידעיל** ist vermuthlich nur eine Verunstaltung von **ידעיל**; in der merkwürdigen Oslander'schen Tafel nennt der König zum Schluss seine „Hausfreunde“ (**בדעב**) Martad und 'Adan Du Jan'im; **מרד** kommt ebenfalls bei Ibn Chaldûn vor, statt **ינעם** der von demselben Stamme abgeleitete **נעם**; endlich **נעם** kommt als Eigenname Os. 28, 4 vor, und in **נעם** mag ein Derivat der Wurzel **נעם** stecken; möglich dass **נעם** in **נעב** = **נעב** („dessen Vater der Gott Vadd ist“; sehr häufiger Eigenname in den Inschriften) zu verwandeln ist. Endlich statt **נעם** möchte ich **נעם** **נעם** vorschlagen; vgl. **נעם** der sabäischen Königslisten und den Beinamen **נעם** in den Inschriften.

Durch diese Uebereinstimmung der Denkmäler und der schriftlichen Ueberlieferung dürfen wir uns indess nicht verleiten lassen, der letzteren allzuviel Vertrauen zu schenken. Dieselben Inschriften zeigen, dass die Königslisten mehr als eine Lücke aufzuweisen haben. Auch der König Eleazar, der zur Zeit des Periplus das Weihrauchland beherrschte, fehlt. Unter diesen Umständen halte ich es auch nicht für gerathen eine chronologische Bestimmung der Königsreihe bei Ibn Chaldûn zu versuchen, obgleich derselbe zwei Synchronismen darbietet, nämlich den Zug des Du Ahmâd gegen Persien zur Zeit Sapor II (308—380) und das Ende des hadhranantischen Reichs in Folge der abessinischen Invasion (ca. 530).

Der sonstige Inhalt der Stelle im Ibn Chaldûn reizt ebenfalls zu Betrachtungen an. Die Erzählungen von den Zügen nach Rûm, Fars und China verweisen wir wie billig in das Reich der Fabel, sie sind nach dem Vorbild der Sagen von den sabäischen Welt-erobern Schammir, Afrigle, Dulqarnein etc. fabricirt und die Weltgeschichte weiss leider sonst Nichts von diesen ihren Thaten. Beachtung dagegen verdienen die unverfälglichen Notizen, dass dieser und jener König in Ma'rib und San'a, also im eigentlichen sabäischen Reich residirt habe¹⁾. Sprenger A. G. A. S. 301 sagt

1) Nach den Inschriften und Autoren ist bekanntlich Sabota, **סבטה**, die Residenz von Hadhranaut

„Sie [die Qabäyl von Hadhramaut] gründeten von Schabwat aus das Sabäerreich (SS. 248, 378)“. Die Inschrift H. 193 zeigt uns zwei Brüder, von denen der eine Hadhramaut, der andere Me'in beherrschte; der s. g. minäische Dialect, der wahrscheinlich in Hadhramaut, wo er sich bis auf den heutigen Tag im Mehri und Qarawi erhalten hat, seine eigentliche Heimath hat, scheint seine Verbreitung bis nach dem Djebel Jâm und an der Küste bis 'Aden und Abjan¹⁾ der Invasion von hadhramautischen Stämmen zu verdanken; doch scheint ein Rückschlag nicht ausgeblieben zu sein; in der Inschrift von Hân Ghurâb, in der von den Einfällen der Abessinier die Rede ist, finden wir den sabäischen Dialect. Der Name 'Alqamah Du Qifân in unserer Liste wird auch auf sabäischen Ursprung zurückzuführen sein, vgl. den bekannten Fitratî und Dichter, der zur Zeit der Äthiopischen Occupation geherrscht haben soll (Ibn Hordid p. 10 A. a; v. Krenzer SA. S. 54 A.).

Hamza in der zu Anfang citirten Stelle berichtet, dass die sabäischen Tubba'könige Hadhramaut mit ihrem Reiche vereinigt hätten, und nichts anderes schenken die Worte im Beginn von Ibn Chaldûn's Bericht zu besagen, dass die Tubba'könige über die Stämme von H. geherrscht hätten. Ich brauche nicht darauf aufmerksam zu machen, dass hiermit die Königsliste, die bis auf die Äthiopische Eroberung hinaufreicht, in geradem Widerspruch steht. Vielleicht wird die Lösung durch die Inschrift von 'Obne geliefert. Sie redet Z. 1/2 von „ihrem Herrn, Haila'il 'Alhân b. Ben'il" (𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 | 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 | 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪). Hiermit ist nach ähnlichen Stellen offenbar der Herrscher und König gemeint; läusche ich mich nicht, so heisst derselbe im Verfolg der Inschrift, Z. 3 Tubba' Haila'il (𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 | 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪). Demnach hätten über Hadhramaut ähnlich wie in Himjar ebenfalls Könige mit dem Titel Tubba' geherrscht, ohne jedoch dass sie mit den Tubba' von Saba identisch sind. Das Wort Tubba' ist bis jetzt noch nicht genügend erklärt; inschriftlich ist es ausser an der oben besprochenen Stelle bis jetzt nur im N. pr. 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪, vgl. 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 der Königslisten, constatirt; 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 H. 43, 4 ist, wie es scheint, geographischer Eigenname. Ostanders Ableitung vom neuhimjarischen Tubba' „stark“ (d. Ztschr. X, 32 A. 1) ist recht ansprechend.

1) Vgl. die (einzige) Inschrift von 'Aden bei Hal. P. S. 196 und von Abjan Os. 37.

2) 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 | 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 Z. 1 bei wohl schwerlich die Bezeichnung des Herrschers zu fassen; auch diesen Wörternamen finden wir in Saba wieder Fr. 2 = Hal. 10, 1; Fr. 10, 1. 12 = 13 = 14 = Hal. 675. 674. Fr. 29 46 = 49 Hal. 280 ff. Z. I. Ebensov wenig scheint der zum Schluss der Inschrift genannte Ben schama (wohl Jaschrah) Du Asir (zu Dahi vgl. Wrede S. 321, 2. zu 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 den Namen 𐩧𐩣𐩪𐩣𐩥𐩢𐩪 in den Inschriften von Ma'âk und Hamman in Hadhramaut im Journ. of the As. Soc. 1838 N. 9 Anspruch auf die Herrscherwürde zu haben.

Sonst möchte ich noch auf eine Notiz aufmerksam machen. Einer der letzten Könige Ilsebarsch Dulmek soll Trabanten und Genesamen eingeführt haben. Mir fällt dabei die Stelle des Plinius betreffend die Weihrauchzölle und Abgaben im Reich der Gebbaniten ein (h. n. XII, 54 Detlefsen): *unt et quae sacerdotibus dantur portiones, scribisque regum certae*¹⁾. Sed praeter hos et custodes satellitesque et ostiarii et ministri populantur, d. h. „auch den Priestern und den Schreibern des Königs kommen gewisse Theile zu (von den Weihrauchladungen). Ausserdem werden sie aber noch von den Wächtern, Trabanten, Thürstehera und Dienern gebrandschatzt“. Ein treues Bild von orientalischer Staats- und Finanzwirtschaft, wie es sich mutatis mutandis bis auf den heutigen Tag in unserer aller nächsten Nähe erhalten hat; man braucht nur die ostiarii, scribae, custodes des Plinius mit Kapudji, Kiatib, Agha u. s. w. zu übersetzen. Der Erfolg dieses Raubsystems war in beiden Fällen derselbe: der Ruin und schliesslich der Untergang eines mächtigen Culturstaates.

III.

Plinius H. N. VI §. 163 sagt: *Gebbanitae pluribus oppidis, sed maximis Nagla et Thomna templorum LXXV. haec est amplitudinis significatio*, d. h. „die Gebbaniten mit vielen Städten, unter denen Nagla und Thomna mit 75 Tempeln die grössten sind. Dies ist ein Massstab ihrer Grösse“, und wenige Zeilen darauf von Sabota, der Capitale von Hadhramaut, dass sie 60 Tempel in ihren Mauern einschliesse (*Atramentariae quorum caput Sabota LX templa muris includens*). An diese Worte des Plinius erinnert man sich leicht, wenn man die Beschreibungen Arnand's und Halévy's von den sudarabischen Ruinenstätten mit ihren Tempelruinern und dann die Inschriften liest, die von den zahlreichen Göttern reden, deren Verehrung sie geweiht waren. In der That lässt sich schon eine erkleckliche Anzahl der letzteren zusammenstellen, mehr vielleicht, als dem Ausleger lieb ist, der in Verlegenheit geräth, wo er diese wesenlosen Namen unterbringen soll.

Es ist nicht meine Absicht noch einmal zu wiederholen, was

1) Diese „Schreiber“ kommen auch noch Os. 36 l. 2. vor: 𓂏𓂐𓂏𓂐 | 𓂏𓂐𓂏𓂐 | „jeder Schreiber, gross und klein“ (vgl. H. E. S. p. 170). Auch bei den Arabern hat sich eine Erinnerung an sie erhalten; Abu 'Amr († 154 d. H.) bei Fresnel J. A. 1836 II S. 100 erzählt: „Tout ce que j'ai pu recueillir s'est qu' avant cette journée [de Khassaa] les gens du Yaman envoyaient chez le peuple de Nezar — un homme accompagné d'un scribe, et muni d'un tapis sur lequel il s'asseyait pour recevoir les tributs que le Yaman levait alors arbitrairement sur la postérité de Nezar, et les faire enregistrer par le scribe“.

von Osiander und anderen Gelehrten auf dem Gebiete der Mythologie der Inschriften vorgearbeitet worden ist. 'Ajtär, Schama, Almaqah, Sin, Du Samawi, Nasr u. A. sind bereits genügend bekannt und auf dem Feld der semitischen Studien, so zu sagen, populär geworden; über רִישׁ | רֶגֶל ist im XXX. Bd. d. Ztschr. S. 26 ff. gehandelt, und, indem ich die Besprechung von אֵל, אֵלִה, und אֵלִי einer späteren Gelegenheit aufspare, erübrigt es noch einige bisher nicht recht erkannte oder übersehene di minorum gentium zu erörtern, in der Hoffnung, dass vielleicht Andere mir unzugängliches Material zu weiterer Erläuterung beibringen werden.

תְּהַבְּנִין ist der Name einer Gottheit, welcher fast ausschliesslich in den Inschriften der Benät 'Ad-Stelen von Medinet Haram, مَدِينَة حَرَم, erscheint, vgl. die Beschreibung der Rainen bei Halévy Rapport etc. S. 29 und im Bulletin de la Société de Géographie 1873, 2 S. 582 ff. Die Inschriften sind fast sämtlich gleichlautend; ich gebe sie nur in Uebersetzung:

Hal. 144: „Aus S. des 'Ausil vom Volke Raimän (רַיְמָן), Gefährte des Il und 'Ajtär, Knecht des Jadmurmelek und Witril hat [dies] geweiht dem אֵלִי | תְּהַבְּנִין im Namen des Wadil und Jeda'samah und der Götter von Haram“.

Hal. 150: „Il'aus S. d. Jefa'il vom Volke Raimän, Diener des Jadmurmelek und Witril und Il und 'Ajtär von Bu'sän und Haram hat dies geweiht dem אֵלִי | תְּהַבְּנִין, am Tage da er . . . in Verehrung des Jeda'samah und תְּהַבְּנִין und Jadmurmelek und Witril.“

Hal. 148. „Lahm S. des Jistahl, Vater des Habraril und Haqämil und Abukarib vom Volke אֲבֻקָּרִיב weihte dem אֵלִי | תְּהַבְּנִין am Tage da er dem תְּהַבְּנִין das Opfer قَرَعَ schlachtete, (s. Freytag s. v.) Becher(?) (מְקֻדָּח) an Zahl 80“¹⁾

Hal. 146. „Halakjafa' S. des 'Am'ahar vom Volke Hāri (חֲרִי) S. k. t. n hat geweiht dem אֵלִי | תְּהַבְּנִין in Verehrung des תְּהַבְּנִין und der Götter von Haram am Tage des Jadmurmelek und Witril“, ebenso in der mir gänzlich unverständlichen Inschrift 151, wo ich nur das Opfer von dre Lämmern (חֲרִים = خروف) Z. 9 f. erkenne.

Hal. 146. Gleichlautend mit 146, nur statt אֵלִי | תְּהַבְּנִין steht אֵלִי | תְּהַבְּנִין.

1) Die كنية ist in den Halévy'schen Inschriften nicht selten, kommt an den hier übersetzten Stellen (148, 2; 151, 2; 153, 2; 154, 1—2; 159, 2) noch 192, 1; 205, 2; 309, 1 (so st. 207 zu lesen). Auch 27 Ozkel findet sich ebenso gebraucht 309, 1—2, 630, 3.

Hal. 153. „Jachuril S. des H. b. w. d, Vater des Mádán, vom Volk אכר hat geweiht dem אדן | אדן in Verehrung des Jeda'samah und im Namen des אדן und des Wadd am Tage des Jagmurmielek und Bi'atár.

Hal. 154. „Hanbas¹⁾ S. des Halw, Vater des Natan (und) Sadangafa, vom Volk Númun, hat geweiht dem אדן | אדן als etc.“ zum folgenden vgl. Praetorius Z. D. M. G. XXVI S. 747; Z. 22 B. „und da er dem [Gott] von Qabdh und Wadd ein . . . opferte, in Verehrung Almaqab's und des אדן und des Jagmurmielek und des Bi'atár und [der Stadt] Haram und Hambit etc.“

Hal. 159 „ . . . hat geweiht dem אדן | אדן im Namen des 'Atár und des Wadd und Jeda'samah und der Götter von Haram und des Witril und [der Stadt] Haram“.

Hal. 155, 156 und 158 sind identisch bis auf den Namen der Gottheit, der die Stellen gesetzt sind; die Inschriften sind zwar arg verstümmelt, doch ergänzen sie sich gegenseitig vollständig:

„Am'ânis S. des Kalb, ein Grosser von אדן | אדן (vgl. d. Ztschr. XXX S. 293, N. 15), Knecht des Witril hat [dies] geweiht dem:

155, 4: א . . . א

156, 5: א . . . א | אדן | אדן zu ergänzen אדן | אדן

Hal. 159, 5: א . . . א | אדן | אדן, wahrlich אדן zu ergänzen „im Namen der Dät-Himá und des 'Atár von Ha'sân und der Götter von Haram und in Verehrung des Witril und Haram“.

Hal. 160 und 161: „Witril אדן Sohn des Jagmurmielek, König von Haram hat dies geweiht dem אדן | אדן“.

Hal. 152, 153 und 159, 5 (letzte Inschrift aus es-Sâd nennt Z. 2 „unsere Stadt Haram“, Z. 5 den König von Saba, gehört also ihrem Charakter nach zu den sabäischen Texten von Haram) wird אדן | אדן angerufen.

Dieser wunderliche Name muss ein Compositum sein, da es eine semitische Wurzel אדן nicht giebt; und dies bestätigt sich sofort, durch Vergleichung von 159, 1: אדן | אדן „in Verehrung des Wadd und N. k. r. h. und M. t. b. q. b. f. (Äbnlich 202, 1, wahrscheinlich auch 240, 1), letzterer Name ist, wie der Zusammenhang ergibt, der einer Gottheit; ein ganz Ähnlicher ist Hal. 344, 2 אדן | אדן, allerdings sind zunächst auch diese für uns unbekannte Grössen, deren Vergleichung indess zeigt, dass hier Composita mit אדן vorliegen, vielleicht darf man hierfür auch noch die Worte: אדן | אדן (Hal. 361, 2) „opferte dem K. b. f. und dem Wadd“ anführen. Ich trenne also אדן | אדן in אדן und אדן. Was bedeutet aber dies und die beiden modern Composita? Darüber kann ich gar keine Auskunft geben; ob der

1) Ein höchst interessanter Name, s. Sprenger Alte Geogr. Ae. S. 150 f.

erste Theil derselben appellativ ist, oder ebenfalls ein Göttername ist, oder ob der zweite Theil geographische Namen enthält, dass es also Namen wie בְּלֵאִים , רִהָרָן , בְּצִירָן | דָּה u. s. w. wären, die mit der Zeit selbständig geworden sind (wogegen freilich das קִבְּט von 381, 2 spricht), das lasse ich noch unentschieden; denn weder die geographischen Lexica noch die Wörterbücher geben irgend wie den geringsten Anhaltspunct. Klarer sehe ich in Betreff der Epitheta, die auf מִלְכִּימֶלֶךְ folgen, nämlich אֲבִשִׁר , אֲבִשִׁרִי , אֲבִשִׁרָה , אֲבִשִׁרָה , אֲבִשִׁרָה , אֲבִשִׁרָה . Es springt in die Augen, dass die ersten vier Composita mit אֲבִשִׁר „Vater“ sind, und ich übersetze sie ziemlich sicher „Vater des Mitleids, des Rathes, des Schutzes, der Gnade“, Namen, deren biblischer Klang mit Recht in Erstaunen setzt. Ein Umstand erregt mir allerdings Bedenken; nach dem Fehlen der Mimation würde man (die Namen für sich betrachtet) im zweiten Theil nur an Verbalformen denken. אֲבִשִׁרָה wird man kaum von רִהָרָן trennen wollen; was ist das zweite aber für eine grammatische Form? Es kann nur eine Ableitung der

4. Conjugation sein, und zwar, wie ich vermute, von עָד ; um das zu übersetzen wüsste ich keinen rechten äquivalenten Ausdruck, etwa „der Ordner, der Gott, der die Dinge lenkt“: $\text{אֲבִשִׁרָה} =$

עֲמוֹר עֲדָתִי „Bild der Zeit“, ein Ausdruck, der an das in letzter Zeit viel besprochene hebräisch-phöniciſche ʿt erinnert; oder ist

חֲמָר zu lesen? wer weiss was für ein Stück sabäischer Theologie in diesen Ausdrücken steckt, wenn nicht vielleicht nur die Phantasie des Auslegers diese Dinge schaut. Vgl. indess auf einer Palmyrenischen Inschrift bei Vogüé Inscr. Sem. S. 58 $\text{דְּרִינָה נְבִינָה}$ = ʿAydrī Nbyn . Soviel geht mit Sicherheit aus diesen Ausdrücken hervor, dass מִלְכִּימֶלֶךְ eine männliche Gottheit bezeichnet; אֲבִשִׁר , wenn nicht verschrieben, kann nur ein Compositum mit אֲבִשִׁר sein, „Gott des Schreckens“? ¹⁾ Das Wichtigste aber ist רִהָרָן ; dies ist offenbar das bislang vergebens gesuchte Wort, welches in zahlreichen zusammengesetzten Eigennamen erscheint, und gewöhnlich als Abkürzung von רִהָרָן genommen wird; H. Lenormant hat sich dagegen erklärt, wie ich aus Prætorius Beitr. 2 H. S. 2 ersehe, ohne, wie es scheint, diese Stelle gekannt zu haben; er zieht den aramäischen רִהָרָן zur Vergleichung herbei, und die Lautverschiebung wäre ganz regelmäßig wie רִהָרָן zu רִהָרָן . Allein der Umstand, dass diese Eigennamen so zahlreich sind, erregt gerechte Bedenken, wogegen der רִהָרָן bekanntlich am häufigsten

1) Vgl. was Freytag s. v. رِهَارَان über altarabische Gebräuche beim Schwören hat.

genannt wird: ich halte das רִיז in den Eigennamen wie hier, wo es allein steht, für eine Abkürzung von רִיזִי ; diese vollere Form kommt bis jetzt nur in zwei Zusammensetzungen vor, nämlich רִיזִי־רִיזִי auf der von Levy, Gemmen und Siegel etc. unter Nr. 5 nach Lenormant bekannt gemachten Gemme, und in dem wahrscheinlich verzeichneten רִיזִי־רִיזִי 145, 4, vgl. רִיזִי־רִיזִי Gen. 10, 28. Wir wären somit berechtigt den רִיזִי und רִיזִי־רִיזִי für ein und dieselbe Gottheit zu halten; es spricht nicht dagegen, wenn neben רִיזִי auch noch רִיזִי־רִיזִי angerufen wird wie eine verschiedene Gottheit; für diesen Gebrauch lassen sich Analogien aus den Inschriften anführen, und die Geschichte aller polytheistischen Religionen hat Beispiele für diese zum Theil in historischer Zeit stattfindende Abzweigung neuer Göttergestalten aus den alten, die dann oft in Vergessenheit gerathen; ich erinnere nur an den ägyptischen Serapis, an Harpocrates, Harwer u. a. m., um von den Resultaten der indogermanischen Mythenforschung zu schweigen. Ist diese Vermuthung richtig, so könnte man Hal. 417, 2 רִיזִי־רִיזִי resp. רִיזִי־רִיזִי ergänzen.

רִיזִי . Hal. 4 aus רִיזִי־רִיזִי Z. 2: רִיזִי־רִיזִי | רִיזִי | רִיזִי־רִיזִי „Ihren Gott Qaidân . . .“; Prid. 6 = Praet. Z. D. M. G. XXVI n. 9 „ רִיזִי־רִיזִי Magd der Band Hiziâr hat [dieses] dargebracht seinem Gotte (רִיזִי־רִיזִי sie, wohl Versehen des Steinmetzen רִיזִי־רִיזִי) Qaidân, dem Herrn von Antân für ihre Erhaltung“. Praetorius' Auffassung weicht in mehreren Punkten ab, aber רִיזִי kann appellativ nur „unser Knecht“ bedeuten; ebensowenig kann ich Pridoux' Deutung von רִיזִי als appellativ = רִיזִי־רִיזִי : (a. a. O. S. 338) beitreten. Man vergleiche den hebr. רִיזִי .

רִיזִי . Der Name רִיזִי־רִיזִי Hal. 43, 1 und Inschrift von Zafâr Z. D. M. G. XIX A. Z. 3 enthält nach der Analogie von רִיזִי־רִיזִי , רִיזִי־רִיזִי u. s. w. im zweiten Theile einen Götternamen; der Name רִיזִי־רִיזִי in der soeben besprochenen Inschrift „deren Mutter die T. w. n. ist“, vgl. phöniciisch רִיזִי־רִיזִי , würde beweisen, dass רִיזִי eine weibliche Gottheit ist.

רִיזִי־רִיזִי . Hal. 24 (Ghaimân): רִיזִי־רִיזִי | רִיזִי־רִיזִי | רִיזִי־רִיזִי „im Namen der Dât Ba'dân und ihres Herrn des Hagr

Qâch“; 29, 2 so zu lesen statt רִיזִי־רִיזִי | רִיזִי־רִיזִי ; 35, 2, 39 und 41 sind Bruchstücke und enthalten dieselben Worte wie 24. Cruttenden רִיזִי־רִיזִי 1, 8: רִיזִי־רִיזִי | רִיזִי־רִיזִי | רִיזִי־רִיזִי | רִיזִי־רִיזִי . An den parallelen Stellen aus den Oslanderschen Inschriften z. B. 11, 6 steht da, wo wir hier רִיזִי־רִיזִי lesen, רִיזִי־רִיזִי ; ich übersetze also die angeführten Worte „und weil Hagr sie beglückt mit reichlichen, gesunden Früchten u. s. w.“ Was aber der Zusatz רִיזִי־רִיזִי bedeuten mag weiss ich nicht; vgl. רִיזִי־רִיזִי . Bei Krehl Vorisl. Rel. S. 73 finde ich: „Auf Steincultus lässt auch der bei Ibn Doreid S. 237, Z. 4 v. n. vorkommende Name رَبِّ الرِّيزِ schliessen“. Bei Sprenger, Leben und Lehre des Mohammad 3, 510

מלכי ארוב סלסלד. Aber wenn auch die Identification von סלסלד und עמיתס lantlich durchaus keinen Bedenken unterliegt, so fragt sich doch, wie es zu erklären ist, dass derselbe Name in den Inschriften als menschlicher Eigennamen, in der Tradition aber als der eines Gottes erscheint? Es wird wohl das wahrscheinlichste sein, dass wir hier das Beispiel eines göttlich verehrten Menschen zu constatiren haben; diese Ztschr. Bd. XXX S. 39 habe ich versucht, dieses religionsgeschichtlich merkwürdige Factum von anderer Seite zu begründen, ohne dass ich mir die entgegenstehenden Bedenken verhehlte; ich suchte vorzüglich darzuthun, dass der Name ארוב סלסלד durchaus den Charakter eines menschlichen Namens trüge, und hierin gleicht ihm der אֱלִי אֱנִי אֱלִי. — Wie dem auch sein mag, die von Sprenger mitgetheilte Tradition scheint Thatsachen zu berichten; das Weihen von Heerden, Saaten, Palmen, die grossen Opfer etc. werden oft in den Inschriften erwähnt; der „Allah“ aber sieht verdächtig aus, und war in dieser Gestalt und Auffassung den Himjaren fremd.

יָלֵל = יָלִיל, vgl. Osiander a. a. O. 492, im Eigennamen

יָלֵל „er ruhm den Jalm“ Hal. 504, 12, von Praetorius Beiträge 3 H. S. 35 glücklich erkannt; in der Inschrift von Hlā Gharāb Z. 3 ist יָלֵל Eigennamen eines Menschen. Die inschriftliche Schreibung widerlegt Wetzsteins Vermuthung (Anagew. Inschr. S. 363), dass es ein Compositum mit יָלִי sei.

הַבֵּשׁ. Ed-Idābir Hal. 524 „karib, Grosser von Aqlān 625 [Sohn des] „hat geweiht dem הַבֵּשׁ (כְּבִירָאֲמִיר) „הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ, ein Compositum wie הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ, letzteres also nicht = שֶׁחַח מִיָּל (so Neschwān, Wetzstein, Pridemur): 626 und 627 „Jatha'amir Witte Kōulg von Saba, S. des Jeda'll Dirrib hat dies erneuert dem הַבֵּשׁ“. Es kann keinem ernsthaften Zweifel unterliegen, dass dies הַבֵּשׁ = הַבֵּשׁ sei, einem ebenfalls sahālichen Gott, den wir aus Fr. 32 55, 4 56, 11 Os. 58, 1 kennen.

Die הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ, welche wir aus den Fresnel'schen und Osiander'schen Inschriften kennen und die vermuthlich sämtlich Permutative für הַבֵּשׁ sind, erhalten in den Balóvy'schen Inschriften neue Analoga: הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ 350; הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ 176, 2; הַבֵּשׁ | הַבֵּשׁ 177 178 463, 6, 7 und 11 535, 19; seltener sind die mit הַבֵּשׁ gebildeten Namen, הַבֵּשׁ, הַבֵּשׁ, הַבֵּשׁ und Hal. 35 = 33 הַבֵּשׁ „Priester des Du M. ch. d.“

Die folgenden Namen führe ich hiermit ausdrücklich als unächter an. אֱלִי אֱנִי אֱלִי 359, 5; אֱלִי אֱנִי אֱלִי 615, 3 „der [göttlich verehrte] Löwe hat Mitleid“, vgl. Praetor. Beitr. 2 H. S. 16 und Os. Z. D. M. G. VII, 470; אֱלִי אֱנִי אֱלִי 344, 5 „Knecht des...“ kommt noch Hal. 52, 8 und Reh. VI, 11; אֱלִי אֱנִי אֱלִי

vor; an letzterer Stelle scheint es wirklich, vgl. רצ aus רצב , aus רצב entstandenen. אל ist nach dem Qâmās (s. Osiander a. a. O. 499) Idol der Banu Taghlîb und der Bekr b. Wâ'il; Osiander macht auf die in Ortsnamen enthaltenen Götzenamen, wie z. B. in ذات الحام aufmerksam; vgl. דאזר Os. 27, 1?

IV.

Die ersten Copien himjarischer Inschriften, welche nach Europa gelangten, sind bekanntlich die Seetzen'schen, welche im zweiten Bande der Fundgruben des Orients publicirt wurden (s. Wellsted's Reisen von Rödiger II S. 169). Jetzt sind sie, wie es scheint, wiederum der Vergessenheit anheimgefallen, obgleich sie, abgesehen von dem Werth der Curiosität, den sie besitzen, auch noch aus andern Gründen unser Interesse in Anspruch nehmen.

Dieselben sind nämlich, soviel ich sehe, die einzigen Inschriften, die man bisher aus Zafâr und Mankat, den beiden alten Metropolen des himjarischen Reiches, kennt; nach Seetzen hat, was sehr zu bedauern, kein Reisender wieder diese Gegend besucht. Auf unbekanntem Wege gelangte Subhi Pascha in den Besitz noch einer Inschrift von Zafâr; eine an Osiander geschickte Abschrift ging verloren und da auch Subhi Pascha die seinige nicht wieder finden kann, so ist man auf die d. Ztschr. XIX S. 180 gegebene Transcription beschränkt. So klein sie ist, so ist sie doch nicht unwichtig durch die Nennung des „Herrn Karibaet“; Χαριβαήλ nennt der Periplus den König, der zu seiner Zeit in Zafâr residirte.

Von den Seetzen'schen Inschriften ist leider nur eine einzige brauchbar; ausser dem Wort דאזר sind in N. I nur einzelne Buchstaben als himjarische zu erkennen; N. II besteht aus fünf Monogrammen, von denen eines sich deutlich als דאזר (vgl. דאזר Eigennamen Os. 20, 2) auflöst; N. V besteht aus den Buchstaben דאזר , womit ich indess nichts anzufangen weiss; N. IV kaufte Seetzen an, und das Facsimile, welches davon a. a. O. publicirt ist, ist recht sorgfältig angefertigt: nur hielt Seetzen, der von himjarischer Schrift Nichts wusste, die Höhlungen für die Buchstaben, und fertigte demnach die Zeichnung an, auf der einem diese Höhlungen als schwarze Buchstaben entgegentreten; auf dieser Zeichnung erkennt man in Folge dessen nur einzelne Charaktere. Schlägt man iedess das umgekehrte Verfahren ein, d. h. zeichnet man die Buchstaben schwarz, so erhält man eine vorzügliche Copie der Inschrift, auf der sogar die kleinsten Buchstabenfragmente erkennbar sind.

Man liest ohne Anstoss:

..... דאזר | מ
..... ח | דאזר | מ
..... דאזר | דאזר | מ
..... דאזר | דאזר

Die Ergänzung Z. 2 E. $\eta\beta\alpha$ scheint mir ziemlich sicher: das ihm vorausgehende $\eta\eta$, ינוף erscheint in den Inschriften als Beiname dreier Samah'alls, nämlich:

1) $\eta\eta\text{-}\eta\beta\alpha$ | $\eta\eta$ | $\eta\beta\alpha$ Fr. XII, XIV, XLIII, XLVI, XLIX Hal. 673. 674:

2) $\eta\eta\text{-}\eta\beta\alpha$ | $\eta\eta$ | $\eta\beta\alpha$ H. 45, 1;

3) $\eta\eta$ | $\eta\beta\alpha$ | $\eta\eta$ | $\eta\beta\alpha$ H. 338. 339;

unbestimmt welcher, H. 555; vielleicht auch noch Reh. III, 1¹).

In der Ueberlieferung kommt dieser Beiname ebenfalls vor.

Der Vorgänger des Du Nawäs heisst bei Ibn Chaldūn (ed. Bulāq

II S. 67) قوله خبيعة وقيل , wozu am Rande bemerkt wird: schon Fresnel

Recherches etc. S. 37 citirte den Namen خبيعة تنوف aus der

hist. imp. vetust. Joctan. p. 102, und bemerkte, dass statt dessen

خبيعة بن ينف zu lesen sei; I. Ishaq steht mir nicht zu

Gebote²). Auch Osiander Z. D. M. G. XIX, 263 spricht hierüber.

In der That scheint es, dass statt تنوف jedenfalls ينوف zu emen-

diren ist; sollte nicht in dem خبيعة , خنيعة , خبيعة der Ueber-

lieferung ein נָּפֶת (vgl. Z. D. M. G. XXX S. 676) stecken? Der

Zufall will, dass in unserer Inschrift dem $\eta\eta$ ein η noch voraus-

geht, und wer weiss, ob nicht ein missgünstiges Geschick hier einige

historische Namen vernichtet hat. — In den Genealogien der süd-

arabischen Sage finde ich noch „Nöfan“, „Nūf (Jerūf)“, Anuf (v.

Kremer S. 77, 95, 101), von denen der zweite wohl identisch mit

ينوف ist.

Endlich der Name נָּפֶת , der in der Sage so häufig aus-

begegnet, findet sich hier erst zum zweiten Male wieder; die andere

Stelle, an der er vorkommt, ist die grosse Inschrift von Hīṣā

Gharāb Z. 1.

$\eta\eta$ Z. 3 ist ἀπαξ λεγόμενον ; ebenan $\eta\eta$ Z. 4 (— die

Lesung ist nicht ganz sicher —); vgl. נָּפֶת Os. 20, 2.

1) Auch in den Leutenants'schen Inschriften von Akhan kommt der Name $\eta\eta$ mehrfach vor; doch kommen diese für mich nicht in Betracht.

2) Derselbe hat خبيعة ينف (S. 19, Z. 3 Wüstenf.), D. Red.

Mythologische Miscellen.

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

I.

Ammodates-Elagabalus.

Commodianus aus Gaza in Palästina gebürtig schrieb um die Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, nachdem er zum Christenthume übergetreten war, zwei metrische Streitschriften gegen Heiden und Juden, die nicht nur für Theologen durch ihren Inhalt und für Metriker durch die Behandlung des Hexameters in der Manier Fischarts wichtig sind, sondern auch für die Geschichte der heidnischen Religionen in jener Zeit sonst unbekannte Daten liefern; dass der Verfasser um diese Zeit gelebt und in Palästina, wird mit sehr triftigen Gründen angenommen, gegen die ich nichts einzuwenden hätte (Teuffel R. Literatur. 361; Ebert Abb. der K. Sachs. Ges. d. W. 5, 386 ff. und 414). Das erstere Werk, die Instructiones, besteht aus kürzeren oder längeren Gedichten mit acrostichischer Anlage und handelt zum Theil von verschiedenen Gottheiten, deren Verehrung es in der gewöhnlichen Manier der Apologeten lächerlich zu machen sucht; darunter befindet sich eins, welches auf ganz unerwartete Weise Licht bekommen hat und für altarabische Religion nutzbar geworden ist; ich meine das achtzehnte, überschrieben de Ammodato et Deo magno; ich setze es hierher:

Diximus iam multa de superstitione nefanda
 et tamen exequimur, ne quid praeterisse dicamur
 Amudantemque (l. Ammodatemque) ipsum cultores more colebant.
 magnus erat illis quando fuit aurum in aede
 5 mittebant capita sub numine quasi praesenti.
 ventum est ad summum ut Caesar tolleret aurum
 defecit numen aut fugit aut transit in ignem
 auctor huius sceleris constat, qui formabant (l. formabat) eundem.
 tot viros et magnos seducebat false prophetans
 10 et modo retinebat qui solebat esse divinus.

erumpabant enim voces quasi mente mutata
tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.
dicite unne ipsi si non sunt numina falsa
ex eo prodigio quod perdidit ille prophetat?

- 15 Oblitus est iste prophetare qui ante solebat
monstra adeo ista ficta sunt per vinivoraces.
audacia quorum damnabilis numina fugit.
gestabant enim et aruit tale sigillum.

Nam et ipse esset nec ullus de illo prophetat
20 omnino sed vos ipsos perdere vultis.

Es ist wirklich ein Wagniss, diesen barbarischen Text, den der naive Herausgeber mit allem Fehlern der Handschrift hat abdrucken lassen (mir steht nur die Ausgabe von Schurzleisch a. 1706 zu Gebote), zu übersetzen und zu verbessern zu suchen; aber ein Verständniss ist sonst unmöglich.

Wir haben schon Viel vom schändlichen Aberglauben geredet, und doch wollen wir es zu Ende führen, damit man nicht sagt, dass wir etwas übergangen. Auch ihren Ammudates verehrten die Verehrer nach Gebrauch (? Ammudatum, quem suo etc.?). Er galt für sie als grosser Gott, so lange er als goldne Bildsäule im Tempel stand(?). Sie neigten ihr Haupt, wie vor einer gegenwärtigen Gottheit. Es dauerte so lange, bis der Kaiser das Gold (die goldne Bildsäule?) wegnahm. Die göttliche Kraft hat aufgehört oder ist gewichen oder ins Feuer gegangen. Urheber des Frevels, war der der ihn bildete(?). So viele und grosse Männer hat er durch Lügenprophezeiungen verführt und eben schweigt er still, der ein göttlicher Weissager zu sein pflegte. Denn es ertönten Stimmen wie im Wahnsinn, als ob ihm der hölzerne (? da aber dieser von Gold war, so ist wohl lingua „mit seiner Zunge“ statt ligni zu lesen) Götze ins Ohr redete. Sagt nun selbst, ob es nicht falsche Götzen sind nach jenem Wunder Er, der es vorher pflegte, hat das Prophezeien verloren; so sehr sind jene Ungebener von den Weinsäufern erlogen, deren verdammungswürdige Frechheit die Götzen erdenkt¹⁾ Jetzt (i. nunc et, nam?) schweigt er selbst und keiner prophezeit von ihm überhaupt; aber ihr wollt selbst euer Verderben“.

Aus dem Gedichte geht Nichts über die Heimath des Gottes hervor, aber es lässt sich von vorn herein erwarten, dass es einer von den syrischen Göttern war, die um diese Zeit überall im römischen Reich eifrige Verehrer fanden, wie der Jupiter Dolichenus, die Diasura, der Zeus Βίζος von Apamea u. s. w.; sein Priester betrieb ein schwunghaftes Orakelgeschäft, wie ähnliches von der Venus

1) In Ermangelung eines Besseren vermute ich va. 18: gestabat enim et habuit tale sigillum „er (d. h. der Priester) trug und führte ein solches sigillum bei sich“, sigillum bezeichnet ein Miniaturgötterbild; ich kann nicht nachin zu die Urten und Thunnen zu erkennen.

Aphacitis, dem Jupiter von Heliopolis und dem Mondgott von Carthae berichtet wird. Irgend ein Kaiser, vielleicht Macrinus, schickte seine goldene Statue in die Münze und damit hatte die Weissagerei ein Ende.

Ungefähr aus derselben Zeit wie das Gedicht des Commodianus stammt eine am entgegengesetzten Ende des römischen Reiches, an Szöny an der Donau in der ehemaligen Pannonia Superior, aufgefundenene Inschrift, Corp. Inscr. Lat. III 4300; sie ist nicht mehr vorhanden, und ihr Gewährsmann hat sich noch dazu den Spass gemacht, ihr einen unechten Schluss anzuhängen; aber der erste Theil ist unzweifelhaft echt, er lautet:

DEO SOLI ALAGABAL¹⁾
AMMVDATI MILLEGLAD
BISPFOON

„Dem Sonnengott Alagabalus Ammudates der Soldat der Legio prima Adlatrix bis pia felix . . .“

Die Wichtigkeit dieser Inschrift leuchtet sofort ein, denn über den emesenischen Gott Elagabalus sind wir von anderer Seite genügend unterrichtet.

Im J. 218 wurde Macrinus, der Mörder und Nachfolger des Caracalla, als er sich in Antiochia nach dem schimpflichen Ausgange des Partherkrieges aufhielt, durch einen Militäraufstand, erregt von den zurückgesetzten Verwandten seines Vorgängers, gestürzt; sein siegreicher Gegner, der Priester des emesenischen Sonnengottes, wurde unter dem Namen des M. Aurelius Antoninus ¹⁾, dem Namen seines angeblichen Vaters Caracalla, als Kaiser vom Heer und dem Senat anerkannt. Aber die Geschichte kennt ihn meist nur unter seinem Spitznamen Elagabalus oder Heliogabalus. Woher dieser stammt, darüber lassen uns die Historiker nicht in Zweifel,

Vita Heliogab. 1: „Heliogabalus war der Priester des Sol Heliogabalus oder Jupiter Heliogabalus“ und gleich darauf „er hieß vorher Varius, hernach Heliogabalus, weil er Priester des Heliogabalus war, den er aus Syrien mitgebracht und dem er in Rom einen Tempel baute“. Victor de Caesar. c. 23: „es kam auf den Thron M. Antoninus, Sohn des Bassianus, der nach dem Tode seines Vaters aus Furcht vor Nachstellungen in das Heiligthum des Sol, den die Syrer Heliogabalus nennen, als Asyl geflohen war und davon Heliogabalus hieß“; vgl. auch epit. c. 23; danach die Historia Miscella p. 223 ed. Eyssenhardt.

Also hieß der Kaiser so nach dem Gotte, und zwar war es ein Spitzname (vgl. vit. c. 10 cum hic Varius et Heliogabalus et ludibrium publicum diceretur), der seinen Weg von der Gasse in die Literatur genommen, und aus den Schriften der plebeischen

1) Seines Namen vor der Thronbesteigung waren Varius Avitus Bassianus,

Scriptores Historiae Augustae, in die Geschichte¹⁾; Dio Cassius, der feingebildete Senator, nennt ihn, wohl noch unter dem frischen Eindruck der von ihm erlittenen Beleidigungen, Sardauapat, Pseudoantoninus u. s. w. Schon etwas correcter nennen ihn Herodian, Victor, Cedrenus, Zonaras; Bassianus Aurelius Antoninus Varius Avitus, allein richtig Eutropius, Cassiodor, Orosius und Zosimus; M. Aurelius Antoninus; und so heisst er auf allen officiellen Schriftstücken, Münzen, Inschriften u. s. w., die wie billig weder seine Privat- noch seine Spitznamen nennen.

Was die Schriftsteller von seinem Gotte und dessen Cult zu berichten wissen, beschränkt sich auf Folgendes.

Elagabalus hiess mit seinem einheimischen (phöniciischen sagen Herodian 6, 3, 4; Vita Macr. c. 9; Victor de Caes. 23; syrischen Victor epit. c. 23) Namen der in Emesa hoch verehrte Sonnengott (so Dio Cass. 78, 31; Herodian 5, 3, 4; Vita Macr. c. 9; Victor de Caes. 25 und Epit. c. 23; vita Hellog. c. 1: fuit autem Hellogabali vel Jovis vel Solis sacerdos; c. 17: praeter aedem Hellogabali dei quem Solem alii, alii Jovem dicunt); nicht nur die Eingebornen verehrten ihn, sondern auch die Satrapen und Könige des benachbarten Parthierreiches weihten ihm jährlich kostbare Weihgeschenke (Herodian ibid.). Sein Tempel strotzte von Gold und Silber und Edelsteinen, und der weithin sichtbare Giebel desselben überragte die Berghäupter des Libanon (Rufus Festus Avienus 1089f); das Bildniss des Gottes aber glich nicht den griechischen und römischen Götterbildern, sondern war ein ankonischer kegelförmiger Meteorstein von schwarzer Farbe (Herodian). Sein Priester umtanzte dasselbe in seidene oder Purpurgewänder gekleidet, geschmückt mit Stirnbinde und Bara, und sang zum Klange von Flöten und Springen „barbarische“ Oden (Herodian 5, 3, 5; 5, 3 ff.; 5, 6 ff.; Dio 79, 12). Nach dem Tode des Caracalla hatten sich Avitus und Alexander Severus, die beiden späteren Kaiser, zum Schutz vor Nachstellungen in den Tempel geflüchtet, und dienten dort dem Gotte als Priester, wie es ihr Urgrossvater Bassianus gethan (Herodian 5, 3, 4; vit. Hellog. c. 2; Victor de Caes. 23 u. ep. 23), bis die meuterischen Soldaten des Macrinus den Hellogabalus auf den Thron erhoben; die Orakelsprüche des Gottes hatten den günstigen Erfolg schon vorausgesagt (Dio 78, 31). Jetzt begannen goldene Tage für den emesenischen Fetisch; schon von Nicomedien aus, wo er die Orgien desselben in ausschweifendster Weise feierte, schickte der neue Kaiser dem Senat eine Abbildung, die ihn darstellte, wie er dem Gotte opferte, und den Befehl, denselben von jetzt an vor allen andern Göttern anzurufen (Herodian 5, 5, 6 ff.; Dio 79, 11). In

1) Ausser den im Texte angeführten Schriftstellern nennen ihn Ammianus Marcellinus: Antoninus Hellogabalus (p. 361 Val.), die Passchschmitt (I. 498 ed. Bonn.), die vita Hellog. c. 17, 4 und vita Alex. Sev. c. 1: Varius Hellogabalus; andere: Aurelius Antoninus Hellogabalus (Cedrenus I 449).

Rom angelangt, baute er ihm gleich verschiedene Tempel, auf dem Palatin und sonst, auch wurde das Heiligthum der Faustina in einen solchen verwandelt (vita Heliog. c. 1 u. 3; vit. Ant. c. 26, 9). Er vermählte ihm die Vesta und die Astarte von Carthago (Herodian: Dio 79, 12) und zwang Senat und Ritterschaft den Opfern beizuwohnen, bei denen er selbst als Priester fungirte und wobei Hekatomben von Stieren und Amphoren des kostbaren Weines dem Gotte zum Opfer fielen (Herodian ib.). Den Meteorstein der pessimantischen Göttermutter und das Palladium, sowie ähnliche anikonische Götterbilder vereinigte er im Heiligthum des Elagabalus (vita Heliog. 3, 4; 7, 5). Das Hauptfest aber, war die Ueberführung des Gottes vom Palatin nach dem Tempel in der Vorstadt (Herodian 5, 6, 6 ff.), die um die Mitte des Sommers (*ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἴσηρος*, also wohl um die Sommersonnenwende) gefeiert wurde. Der Gott fuhr auf einem von sechs Schimmel gezogenen Wagen, beladen mit allen möglichen Kostbarkeiten, und der Kaiser selbst lenkte ihn, während das Volk durch Geldspenden und Schauspiele belustigt wurde. Auch noch andere Ungeheuerlichkeiten werden vom Kaiser berichtet, die er als Priester seines Gottes vornahm¹⁾. Sein Schicksal entschied auch das des letzteren: er wurde überall „hinausgeworfen“, wie Dio sagt (79, 12), und mußte in seine Heimath zurückkehren, wo wir ihn noch später wiederfinden werden.

Die gleichzeitigen Denkmäler bestätigen die Berichte der Schriftsteller vollkommen; auf den Münzen (Eckhel D. N. VII 263 ff.) nennt sich der Kaiser *SAUERIK(oe) DEI SOLIS ELAGABAL(i)* (Cohen t. III Él. 116—119, 222 u. 223 Suppl. v. 8), *INVICTVS SAUERDOS AVG* (36—38. 166 u. 167 Suppl. 2) und *SVM-MVS SACERD AVG* (n. 134 Suppl. 12); die Abbildungen dazu sind höchst merkwürdig, der Kaiser erscheint sehr häufig gekrönt und mit einem Cypressenzweige in der Hand (n. 36, 116 ff. und die Berichtigung von n. 223 unter den Zusätzen); letzteres Attribut erinnert gleich an die Bedeutung der Cypresse im orientalischen Cult, vgl. F. Lajards berühmte Abhandlung; andere meist mit der Umschrift *SANCT(o) DEO SOLI ELAGABALO* oder *CON-SERVATOR AVG* zeigen den kegelförmigen Stein auf einem Viergespann, welches mit vier Sonnenschirmen (nach Cohen: „*IV perticae, quarum singulis impositus lapis conoidicus minor*“ Eckhel) geschmückt ist; vor ihm ein Adler (n. 7, 15, 126—129 suppl. 9). Auf einer Ferentiner Inschrift nennt sich der Kaiser *sa]cerdos a[mp]* (Nasimus) *Inticli Solis Elagaba[li]* (Orelli 7414 a, Bd. 3. S. 497) und ebenso auf einem Militärdiplom (Corp. I. Lat. 3 S. 892).

Vermuthlich in die Zeit des Elagabalus fallen die Inschriften

1) Dio erzählt es als etwas Ungehöriges *ὅτι, καὶ νύκτας περιπατεῖν ἐπὶ τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργυροῦ ἐν τῇ αὐτῇ ἀνδραγαθίᾳ ἐν ταῖς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις* (79, 11); Herodian berichtet 5, 6, 9 ταῖς τοῦ (d. i. τοῦ θεοῦ) ἐκκλησίαις *Φοινίκας κόμην*.

Or. 2161 gesetzt dem Ti. Julius Balbillus, Priester des Sol Alagabalus und Or. 1940, eine Weihinschrift an den Gott. Aus der vita Heliog. c. 17, 8 scheint zu folgen, dass zur Zeit ihres Verfassers (Anf. des 4. Jh.) noch ein Tempel des Elagabalus stand. Das Fehlen aller sonstigen Denkmäler bestätigt die Angabe des Dio, dass mit dem Sturze des Kaisers der Cultus desselben überall verschwand; dass er aber in Emesa, wohin man den Stein zurückgebracht haben muss, fortblühte, beweisen folgende That- sachen.

Unter Alexander Severus erhob sich in Emesa ein Gegenkaiser L. Julius Aurelius Sulpicius Uranus Antoninus, ein Mensch von niedriger Herkunft, der aber doch sich so lange behauptete, dass er Münzen schlagen konnte, von denen einige auf uns gekommen sind; die mit griechischer Umschrift (Eckhel VII 288f, Miouuet V 230) zeigen auf dem Rev., 1. mit der Umschrift *ΕΜΙΟΝ ΚΟΜΑΝΙΑΟ* einen sechsseitigen Tempel, in welchem sich ein kegelförmiger Stein befindet, 2. mit der Umschrift *ΑΗΜΑΡΧΕΩΥ ΟΙΛΑΟ ΕΜΙΟΑ* einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln, einen Kranz im Schnabel. Noch wichtiger sind die lateinischen von Cohen publicirten (Bd. IV und Bd. VII 241); den Rev. der einen mit der Umschrift *CONSERVATOR AVG* (abgeb. pl. III) beschreibt derselbe wie folgt: „Pierre conique entourée de draperies; en dessous, un objet qui paraît être la représentation des parties sexuelles extérieures de la femme [sehr zweifelhaft]; de chaque côté, un parasol“; den einer zweiten mit gleicher Umschrift „Quadrige au pas à gauche, sur lequel est la pierre conique Elagabal, ornée d'un aigle et flanquée de deux parasols (also ganz wie auf den Elagabal- münzen, die syrischer Fabrik sind). Die Abbildung auf der ersten Münze ist die deutlichste und schönste, besser als auf den Münzen des Elagabalus; es geht aus ihr und der ersten griechischen, wie mir scheint, mit Sicherheit hervor, dass der Adler nicht als eine auf dem Stein befindliche Sculptur zu fassen ist (wie Hr. Cohen es zu thun scheint), sondern davon getrennt war, wie er auch für sich auf der zweiten griechischen Münze des Uranus erscheint. Auch Miouuet (V 227) scheint der Ansicht zu sein, wenn er den Rev. einer Münze von Emesa (n. 592 ebenso 593—95, 608 und 609) folgendermassen beschreibt: „Aigle sur une pierre de forme conique ayant dans son bec une couronne“ und 607 „Temple hexastyle dans lequel est un aigle éployé devant une pierre de forme conique“. Die Münzen stammen aus der Zeit des Antonin und Caracalla. Dann erzählt noch einmal Vopiscus im Leben des Aurelian c. 25, dass derselbe nach der Schlacht bei Emesa zum Tempel des Heliogabalus eilte, um dem Gotte Gefühle zu lösen; „verum illic cum formam nummis repperit quam in somno sibi faventem vidit“.

Mitten zwischen diesen Berichten steht der Zeit nach das Ge- dicht des Commodianus, von dem zu bedauern ist, dass sein Werth

durch die Dunkelheit der Sprache und die Verderbnisse des Textes bedeutend vermindert wird. Wenn ich vermuthete, dass mit dem aurum eine goldne Bildsäule gemeint war, so steht dem nicht entgegen, dass das eigentliche Bild des Gottes eben jener schwarze Stein war; denn manchmal erscheint statt dieses die Statue des Sol in der damals üblichen Auffassung (z. B. Cohen El. 9). Die Weissagungen des Ammadates fanden wir auch bei dem Elagabalus (Die 78, 31). Was die Hauptsache anbetrifft, dass ein Kaiser jene Bildsäule entfernte und die Priester, nachdem jenes aurum verschwunden war, nicht mehr orakelten, so muss ich gestehen, dass ich in diesem ganzen Zeitraum keinen rechten Anhaltspunct für ein solches Ereigniss finde; höchstens lässt sich auf Macrinus rathen, denn der aus Emesa stammenden Kaisern, die vor und nach ihm regierten, ist dies doch nicht zuzutrauen.

Was nun den Namen des Gottes betrifft, so kommen die Formen bei den Schriftstellern (Heliogabalus, resp. Haeliogabalus die lateinischen Autoren mit mannigfachen Verunstaltungen; *Ἠλαιγάβαλος* Herodian, *Ἐλαγβαλος* Dio Cassius, *Ἠλαγβαλος* Zonaras, *Ἠλιογάβαλος* Cedrenus I, 149) gegenüber den inschriftlich beglaubigten Schreibungen Elagabalus (so die Münzen und Or. 7414 a C. I. L. III, S. 392), Atagabalus (Or. 1240, 2161, C. I. L. III 4306) nicht in Betracht. Es kann mir nicht einfallen, die bisher aufgestellten Etymologien durch eine neue zu vermehren (vgl. Vogué Inscr. Sémi. S. 104; Blau Z. D. M. G. XXV, 534), ich will nur bemerken, dass Hrn. Blau's Etymologie sich von vornherein als unstatthaft erweist, wenn derselbe, wie es scheint, den Namen als Personennamen bezeichnet; es mag immerhin der Artikel darin enthalten sein, aber wahrscheinlicher ist mir die Vermuthung, dass es = *ἑλῖος* sei. Deutlicher ist das Epitheton Ammadates¹⁾, dessen Schreibung bei Commodianus durch das Acrostichon, und ausserdem durch die Inschrift gesichert ist; man kann es arabisch

nur *عبد* transscribiren. Form und Gebrauch finden ihre Analogie in dem *θεὸς Ὀυασαίου πατρὸς Θεάνδρου* oder ohne den Zusatz einfach *θεὸς Ὀυασαίου* von Attil (Wadd. 2374 und 2374 a = C. I. G. 4509); es liegt sehr nahe bei der Gestalt des Götterbildes (die natürlich nur ganz ungefähr der mathematischen Kegelform entspricht) an eine Etymologie von *عمر* *عمر* zu denken. Wie man dann kommen konnte, die Sonne als Säule sich vorzustellen, zeigt das, was Agatharchides (vgl. Geogr. Gr. Min. I, 192) über den Sonnenaufgang im rothen Meer berichtet.

Vogué a. a. O. hat die Ähnlichkeit des Elagabalus mit dem

1) Ich möchte hiernach vermuthen, dass dies Wadd. 2374 in dem corrupten *Θεὸς Ὀυασαίου ΚΑΛΙΟΤΗΤΗ ΚΝΕΟΤΑΡΕΙ* (vgl. Commod. de Ammadate et Deo Magna) steckt, vielleicht auch im Deo Marti . . . adato? eines Münzen Steins (C. I. Rhein. 1285).

in Seleucia Pieriae verehrten Zeus Kasios Ζεὺς Κάσιος , der ebenfalls unter der Gestalt eines Conus verehrt wurde, und den Zusammenhang der Anbetung von Aërolithen mit der des Donnerkells hervorgehoben. Eckhel (III, p. 324 ff.) führt weitere Belege an, denen ich den *Ἀφιδράπιος* (C. I. G. 4463 und 4464 „Frickey prope Maarrab“ Pococke, wohl = فريكي bei Burckhardt *Travels* p. 120) = פריקי (vgl. Vogué Mém. p. 61; Euting *Sixte Phönix. Inschr.* S. 7) hinzufüge. Dass der Gott von Emesa zunächst als Sonnengott galt, dafür sprechen nicht nur die angeführten Münzen und Inschriften, sondern auch Festus Rufus Avienus, der den Sonnencult von Emesa besonders hervorhebt, und die Namen *Σαυραστ-περιος*, *Σαυραστ*, der sich hier häufig findet (vgl. ausser dem bekannten Fürsten zu Pompejus Zeiten, Wadd. 2564, 2567 = C. I. G. 4511 und den Priester der Venus bei Malalas p. 296 ed Bonn.) und *Ἀφιδράσιον* Wa. 2569, endlich die *Ἥλις Ἡρόλια* auf den Münzen von Elagabalus (Eckhel 9, 312).

Nach dem, was Blau Z. D. M. G. XXV S. 534 über die Bevölkerung von Emesa bemerkt, das seit den Zeiten des Sinkens der seleucidischen Herrschaft stets von arabischen Stämmen besetzt war, scheint es, dass Ammudates Elagabalus ein arabischer Gott war; wenn die Schriftsteller ihn einen syrischen nennen, so ist dies wohl nur im geographischen Sinn zu fassen. Seine Verehrung in Gestalt eines Steines erinnert an den natatäischen Duzares und an die Kaaba.

Es sei mir erlaubt, im Anschluss an den Elagabalus über einen emesenischen Namen zu reden, der häufig mit ihm zusammen genannt wird, ich meine den der Soatimia, der Mutter des Kaisers; das arabische Etymon desselben hat Blau Z. D. M. G. XXV S. 534 richtig erkannt, ich glaube nur, dass es eine Nischbildung ist. Merkwürdig aber sind die Formen, die bei den Historikern sich finden.

Die echte Orthographie steht ganz unzweifelhaft fest, auf dem Grabstein ihres Gatten zu Velltri (C. I. G. 6627 = Or. 246) nennt sie sich *ΙΟΥΛΙΑ ΣΟΑΙΜΙΑΣΒΑΚΙΑΝΗ*, und dem entsprechend wird auf den römischen Münzen stets *SOAEMIAS* geschrieben (Cohen III 554 ff.); diese Schreibung ist zwar auf den Münzen mit griechischer Umschrift die gebräuchlichere, daneben aber findet sich *COAIMIA* (accus. Sile), *COVAIMIA*, *COVAIMIO* (Nyma Cariae Mionnet III S. 367 n. 387, Eckhel VII 265) und *CEMIA* (Tripolis Phoen. Mionnet III 407 n. 464–467); wir haben hier also Beispiele verschiedener Aussprachen und Umschreibungen der arabischen Diminutivform, von der ganz genaue toll Wiedergabe des *u*- und *al*-Lautes *Somaipia*, *Sovaimi*,¹⁾ der üblichen durch

1) Es ist das einzige mir bekannte Beispiel dafür; man schaute sich wohl den kurzen O-Laut durch die Diphthong *ou* wiederzugeben, und wählte daher *Omikron*; ganz ebenso verfuhr man ja bei der Transcription lateinischer Wörter.

Zonupia; *Zonupia*, und der der heutigen sich näherten durch *Zipia*, man vgl. in den palmyrenischen Inschriften Formen wie *Zaßildag*, *Xaîlos*, *ʾOßidos* u. s. w.

Herodian schreibt *Zonupia* (5, 2, 3) *Zonupida*, *Zonupidos* (5, 2, 8 u. 9) und ebenso Dio Cassius (2. B. 78, 30, 2; 88, 4; 79, 6, 2 u. s. w.); Zonaras, der aus Dio schöpft, schreibt ebenso (XII 13); die Scriptores hist. Aug. Macr. 9, 2 Symiomyra (so die beiden Haupthandschriften B und P); Hel. 2, 1 Symiamyra und ebenso 4, 4; 14, 4; 18, 2; Victor epl. 23 Soemen; Eutroplus VIII 22 Semiasera, Suriasera, Sinuasera, Semiamyra, Syriasera, Symia, Surias, Suria Seria, Semia Syra, Simia Serena nach den Handschr.; Patenlin *Suria Zonupa*; Historia Misc. p. 283 Semea und an einer zweiten Stelle Suria sera (cod. Hamb. 513) oder surisera (cod. Hamb. 514); woraus der Herausgeber mater sura misera gemacht und in den Text gesetzt hat. Diese Nebenform ist, so seltsam sie auch scheint, doch kein Versehen der Abschreiber und ebensowenig von dem echten Namen zu trennen; ein Versuch, sie zu erklären, ist mir nicht bekannt. Ich weiss nicht, ob folgender Einfall das Richtige trifft. Für das Prototyp halte ich eine Form Symiasyra, bea Semiasura, deren erster Theil die durch die Münzen bezeugte Schreibung des Namens *Zonupia*, oder noch lieber *Zupia* ist; der zweite aber kann nur Syra, Sura „die Syrerin“ sein. Dies Compositum Semiasura hat einen Nebengeschmack: es erinnert an Diasura, Demura, wie die Vulgarform um diese Zeit für die des Syria ist (* Jordan im Hermes 6, 314 ff.); wie Halligababa der Spitzname des Kalbers war, nach seinem barbarischen Götzcn, so machte der platte Volkswitz aus seiner Mutter Soemina eine Semiasura, eine Verdrehung von der Syria in der Manier des Aristophanes.

II.

Gad-Tyche.

Jacob von Serap in seiner von Martin übersetzten Homilie über den Sturz der heidnischen Götter, s. d. Zacher, XXIX S. 107 ff., sagt unter andern p. 138: „Désormais, sur la cime des montagnes, on bâtit des monastères au lieu de Bellh-Gad et sur les collines, on construit des sanctuaires à la place des temples des dieux et sur les sommets déserts les solitaires établissent leur demeure“. Aus dem Zusammenhang ergiebt sich sofort, dass Bell-Gade eine Art heidnischer Heiligtümer bezeichnen muss, und es ist zu verwundern, dass der Herausgeber nicht gesehen, welche gemeint sind. Schon Lagarde Ges. Abb. S. 16, 24 sagt „c'est le grand bonheur“, und citirt dazu in der Anmerkung „Amleeta 147, 15; 157, 27; 176, 21 reliq. Gr. XXII, hebr. Gen. 30, 11 vgl. Selden Syntagma § 1“, und ebenso erklärt Nöldeke

Ztschr. XXIX S. 441 das in Frage stehende Wort mit *Τύχηον*, Tempel der Tyche. Man sehe auch Gésenius im Thesaurus s. v. 73.

Den Grund, weshalb der syrische Homilist gerade die Tyche-tempel nennt, erblicken wir aus den Denkmälern. Kaum irgend wo anders treffen wir so häufig die Erwähnung des Tyche-Cultus; folgendes sind die mir bekannt gewordenen Belege dafür.

Waddington Inscriptions de la Syrie N. 2127 = Wetzstein Ausgewählte Inschriften etc. N. 152 aus Bithene in der Batanaca redet von der Erbauung eines Tycheum auf Kosten der Gemeinde; Wadd. 2176 = Wetzst. 141 Z. 4 aus Nimro von einem der Göttin geweihten Anathem; in Schakra und in Zehle, beides Städte der Trachonitis, gab es ausweislich der Inschriften Wadd. 2506 und 2512 mehrere Tychea; unter Diocletian baut ein Senator von Khabeb auf eigene Kosten einen Tempel Wadd. 2514. Sehr bedeutend scheint das Tycheum in Solamen (Sanamein) gewesen zu sein, aus dessen Ruinen die Inschriften C. I. G. 4554, 4555, 4556 stammen. Wir lesen in ihnen von Candelabern, einer Tychestatue (*Τύχταν*), die der Göttin dargebracht, und von einer gewissen Donna, die von ihrem Grossvater zur Priesterin geweiht worden ist.

Etwas verschieden von den soeben angeführten Stellen sind diejenigen, wo die Göttin als Tyche einer bestimmten Stadt, oder eines bestimmten Stammes genannt wird. Dies ist der Fall in der Weihinschrift des Tempels der Tyche von Balanea bei Renan Mission en Phénicie p. 107 ¹⁾ und der merkwürdigen Inschrift von Palmyra bei Vogüé Inscr. Sémi. N. 3. In der letzteren ist die Rede von jährlichen Weihgeschenken an den Malachbel, die Tyche Thaimios und die Atergatis; die betreffenden Worte im Griechischen lauten *κατ' ετος ἀνατίμματα* [*Μαλαχβέλω καὶ Τύχῃ Θαιμίου καὶ Ἀτεργῆ*] *πατα*, wozu Vogüé den palmyrenischen Text wie folgt bietet: *ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ* [ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ] von *ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ* abgeleitet, soll plenitudo, prosperitas bedeuten. Auf dem Thonsiegel bei Mordtmann Neue Beitr. z. Kunde Palmyras (Münchener Ber. 1875 Bd. II Suppl. H. III) S. 55 N. 88 finden wir ebenfalls *ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ* neben *ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ* und zweifle ich nicht, dass auch in der Vogüé'schen Inschrift *ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ* [ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ] zu ergänzen ist. In der That steht vor dem *ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ* noch ein deutliches *ⲧ*, welches allerdings der Herausgeber in *ⲙ* verwandelt hat. Nöldeke diese Ztschr. XXIV S. 88 giebt, ohne eine Ergänzung des Palmyrenischen zu versuchen, das griechische *Τύχη Θαιμίου*; richtig mit „Tyche des Thaimi“ wieder. Ich möchte vorschlagen: Tyche der Thaimi, nämlich des Stammes der *ⲙⲁⲗⲁϣⲃⲉⲗ*, deren des Thonsiegel Mo. N. 52 gedenkt.

Auch auf syrischen Städtemünzen fehlt nicht die Tyche; auf denen von Laodicea ad Libanum mit der Legende *Τύχῃ Λαοδικεῖαν*

1) [*Βαλανίων Σύρων*] *ἀντιπροσέμιστον τῇ Τύχῃ Ἀντιόχει καὶ ἀντιόχεις* *Μακαδόρου τὸν υἱὸν ἐκ τῶν ἰδίων ἐστίνων καὶ τῶν ἐγγέλμων ἀνατίμματα*.

Adraa. Ist sie abgebildet als „mulier tarrita sedens, dextra signum militare, sinistra caput humanum, pede leonculum calcans“ (Eckhel doctr. III, 337); auf Münzen von Adraa (Edre¹) erscheint sie als Τύχη Ἀδραηνῶν²). Solche, denen die numismatische Literatur zu Gebote steht, werden diesen beiden Beispielen noch weitere Hölge hinzufügen können. Nun kennt man zwar auch in der kleinasiatischen Numismatik mehrere Stadttychen, z. B. die der Ephesier, von Tarsus u. s. w., doch scheint mir die immerhin mögliche Vermuthung, dass die syrischen Gemeinden nach diesem Beispiele ihren eigenen Glücksgenius personificirt haben, unwahrscheinlich.

Eine hierhergehörige Notiz findet sich noch in den Acten des im J. 421 verstorbenen h. Porphyrius (AA. SS. 26. Februar) c. II „erant autem in civitate [nämlich Gaza] simulacrorum publica templi octo: nempe Solis et Veneris et Apollinis et Proserpinae et Hecates et quod dicebant Hierion seu saeculotum et Fortunae civitatis, quod dicebant Tychoon et Marmion quod dicebant esse Critae generis [i. Cretagenis] Jovis etc.“

Mit diesen zerstreuten und verzettelten Angaben der Schriftsteller und Denkmäler müssen wir uns vorläufig begnügen; in welchem Verhältniss die Gad-Tyche zur Dea Syria, der Asiatie, Alilat etc. stand, darüber lässt sich natürlich aus dem dürftigen Material wenig oder gar Nichts feststellen. Dass sie aber mit der syrischen Universalgöttin sich nahe berührte, zeigt das merkwürdige Epigramm C. I. L. VII, 759 aus Carvoran (bei York), welches ich, da es nicht allzubekannt sein dürfte, hierher setze:

Imminet Leon! Virgo caelesti sita
spicifera, iusti inventrix, urbium conditrix
ex quis muneribus posse contigit deos.
ergo eadem mater divum, Pax, virtus Ceres
Dea Syria lance vitam et iura pensitans.

Die letzten Worte und das urbium conditrix passen recht gut zur syrischen Stadtgöttin.

1) ul vocem Adraa melleo ich fragen, warum man jetzt die Schreibung der Tab. Peut. Adraha vorzieht? — Der hebr. Form sehr nahe kommt das Ethiocon Ἀδραῖον (aa. codd. Ἀδραῖον) bei Steph. Byz. s. v. Ἀδραῖον.

Der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift.

Von

W. Deenke.

Mit 2 autographirten Tafeln (von Deenke u. Euting).

Man hat bisher, in Uebereinstimmung mit der bekannten Stelle des Tacitus (Ann. XI, 14), gewöhnlich angenommen, das altsemitische Alphabet (so will ich es der Kürze wegen nennen) sei aus der Aegyptischen Bilderschrift durch phöniciischen Erfindungsgeist entwickelt worden. Dabei jedoch sind die Forscher keineswegs zur Einigung gekommen, aus welcher Art jener Schrift es seinen Ursprung genommen: während Lenormant (*Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien etc.* I, 85 ff.), nach de Rougé's Vorgang (*Comptes rendus de l'Acad.* 1859, III, p. 115), es aus den hieratischen Formen ableitet, geht Halévy (*Revue archéol.* XXIV, 187, 246 u. *Mélang. d'épigr. et d'archéol. sem.* Paris 1874, p. 168) direct von den Hieroglyphen aus. Alle vorgeschlagenen Identificationen aber lassen so grosse Lücken an Vermittlungsformen, dass wohl die meisten Kenner mit mir das Gefühl vollkommenster Unsicherheit getheilt haben. Da entdeckte ich gegen Ende vor. J., bei Wiederaufnahme meiner kypriischen Studien, die Entstehung der kypriischen Sylbenschrift aus der neuassyrischen Keilschrift, und in unmittelbarem Anschlusse daran, angeregt durch eine von Dr. Euting aufs sorgfältigste ausgeführte vergleichende Tafel aller semitischen Schriftformen, wurde mir auch der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der mesopotamischen Keilschrift klar. Historische Gründe sprechen nicht dagegen, eher dafür. Mit Ausnahme des Mesasternes kommen die ältesten Formen jenes Alphabets auf assyrischen Siegeln und Gemmen vor. Nachdem schon Tiglath Pilezar I um 1100 auf seinen Eroberungen bis an die grosse See des Westlandes vorgedrungen war, setzten sich die Assyrier seit Assurnasirpal d. II. seit etwa 900 dauernd in den Ländern Aram und Chatti fest und führten mit den Syrern, Phöniciern, Israeliten eine ganze Reihe

| N. arab. Worth. | Keilschrift | | | | | alt-semitisch | | | | |
|-----------------------------|-----------------------|------|-------|--------|-------------------|----------------|-------------------------|------------------------------|------------------------|----------|
| | ass. babyl.-und.-arm. | | | lypr. | suppon. Formen | Moss 125000 | arab. Qam. 8-6 30 | ass. Sht 3 Qam. 7-2 10 | alt. Mang. 4 Sht | alignat. |
| | sub. | Var. | hier. | | | | | | | |
| 1. a a ha | 𐎶 | | 𐎶 | * * | K K | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | A |
| 2. ba | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | B |
| 3. gam gu | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 | | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |
| 4. da ra du re | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |
| 5. ha hig hi | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |
| 6. u ul ud | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 | | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |
| 7. gur sur | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |
| 8. had hal had had | 𐎶𐎵 | | 𐎶𐎵 | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |
| 9. tip dip | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | | 𐎶𐎶 | | | | 𐎶𐎶 |
| 10. i i e | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |
| 11. ka | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎵 | | | 𐎶𐎵 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 | 𐎶𐎶 |

| N. assy. werth | Keilschrift | | | | | alt-semitisch | | | | |
|----------------------|-----------------------|------|-------|-------|-------------------|------------------|------------------|-------------------------|------------------|----------|
| | ass.-babyl.-med.-arm. | | | kypr. | syppon. Formen | Mosa. | assy. hebr. | Ass. Syr. A. G. Syr. | ellic. Phoen. | italian. |
| | ouly. | Bar. | hier. | | | 350.5 | 1-6.50 | 7-3.50 | 4.50 | |
| 12. la | | | | | | ^b | ^h | | | |
| 13. ma | | | | | | ^m | ^m | | | |
| 14. na | | | | | | ⁿ | ⁿ | | | |
| 15. su | | | | | | ^s | ^s | | | |
| 16. = 5. | | | | | | ⁵ | | | | |
| 17. par bar | | | | | | ^p | ^p | | | |
| 18. sal sul | | | | | | ^s | | | | |
| 19. ki | | | | | | ^k | ^k | | | |
| 20. = 4. | | | | | | ⁴ | ^h | | | |
| 21. sa | | | | | | ^s | | | | |
| 22. tar | | | | | | ^t | ^t | | | |



heftiger Kriege, zwischen denen offenbar längere Zeiten regen friedlichen Verkehrs lagen (Duncker Gesch. d. Alt. II¹. p. 27—8 u. 201 ff.). Die assyrische Cuneiformschrift ferner, deren Existenz bei der Entstehung des altsemitischen Alphabets voranzusetzen ist, findet sich in ihren Anfängen schon in den Inschriften der Könige von Kalah Schergat (um 1330) und ist zur Zeit Jenes Tiglath Pilassar, der zuerst das Westland berührte, bereits vollständig entwickelt. Endlich hatte auch schon die Keilschrift ihre, meist aus Altbabylonische angelehnten hieratischen Formen, deren lineare Figuren mehrfach eine wichtige Parallele zu den altsemitischen bieten.

Hr. Prof. Schrader in Berlin hat die Güte gehabt, mich brüchlich in den verschiedenen Arten der Keilschrift und in der assyrischen Literatur zu orientiren; Hr. Dr. Entling hat von Anfang an mir für das Semitische mit Rath zur Seite gestanden und endlich die Güte gehabt, auf den von mir autographirten Tafeln die altsemitischen Formen selbst einzutragen: so wage ich auf diesem mir fremden Gebiete die ersten Schritte, wohl fürchtend, hin und wieder zu irren, aber überzeugt, dass hier eine Entdeckung von unüberschbaren Folgen vorliegt, die ich nicht zurückhalten durfte.

Bei meinen Identificationen habe ich vorläufig von den bekannten phöniciisch-griechischen und hebräischen Buchstabennamen ganz abstrahirt und nur Form und Lautwerth ins Auge gefasst. Dabei ist aber zu bemerken, dass das assyrische Keilschriftsystem die weichen Gutturale α , π , γ nicht kennt; ebensowenig ein consonantisches r oder z ; dass es ferner die verwandten Arten und die Stufen der Muta nur unvollkommen unterscheidet und vielfach vermengt, also d , t (tet) und t ; g , k , q ($koph$) und h ($chet$): b und p ; endlich auch die Zischlaute in einander überfließen lässt, z , s ($šamekb$), $š$ ($sade$) und s . Ausserdem gelten eine nicht kleine Zahl von Zeichen für geschlossene Sylben auch für die offene Sylbe mit abgestossenem Consonanten, z. B. $mak = ma$, $mal = ma$, $qam = qu$, $sem = se$, $sud = su$, $pam = pa$, $ner = ne$, $num = nu$ (Halévy Recherches critiques p. 168); ferner gar , ga ; par , pu ; hig , hi ; tuk , du ; lam , $lā$; lin , $lī$ n. s. w. Rechnet man dazu noch die Verschiedenheit des inhaſirenden Vowels, so scheint es, der Erfinder des semitischen Alphabets habe eine fast unbegrenzte Reihe von Zeichen für jeden einzelnen Buchstaben zur Auswahl gehabt. Allein, da die meisten Zeichen sehr complicirt sind, während er nur die einfachsten brauchen konnte, so vorzuziehen sich die Zahl der Möglichkeiten ausserordentlich, und in der That war seine Wahl eine meist sehr beschränkte. Dasselbe war beim Schöpfer des kyprischen Syllabars der Fall, und ich glaube in meiner Schrift darüber nachgewiesen zu haben, dass derselbe nach Festsetzung seines Zieles, meist gar nicht anders wählen konnte, als er gewählt hat. Im Uebrigen mögen die Tafeln für mich reden: Ihre Evidenz ist im Ganzen noch grösser, als beim Kyprischen.

Am Schlusse werde ich noch einige Bemerkungen über die Buchstahennamen anfügen, die durch zum Theil blendendes Licht eine glänzende Bestätigung meiner Resultate liefern, während ich freilich gerade da den bessoren Kennern der semitischen Sprachen viel überlassen muss.

Analyse der Tafeln

Zur Rechtfertigung der Keilschriftformen verweise ich auf folgende Werke, die mir zu Gebote standen:

- Mén.** = J. Ménant *Le Syllabaire Assyrien*, in den *Mémoires présentés à l'Académie* n. s. w. Sér. I, t. VII, 1 u. 2. Paris 1869 u. 1873. Enthält im ersten Bande p. 180—237 das anarische Syllabar von 107 einfachen und 323 geschlossenen Syblen für die hieratische, alt- und neubabylonische, alt- und neuassyrische, alt- und neuassische, armenische und acythische (medische) Form.
- Cho.** = Ed. de Chossat *Classification des caractères cunéiformes babyl. et ninivites*. Paris 1874 (ganz autographirt). Giebt die altbabylonische, altninivitische (d. h. -assyrische), neubabylonische, neuninivitische und hieratische Form in 1214 Nummern.
- Hal.** = J. Halévy *Recherches critiques sur l'origine de la civilisation babylonienne*. Paris 1876. Giebt p. 178—220 ein Syllabar von 541 Nummern.
- Sa.** = A. H. Sayce *An elementary grammar of the Assyrian language*. London 1875. Enthält p. 1—45 ein Syllabar von 522 Nummern.
- Schr.** = Eb. Schrader *Die assyr.-babyl. Keilschriften*, in Bd. XXVI dieser Zeitschrift p. 1—392. 1872. Enthält p. 84—78 ein Syllabar von 261 zusammengesetzten Sylbenzeichen; p. 106—114 ein Verzeichniss der 103 gebräuchlichsten Polyphone; am Schlusse eine Tafel (t.) der einfachen Syblen (96), dem hebräischen Alphabet eingeordnet.
- No.** = Edw. Norris *Assyrian dictionary*. 3 Bde (his n inclus.). Lond. 1888—72. Im ersten Bande vorn *table of characters*, und zwar *ordinary alphabet* (i. ord.) von 106 Nummern, und *compound syllables* (t. comp. syll.) von 142 Nummern. Zu Anfang des zweiten Bandes *Corrections* (corr.).
- Len.** = Franç. Lenormant *Étude sur quelques parties des Syllabaires Cunéiformes*. Paris 1877.

Die *Phonetic Values* von G. Smith habe ich leider nicht gehabt.

Für das Kyprische citire ich:

Schm. = Moriz Schmidt *Sammlung kyprischer Inschriften* in

epichorischer Schrift. Jena 1875. Enthält XXII Tafeln, auf der letzten ein kurzes Syllabar.

Deecke Urspr. = W. Deecke Der Ursprung der kyprischen Syllbenschrift. Strassburg, Trübner. 1877, mit vier autographirten Tafeln.

Für die semitischen Formen verlasse ich mich auf Dr. Euting's bewährte Sachkenntnis und Geschicklichkeit. Das kleine Ab. über einigen Formen bezeichnet den Löwen von Abydos (de Vogüé *Mélanges* p. 179 ff.).

Die altgriechische Spalte ist wichtig, da, mit Ausnahme des Mesastelines, wenige Denkmäler semitischer Schrift über die ältesten griechischen Inschriften (620 v. Chr.) hinausgehen. Jedenfalls haben sie uns die ältesten phöniciſchen Formen aufbewahrt.

Tafel I.

1) Mén. I, p. 180—1, n. 1; p. 250—6, unter $\alpha = a$; Cho. p. 37, n. 53 = a ; Ha. p. 213, n. 440 = a , seltener o ; Sa. p. 38, n. 437 = a (α), e ; Schr. t. $\alpha = a$, ha; No. I, t. ord. n. 1 = a ; p. 1 = a , ha. Medisch schwankt der Laut zwischen a und i (Mén.). In persischen und griechischen Namen vertritt das Zeichen den Vocal a , in semitischen Wörtern regelmässig α mit inhärirendem a , aber auch i , e , ε , selbst π und σ mit verschiedenen, besonders heißen Vocalen. Die erste Form ist alt- und neubabyl., neusassyr., neusasisch, armenisch; die zweite, lineare, Form hieratisch; in ihr sind die Strichelchen rechts gleich lang. Die altsemitische Form entstand, wie die supponirten Formen zeigen, durch Schrägliegung dieser Strichelchen und Durchziehen durch den senkrechten Mittelkeil bis zum Schnittpunct. Beides begegnet in Keilschriftvarianten ausserordentlich oft, wenn es auch speciell bei diesem Zeichen noch nicht nachgewiesen ist; dagegen scheint ganz analog die Entwicklung des kyprischen a , nur fällt der Durchschnittspunct in den Mittelkeil selbst und beide Linien sind noch jenseits symmetrisch verlängert, was gleichfalls in der Keilschrift häufig vorkommt. Eine etwas abweichende Erklärung in Deecke Urspr. p. 9; t. I, 1. Die erste Form auf Steinschriften von Paphos, die zweite vulgär. Das griechische Zeichen ist stärker entstellt.

2) Mén. I, p. 180—1, n. 2; p. 258—61, unter $\alpha = ba$; Cho. p. 32, n. 94 = ba ; Ha. p. 186, n. 107 = ba ; Sa. p. 11, n. 103 = ba ; Schr. t. $\alpha = ba$; No. I, t. ord. n. 2 = ba ; p. 62 = ba . Die erste Form ist neubabyl., alt- u. neusassyr.; die zweite altbabyl.; die dritte altsasisch; die vierte, lineare, hieratisch. Die Entstehung der altsemitischen Formen ist ohne supponirte Form klar; die Öffnung oben ist secundär. Die altgriechische Form entspricht genau der althabylonischen.

3) Mén. I, p. 196—7, n. 23; II, p. 48 = gam ; Cho. p. 14, n. 22 n. 25 = gam , gu ; gar , gur ; Ha. p. 210, n. 395 = gam .

gu, Sa. p. 34, n. 396 = gam (gû); gur; Schr. p. 65, n. 25 = gam; No. I, t. comp. syll. n. 96 = gum; p. 155 = gu, gam. Die erste Form ist bis jetzt neubabyl. und neassyrr. nachgewiesen; die zweite altbabyl. (Conn. Inscr. of West. Asia III, pl. 43, col. IV, lin. 5). Die altsemitischen Formen lehnen sich, wie die supponirten zeigen, entweder an eine gemischte Form an, wobei die Umwendung des oberen Hakens vorausgesetzt wird, oder der Vorderkeil ist nach unten gebogen.

4 u. 20) Mén. I, p. 206—7, n. 107; II, p. 102 mit keinem der auf der Tafel angegebenen Werthe; dagegen in den Syllabaren II, p. 303 u. 317 = du; p. 311 = ru; Cho. p. 33, n. 38 = da (mehrfach belegt); du, ru; Ha. p. 189, n. 136 = ru, dū, auch im Syllab. p. 133, n. 565—6 = du, ru; p. 150, n. 21 = dū; Sa. p. 18, n. 138 = rû (ra), dū; Schr. p. 42, n. 565—6 = du, ru; No. II, Corr. t. comp. syll. n. 65 = da (mit Belegen). Woher Sayce den Werth ra hat, weiss ich nicht; er ist aber wahrscheinlich, da auch das gewöhnliche Zeichen für du den Werth ra hat (Syllab. bei Mén. II, p. 310 unten). Die erste Form ist neubabyl. und armenisch; der obere Strich ist oft eingerückt und kürzer; die zweite Form ist altassyrisch. — Schon das altsemitische dalet verlängert mehrfach den schräggelegten Oberstrich nach unten und dreht das Zeichen halb rechts; beim resch ist dies von Anfang an der Fall, doch behaupten beide Buchstaben durch alle Phasen der Schrift ihre Aehnlichkeit, die also auf der Differenzirung aus einer gemeinsamen Grundform beruht. Das Altgriechische zeigt wieder im δάλτα Anschluss an die älteste semitische Form; auch das ῥῶ hat das Dreieck treu bewahrt und nur die Verlängerung des rechten Seitenstrichs als Unterscheidungsmerkmal.

5) Mén. I, p. 182—3, n. 21 unter π = hi; p. 292—4 = hi, ha, doch entspricht der Anlaut dem iranischen h in hi-in-du-u = „Hindu“; Cho. p. 82, n. 200 = hi, ha; Ha. p. 211, u. 414 = hi, hig; Sa. p. 36, n. 414 = khi, khig; kbā (kh = π); Schr. t. π = hi; No. I, t. ord. n. 34; II, p. 394 = hi; kyprisch = γε, ze, ze und γη, zē, zē. — Die erste Form ist neubabyl. und neassyrr.; die zweite armenisch, aber ähnlich auch schon mesopotamisch, s. Cho. a. t. Im kyprischen Zeichen ist nur der unterste Querkeil durchgezogen, um Verwechslung mit dem Zeichen für ri zu vermeiden: die erste Form stammt von paphischen Steinen, die zweite ist vulgär (Deecke Urspr. p. 12; t. I, 7). Der Uebergang der Formen ins Altsemitische und von da ins Altgriechische ist klar. Da das Assyrische kein h kennt, so konnte der Schöpfer des altsemitischen Alphabets nur den nächstverwandten Gutturallaut h wählen; der inhärirende Vocal stimmt zum Kyprischen. — Wie durch Differenzirung aus demselben Keilzeichen auch der altsemitische Buchstabe für den gleichfalls im Assyrischen fehlenden Gutturallaut ʕ gewonnen ist, s. unter n. 16.

6) Mén. I, p. 192—3, n. 107; p. 409—10 = ud, ut; Cho.

p. 40, n. 68 = ud, ut; Ha. p. 210, n. 401 = ud, ut; Sa. p. 35, n. 402 = ud (utu, ut), (u); Schr. t. 7 = ud, ut; No. I, t. ord. n. 20; p. 206 = ud, ut; Lau. p. 283 ud, u (nur effacement de la consonne finale). Den Werth u hat das Syllabar Ha. p. 144, n. 86; ein anderes bei Cho. p. 41 (Cun. Inser. of West As. II, pl. 3, col. I, lin. 432 u. 433) giebt u und uta, wo Ha. p. 131, n. 482 = 3 an erster Stelle zum liest, welches Zeichen mit u polyphon ist. Die erste Form ist neubabyl., neuassyr. und medisch; die zweite neuassisch und armenisch. Da das Assyrische kein anlautendes u kennt und im Inlaut und Auslaut statt dessen m setzt, so wählte der Schöpfer des altsemitischen Alphabets eins der Zeichen für u. In den erhaltenen Formen ist der untere Querstrich weggefallen, wenn nicht die dritte Form (assyr. Sigel und Gemmen) auf einer Umkehr von links nach rechts beruht; dagegen hat das Griechische, und so auch später das Italische, beide Querstriche voll bewahrt, und zwar grade gestreckt, wie in der zweiten Keilform.

7) Mén. I, p. 226—7, n. 254; II, p. 224—5 = zur; Cho. p. 47, n. 79 = zur; Ha. p. 207, n. 358 = zur, zur; Sa. p. 31, n. 359 = zur; Schr. p. 74, n. 195 = zur; No. II, Corr. t. comp. syll. n. 125a = zur. Die erste Form ist neubabyl. und neuassyr., die zweite althabyl., auch hieratisch, aber dann linear. Genau denselben Vorgang wie bei der Entstehung der ältesten semitischen Form, setzt das in der Gestalt kilonische kyprische Zeichen für vo voraus, aus dem assyrischen für mi (vi) entstanden (Mén. I, p. 186—7, n. 46), vgl. Deecke Urspr. p. 25; t. IV, 49. Da der Laut z im Assyrischen wenig entwickelt war und fast alle mit ihm anlautenden Zeichen auch für den härteren Anlaut z gebraucht wurden und umgekehrt (Mén. I, p. 182—3 u. p. 202—3), so hat die lautliche Identifikation mit dem Semitischen zaji kein Bedenken. Das Altgriechische zeigt wieder die älteste semitische Gestalt am treuesten.

8) Mén. I, p. 204—5, n. 91 = hat; Cho. p. 34, n. 40 = hat, hut; Ha. p. 195, n. 216 = had, had; hatu; Sa. p. 19, n. 222 = khut, khat; Schr. p. 68, n. 79 = hat; No. I, t. ord. n. 73 = had. Die erste Form ist alt- und neubabyl., assyr. und -susisch; die zweite, lineare, hieratisch. Die Umwandlung hat die grösste Aehnlichkeit mit der von mir angenommenen des althabylonischen Zeichens für mu in das kyprische für mo, s. Deecke Urspr. p. 21; t. III, 34; auch dort fällt dann das oben herausragende Stöckchen des Mittelkeiles weg. Die endlich noch zur Entstehung der altsemitischen Form vorausgesetzte Aufrichtung des Zeichens durch Drehung um 90° nach rechts oder links findet sich bei einer ganzen Reihe anderer kyprischer Zeichen, vereinzelt auch schon in der Keilschrift selbst (Deecke Urspr. p. 28—9), siehe auch unten n. 22 (tar) — Auch hier hat das altgriechische Zeichen die älteste Form am genauesten bewahrt.

9) Mén. I, p. 206—7, n. 103 = tap; II, p. 105—6 = tap,

in den Syllab. *tjp*, in den Texten auch *tib*; ferner I, p. 200—1, n. 55 = *dip*; II, p. 72 = *dip*, *dib*; Cho. p. 197, n. 899 = *dip*, *tjp*; auch p. 169, n. 561; Ha. p. 217, n. 499 = *dib*(*bu*); Sa. p. 42, n. 484 = *dib* (*dip*); Schr. p. 66, n. 51 = *dip*; p. 107, n. 20 = *tib*; No. I, t. ord. n. 48 = *dib*. Die erste Form ist altassyrr. und armenisch, oft mit 3 Querkelichen; die zweite neubabyl., neassyrr., neuarabisch. oben auch mit Haken oder wagerechtem Kell; die altbabyl. Form hat 2 wagerechte Querkelichen, von einem dritten durchgeschnitten, bildet also die Vermittlung; die dritte Form, linear, ist hieratisch. — Hier hat uns das Griechische allein die altsemitische Form erhalten, vollständig der hieratischen gleich auf einer böotischen Inschrift (Keil zur Sylloge böot. Insch. p. 533, n. XXXI), meist, wie auf der Tafel, abgerundet; doch steht das ionere Kreuz mitunter auch grade (O. I. Gr. I, n. 8; 17; 49 n. a. v.) und die äussere Hülle ist eckig schräg. Die gegebene phöniciische Form gehört dem 4. Jahrhundert an.

10) *Mén. I*, p. 184—5, n. 30; p. 306—7, unter τ = *t*, *e*; Cho. p. 97, n. 232 = *i*, *e*; Ha. p. 197, n. 231 = *e*; Sa. p. 21, n. 239 = *e*; Schr. t. η = τ , η , τ ; No. I, t. ord. n. 72 = *e*. Da das *e* sich im Assyrischen erst allmählich und unvollkommen entwickelt hat, war der ursprüngliche Werth sicher *i*. Die erste Form ist neassyrr. und armenisch; die zweite neubabylonisch. Im Kyprischen hat das Zeichen den Werth *e* (ϵ , η), und zwar findet sich die erste Form auf paphischen Steinen (Schr. VIII, 3; 3 β γ); Ähnlich, aber linear, auf den goldenen Armabändern von Kurion (ibid. XXI, 10), wobei zu bemerken, dass auch schon assyrisch die beiden Keilchen links mitunter fortfallen, so dass Vermengung mit *a* eintritt (Ha. p. 197, n. 231, vgl. mit p. 213, n. 440). Die zweite kyprische Form ist vulgär, mit vielen Varianten, s. Deecke Urspr. p. 10; t. I, 2. — Die Entstehung der altsemitischen Form ist klar; die griechische, meist stehend, ist stark verkürzt.

11) *Mén. I*, p. 190—1, n. 77 unter ρ = *ka*; p. 373—4 = *ka*, aber medisch dem persischen *k(a)* entsprechend; Cho. p. 86, n. 44; Ha. p. 180, n. 22 = *qa*; Sa. p. 4, n. 20 = *ka*; Schr. t. ρ = *ka*; No. I, t. ord. n. 78 = *qa*; kyprisch = γa , xa , χa , s. Deecke Urspr. p. 6; t. I, 6. Die erste Form ist neubabyl., alt- und neassyrr., neuarab., armenisch; die zweite altassyr., nach Chossat auch altbabylonisch. Das Altgriechische hat die grade Stellung besser behauptet, als die erhaltenen altsemitischen Formen, von denen sich einige an die vulg. assyr. Form anlehnen.

Tafel II.

12) *Mén. I*, p. 186—7, n. 55; p. 342—5; Cho. p. 12, n. 14; Ha. p. 180, n. 26; Sa. p. 4, n. 24; Schr. t. ν = *nu*; No. I, t. ord. n. 63; III, p. 220. Der gewöhnliche Lautwerth ist *nu*; es ist aber Ideogramm der Negation (Ha. I, I), und diese lautet la

(Sa.; Schr. p. 376 №; Len. p. 244). Die supponirten Formen, deren erster assyrische Varianten sich sehr nähern, machen den Ursprung der semitischen Form klar und begründen die gewöhnliche höhere Stellung des Buchstabens. Die gegebene griechische Form ist umgewandelt; es kommt aber auch die semitische Lage vor, besonders altattisch (C. I. Gr. I, n. 25, 27 u. s. w.).

13) Mén. I, p. 186—7, n. 45; p. 325—9, unter α = ma; Cho. p. 51, n. 93 = ma; Ha. p. 201, n. 286 = ma; Sa. p. 25, n. 291 = ma; Schr. t. α = ma; No. I, t. ord. n. 54; III, p. 709 = ma. Die erste Form ist neubabyl., neuassyr., ähnlich armenisch; die zweite altassyr., neuassyrisch, ähnlich altbabylonisch, mit verschiedenen Varianten, s. auch Mordtmann Bd. XXVI dieser Ztschr. p. 482, z. 7. Die beiden letzten altsemitischen Formen und die ihnen verwandten, wie die der Quadratschrift, lehnen sich vielleicht an diese Variante an, wie die zweite supponirte Form zeigt.

14) Mén. I, p. 186—7, n. 52; p. 326—8, unter α = na; Cho. p. 22—3, n. 35 = na; Ha. p. 180, n. 28 = na; Sa. p. 4, n. 27 = na; Schr. t. α = na; No. I, t. ord. n. 61; III, p. 920 = na. Die erste Form ist neubabyl. und neuassyr., die zweite eine der vielen Varianten (neubabyl.), s. Chossat t. I.

15) Mén. I, p. 192—3, n. 94; p. 328—4, unter α = sa; Cho. p. 87, n. 206 = sa; Ha. p. 204, n. 313 = sa; Sa. p. 27, n. 317 = sa, sagab; Schr. t. α = sa; No. I, t. ord. n. 95 = sa. Die erste Form ist neubabyl., altassyr. und neuassyrisch; die zweite altbabyl., ähnlich medisch; die dritte Form, linear, hieratisch. Verwandt scheint das Zeichen für sa (Mén. I, p. 188—9, n. 63 u. s. w.). Die vulgäre Form würde, linear, die erste supponirte Form geben. Daraus ist die altsemitische Form entweder direct durch Weglassung eines Querstriches, oder durch die Umbiegung des untersten (s. die zweite supponirte Form) entstanden. Ausserdem sind in den Mesaformen, wie im Altgriechischen, die Querkeile durchgezogen. Im Griechischen fehlen die zugefügten anderen senkrechten Striche noch oft, mitunter auch der mittlere.

16) Variante zu n, 5, und zwar altbabyl., altassyr., alt- und neuassyrisch (Mén., Cho. dort); dazu die lineare hieratische Form. Auch sonst entspricht assyrisch h semitischem η , das im Assyrischen fehlt, z. B. in humri = 𐎶𐎵𐎶 (No. II, p. 431, Mitte); hazatal = 𐎶𐎶𐎶 (ibid. p. 415, unten); hiša zu 𐎶𐎶𐎶 (ibid. p. 417, z. 1) u. s. w., vgl. auch No. II, p. 412, z. 10. — Die kyprischen Zeichen, wenn auch vielleicht andern Ursprungs (s. Doecke Urspr. p. 26; t. IV, 50), sind wohl nicht ohne Einfluss des Phöniciens so geformt worden: sie bezeichnen eine Modification des a hinter i, also wohl ja. Die erste Form gehört der Bronzetafel von Idalion an (Schm. t. I), die zweite findet sich z. B. auf einem Stein der Cesnola-Sammlung (Schm. XI, 4).

17) Mén. I, p. 194—5, n. 8 = bar, medisch par; p. 222—3,

n. 230 alt- und neubabyl. und neuassy. = par; II, p. 31—2 = bar; p. 209 = par; Cho. p. 10, n. 12 = bar; Ha. p. 183, n. 66 = bar; Sa. p. 7, n. 65 = bar; Schr. p. 64, n. 9 = bar, par; No. I, t. comp. syll. n. 10 = bar; p. 62 = bar, par. Die erste Form ist vulgär, die zweite oft medial, s. Morittmann Rd. XVI dieser Ztschr. p. 19, n. 73, wo sie als die regelhafteste gegeben ist.

18) Mén. I, p. 220—1, n. 203; II, p. 194—5 = sal; I, p. 230—1, n. 291; II, p. 291—2 = sal; Cho. p. 67, n. 138 = sal, sal; Ha. p. 218, n. 510 = sal, sal; Sa. p. 43, n. 496 = sal; Schr. p. 72, n. 170 = sal; p. 75, n. 220 = sal; No. I, t. comp. syll. n. 120 = sal; Ideogr. n. 100 = sal ($\gamma = \sigma$). Bei dem Wechsel der Zischlaute unter einander kann das Zeichen auch für sal ($\gamma = \sigma$) gebraucht worden sein. Der Uebergang der Form in die semitische ist klar: die erste Form ist neubabyl., neuassy., neusumisch, armenisch; die zweite neuassy., mit mehreren Varianten. Die griechische Form ist n. 91 assimiliert.

19) Mén. I, p. 184—5, n. 33; p. 311—2, unter $\pi = ki$; Cho. p. 115, n. 321 und 180, n. 633 = ki; Ha. p. 206, n. 340 = ki; Sa. p. 30, n. 348 = ci ($c = \pi$); Schr. t. $\pi = ki$; No. I, t. ord. n. 43; II, p. 501 = ki. Die erste Form, auch mit zwei inneren Querkeilen, ist alt- u. neuassy., altsum., armenisch; die zweite altbabylonisch, neusumisch, Ähnlich neubabylonisch; die dritte, linear, ist hieratisch. Die altsemitische Form entstand durch Anfügung eines Stieles, vgl. ganz Ähnlich die hieratische Form von na mit der altbabylonischen, von unserer Figur fast nur durch die Lage verschieden (Mén. I, p. 186, n. 52; Cho. p. 22, n. 35). Die kleinen inneren Querkeile schwanden, und das Altgriechische hat den leeren Kopf bewahrt, während in den erhaltenen altsemitischen Formen der Stielstrich durchgezogen ist. Ueber den Wechsel von kaph und kopf s. oben.

20) s. n. 4.

21) Mén. I, p. 192—3, n. 90; p. 388—90, unter $\pi = sa$; Cho. p. 80, n. 199 = sa; Ha. p. 214, n. 458 = sa; Sa. p. 39, p. 447 = sa, sa; Schr. t. $\pi = sa$; No. I, t. ord. n. 90 = sa; kypr. = $\sigma\sigma$ (Deecke Urap. p. 23; t. III, 40). Die erste Form ist neubabyl., neuassy., armen.; die zweite neuassy. und medial. An sie schliessen sich die kyprischen Formen an, die erste auf einer Steinschrift von Soloi Schm. t. VIII, 2), die zweite auf paphischen Steinen (Ibid. 6; $\beta \beta \gamma; \alpha$). Die altsemitischen Formen dagegen lehnen sich an die erste Keilform an, wie die supponirten Linearformen zeigen. Das Griechische scheint von Anfang an das Zeichen gedreht zu haben, wohl durch Vermengung mit Formen von n. 15. Dieser Buchstabe ist der einzige, der mit gleicher Wahrscheinlichkeit auch aus dem Aegyptischen hergeleitet werden könnte.

22) Mén. I, p. 236—7, n. 330; II, p. 292—3 = tar; Cho. p. 32, n. 37 = tar; Ha. p. 179, n. 5 = tar; Sa. p. 2, n. 5 =

tar; Schr. p. 77, n. 255 = tar; No. I, t, comp. syll. n, ð = tar. Die erste Form ist neubabyl., alt- und neuassyrt., ähnlich neuassisch; die zweite armenisch (Mordtmann Bd. XXVI dieser Ztschr. p. 477, n. 37) und medisch (ders. Bd. XVI, p. 19, n. 72). An sie lehnen sich die kyprischen Formen mit dem Lautwerthe *ða*, *ra*, *ða* an (Deecke Urspr. p. 15; L II, 16), die erste auf Steinen von Paphos und Soloi (Schm. t. VIII, 4–6; 3 *βγ*; α; 2), die zweite vulgär. Ebenso geht auf sie die meisten semitischen Formen zurück, bei denen der Querstrich bald durchgezogen ist, bald in seiner Endkrümmung nach unten einen Rest des Hakens erhalten zu haben scheint. Das Altgriechische hat den Buchstaben in der kyprischen Form um 90° gedreht. Die Form des Mesastones könnte auf die vulgarassyrische zurückgehen mit nach oben durchgezogenem Unterkeil, vgl. die Varianten bei Chossat.

Einige Bemerkungen über die Buchstabennamen.

Bei diesen werde ich einerseits von den üblichen Auslegungen der hebräischen Namen, die zum Theil auf willkürlichster Etymologie und irriger Deutung der Gestalt beruhen, soviel wie möglich abstrahiren; andererseits mich auch im Allgemeinen auf die Deutung des assyrischen Urbildes nicht einlassen, da die Schwierigkeiten dafür noch zu gross sind. Ueberhaupt will ich hier mehr anregen, als Resultate geben.

1) Das Zeichen *a* ist assyrisch das erste im Namen der grossen Stiere *a-lu-ap* (Mén. II, p. 401, unten), kann also Abkürzung davon sein. Dazu stimmt hebr. aleph. Assy. *alap* als Name eines Ideogramms für einen stiergestaltigen Dämon bei Mén. Syll. I, p. 125, n. 174; vgl. Sayce p. 2, n. 4c und 4d.

2) *ba* bedeutet Ideogrammatisch auch *banu* = „bauen“ (z. B. Ha. p. 186, n. 107), wovon *bit(u)* „Gebäude“ (Len. p. 280); dazu stimmt hebr. bet „Haus“. Dass *banu* und *bit(u)* auch durch andere Ideogramme ausgedrückt werden, entspricht durchaus der assyr. Polyphonie (Sayce p. 9, n. 79 und 87; Hal. Syll. I, p. 129, n. 364).

3) *gam* ist das erste Zeichen in *gam-ma-lu*, *gam-mal* (Mén. II, p. 399 und 48) „Kameel“, hebr. gimel, griech. mit erhaltenem *γ* *γάμμα*(2). Len. p. 294 giebt noch (als accadisch) *gamma* „courbé ou festonné“.

4) Das Zeichen ist auch Ideogramm für *sikkatu*, nach Sayce p. 18, n. 138 wahrscheinlich „Thür“, also Synonym von *daltu(v)* „Thür“ (Sayce p. 9, n. 76; Len. p. 238), hebr. dalet, so dass der Lautwerth *da* davon abgekürzt scheint. Ebenso könnte *ra* von *ras* „Kopf“ (Hal. p. 252, neben *ria(u)*; Len. p. 254) abzuleiten sein, hebr. resh. Zu dem Allen stimmt, dass der gewöhnlichste Lautwerth unseres Zeichens, *kak* (*kak*, *kag*, *kaḳ*, *gūḳ*), abgekürzt aus *gäḳku* (Hal. Syll. IV, col. 3 p. 150, n. 31), einerseits sich

berührt mit kagu, dem Namen des Zeichens ka bei Hal. Syll. IV, col. 4, p. 152, n. 55, verwandt mit bäbu „Thor“ (Hal. Syll. I, p. 129, n. 365), andererseits sich findet in kak-ka-di „Kopf“, kag-gul-tav „Schädel“ (Mén. II, p. 109).

5) Die Wurzel hig, aus der hi abgekürzt ist, wird von Len. p. 292 erklärt durch „faire du bien“; dazu biga „bon“. So hat das Zeichen die Ideogrammatismen Werthe „gut, gnädig, heilig, glücklich, die Legionen des Himmels, der Gott Assur (d. i. der gute Gott)“ u. s. w. Sein Name ist dšgu (Mén. Syll. IV, col. 1, p. 147, n. 22—3 und p. 148, n. 57) und scheint „Ueberflus, Fülle“ zu bedeuten. Als Synonym von hi erscheint hnn (Mén. Syll. III, p. 143, n. 68), wahrscheinlich = vie, existence. Ist das räthselhafte hebr. he verwandt mit hājah „sein“, also auch Jahveh, und ein alter Gottesname? Dann beruhte die bekannte Erklärung aus haschischem auf späterer Umdentung.

6) Das Zeichen stellte ursprünglich die Sonne dar (s. die alibabyl. und hierat. Form bei Ménant), und sein voller Werth ist utuki (uduki) = „Sonne, Sonnengott“ (Len. p. 284, abgekürzt utu, nt, nd, endlich u. Das hebr. tav wird als „Nagel, Pflock“ gedeutet. Nun hat der einfache senkrechte Keil assyrisch den Lautwerth di (Sa. p. 37, n. 427), nach Halévy (p. 213, n. 480) wahrscheinlich „cheville, piquet“, aram. ܬܒܬ, und es fragt sich, ob hier bei der Bildung des semitischen Alphabets nicht eine Vermengung zweier Zeichen stattgefunden hat, zumal mehrere der alten Formen auf der Tafel sich nur so scheinen erklären zu lassen. Nur erinnern will ich an die alte Symbolik der Sonne als Nagel. Die Zeichen n. 5 und 6 gehörten dann als alte Gottesnamen zusammen.

7) Der Lautwerth zur, zur bedeutet „Glanz, Licht“, hebr. זָרָר, זָרַח (Len. p. 260; Hal. p. 207, n. 358); vgl. assyr. zirrū „luminatre“ (Hal. p. 236), zir, šir „lumière, éclat“ (ibid. p. 180, n. 37); šarru „par, éclatant“ (ibid. 250). Hebr. zāin, auch wenn die Bedeutung „Waffe“ richtig sein sollte, könnte denselben Begriff enthalten, vgl. arab. zān „schmücken“, zū „Schmuck“; assyr. zu'nutu „éclat, splendeur“ (Len. p. 236). Griech. ζῆρα, wenn es nicht an ῥῆρα und ῥῆρα assimiliert ist, würde auf zet „Olive“ zurückgehen, wohl auch „die Glänzende“, vgl. das hebr. u. prop. Zēlān, das als „der Glänzende, Schöne“ erklärt wird.

8) hat für hat ist Abkürzung von battu „barrin“, Grabstichel, zu aram. und arab. batta „ritzen, graben, schreiben“. Daher ist das assyr. Zeichen mit vorhergehendem Determinativ für „Gott“ Name des Gottes Nabu (Nebo), als Erfinders der Schrift (Hal. p. 196, n. 216). Grado so kommt der Lautwerth hat (für bat) des Zeichens be bei Hal. p. 178, n. 7 von dem Ideogrammatismen Werthe und Namen battu (Hal. Syll. IV, col. 8, p. 150, n. 36). Auch Len. p. 167, Note 2 leitet den Werth hat von battu ab, das er aber mit Delitzsch als „Scepter“ erklärt, zu ܒܬܪ (ibid.

p. 133, Note 1, 2 und p. 239). Der Werth *had* ist verkürzt aus *haddu* „vigueur, énergie d'action“ (Len. p. 237, der es zu hebr. 𐤠𐤠 stellt), doch eigentlich wohl „jole, lumière“, zu 𐤠𐤠 (Hal. p. 195, n. 216); dazu auch *hud* „illumination, lever du jour“, von Len. für accadisch erklärt (p. 293). Das hebr. *chet* (= *het*) ist aus dem Aramäischen herübergenommen, da im Hebräischen selbst der Schreibgriffel, mit dem oben berührten Wechsel zwischen *ḥ* und *ʿ*, *et* heisst.

9) Der Lautwerth *dib* ist abgekürzt aus *dibbu* „Schreibtafel“, ideogrammatiscber Werth und zugleich Name des Zeichens (Len. p. 232; Hal. Syll. I, p. 133, n. 542). Die Variante *tip* findet sich auch im entlehnten hebr. 𐤔𐤔𐤔 = assyr. *duhsār(ru)* „Schreiber der Schreiftafeln, Sekretär, Archivar“ (Hal. Syll. I, p. 130, n. 370; Len. p. 234 und 303). Das hebr. *tet*, älter und richtiger *teš*, gehört zu 𐤔 „Lehm“, ist also Uebersetzung von *dibbu* als „Lehm-Thontafel“. Somit sind *chet* und *tet* das mesopotamische Schreibzeug.

10) Das Zeichen *i* bedeutet ideogrammatiscb auch *kābu* „hohl, Höhlung, Gewölbe, Zelt, Haus“ (Sa. p. 21, n. 239; Hal. Syll. I, p. 130, n. 376); ebenso *qābē* „parler“ (Sa. *ibid.*, Hal. 377). Nach den Gesetzen der Homophonie wird es sonach auch assyr. *kābu*, *kāh* „linke Hand“, hebr. 𐤍 vertreten haben (Hal. Syll. III, p. 143, n. 69), das auch wohl dem Stamme nach verwandt ist, urspr. = „Höhlung, hohle Hand“. Dann aber kann *i* ebensogut, wie Abkürzung von assyr. *idu* „Haus“ (Sa. p. 25, n. 290), auch Abkürzung von assyr. *idu* „Hand“ sein (Sa. p. 26, n. 301; Hal. 224—5), woher auch das Sylbenzeichen für *id*, *it* kommt (Hal. p. 202, n. 297). Zwar erklärt Len. p. 282 dies für accadisch, aber es ist hebr. *jad*, als Buchstabenname *jod*.

11) Das Zeichen ist Determinativ des Masses: sein Lautwerth *ka* erinnert daher an hebr. *kab* „Hohlmaass“, von derselben Wurzel wie assyr. *kābu* „hohl“. Auch hebr. 𐤍 bedeutet „Hohlpfanne, Schale“; vgl. noch assyr. *kabahu* „bouclier“ (Len. p. 241) „gewölbter Schild“. Beide Zeichen, n. 10 und n. 11 scheinen also schon assyrisch in ähnlich enger Beziehung gestanden zu haben, wie im Hebräischen, und bilden wieder ein Paar.

12) Ein anderes assyr. Zeichen für *la* (Sa. p. 11, n. 104) hat den ideogrammatiscben Werth *lamadu* „lernen“, ist also daraus abgekürzt. So wird auch hebr. *lamed* zu *lāmad* „lernen“ gehören. Unser Zeichen heisst ideogrammatiscb *šalamu* „Bild“ (Sa. p. 4, n. 24) und *zicaru*, das auch „memorial“ heissen kann (*ibid.* n. 27), und es fragt sich, ob die Grundbedeutung von *lāmad* zu einem von Beiden passt.

13) Der Lautwerth *ma* ist aus dem Namen des Zeichens *mamū* entstanden (Hal. Syll. IV, col. 2, p. 149, n. 10), dessen Bedeutung dunkel ist. Doch ist es kaum zu trennen von *mami*, *mame* „Wasser“ (Norr. III, p. 804), der reduplirten Form von *me*.

nile (Sa. p. 33, n. 406; Norr. *ibid.* p. 715), wozu Len. (p. 247) den seltenen Slug. mû bringt. Hebr. entspricht mûm, neben mal „Wasser“, auch reduplirt im stat. constr. und vor Suffixen mûmû.

14) Dies Zeichen bedeutet als Ideogramm auch an(n)u (Sa. p. 4, n. 27; Cho. p. 23, n. 35), offenbar nicht bloss in der Bedeutung „dieser“, sondern da es auch = samu „Himmel“ ist (Say. *ibid.*), auch in der Bedeutung „Gott“, besonders An(n)u, *ʿAnûru*, der fischgestaltige Gott der Babylonier. Dazu stimmt, dass das nahe verwandte Zeichen an (Hal. p. 180, n. 28, vgl. mit p. 178, n. 4), als Monogramm am (oder anna, s. Sa. p. 2, n. 4), gleichfalls den Himmel, Gott, im Besonderen den An(n)u(v) bezeichnet, weshalb auch ana sein „nom conventionnel“ ist (Len. p. 12—13 und p. 256). Im Hebr. entspricht nun „Fisch“; vgl. noch assyr. mu(u) „Fisch“ (Len. p. 260), mu (Hal. Syll. I, p. 123, n. 128) „grand, prodigieux“, nach Len. (p. 315, accadisch) „seigneur“. Es bilden also auch n. 13 und 14 ein Paar zusammengehörender Zeichen: das Meer und der dem Meere entstiegene Gott, an dessen Stelle sein Symbol, der Fisch, trat.

15) Bei diesem Zeichen bin ich am meisten unsicher, zumal sogar die Lesung so jetzt von Len. (p. 311) angezweifelt wird. Hier nur eine Vermuthung. Mehrfach stehen Sylbenwerthe auf -am neben solchen auf -u (durch Vermittlung von av?), so gam neben gu (n. 3), lam neben lu (Deecke *Urspr.* p. 16, n. 21); so könnte auch neben su ein Werth sam gegolten haben, Abkürzung eines dem hebr. samech entsprechenden Wortes. Dessen Wurzel scheint auch in assyrischen Ableitungen erhalten in den Namen dreier Monogramme: samak (Hal. p. 192, n. 174), samuk (ebendort p. 192, n. 173) und simik (ebendort p. 219, n. 519), abgestampft aus simikko (Hal. Syll. II, p. 139, n. 102), von Hal. p. 248 als „appni“ erklärt. Das Zeichen an heisst meistens „Hand“ und scheint auch eine Hand mit ausgestreckten Fingern darzustellen, dann „Kraft, Macht“. Auch hebr. šimakh heisst „seine Hand an etwas lehnen, stützen, Kraft verleihen“. Griechisch αἴψα (oder αἴψα), an αἴψα „zischen“ angelehnt, ist auf n. 21 übergegangen; *ḫi* ist eine spätere Nachbildung.

16) Die hier zu Grunde liegende altbabylonische Variante von n. 5 ist identisch mit der altbabylonischen Variante von n. 6, und auch die hieratischen Figuren decken sich; wie denn beide Zeichen in einer Isoren ursprünglichen Verwandtschaft zu einander zu stehen scheinen. Es bedeutet aber das schräge Viereck neben „Legionen des Himmels, Gott Assur, Sonne“ auch innu(v), enu(y) „Auge“, „sehen“ (Sa. p. 35, n. 402; vgl. Len. p. 256). Diesem entspricht hebr. ajin.

17) Der Lautwerth par scheint Abkürzung des ideogramatischen Werthes parānu „theilen, schneiden, spalten“ (Sa. p. 7, n. 6), hebr. פָּרַע; vgl. noch assyr. nparrim „brisa“ von פָּרַע (Hal. p. 249); der gewöhnlichere Lautwerth bar vom ideogramatischen Werthe

hāru „halb, Hälfte, fendre, rompre“ (Sa. *ibid.*; Hal. p. 153, n. 66 und Syll. I, p. 134, n. 587). Das hebr. *pe* „Mund“, auch assyr. *pā*, Plur *pi* (Len. p. 258; Sa. p. 5, n. 39; p. 43, n. 496b), auch *pā* (Hal. Syll. I, p. 132, n. 477), gewöhnlich von einer Wurzel des „Hauchens, Blasens“ abgeleitet, scheint seiner sonstigen Bedeutungen und mancher Ableitungen wegen, eher ursprünglich „Schnitt, Spalt“ bezeichnet zu haben.

18) Das Zeichen ist Determinativ für „weibliches Wesen“, bezeichnete aber ursprünglich „Beute“, so dass der Lautwerth abgekürzt ist aus *salatu* „esclave femelle“ (Hal. p. 253—4); vgl. *ashulu* „j'enlevai comme butin“ und *salatis* „comme butin“ (Len. p. 269), hebr. שָׁלַח. Nun könnte hebr. *šadu* zu *šād* „jagen, erbeuten“ gehören, vgl. assyr. *šādu* „chasse“, *šādu* „chasseur“ (Len. p. 261; Hal. p. 217, n. 495; Sa. p. 42, n. 481).

19) Das Zeichen ist Determinativ für „Ort, Gegend“ und sein Lautwerth *ki* kann, ausser von *kina* und *kika*, welches Letztere sein Name zu sein scheint (Sa. p. 30, n. 343; Hal. Syll. IV, col. 4, p. 150, n. 11), auch von *kibbu* „district, cercle“ abgeleitet sein, das auch als Sylbenzeichen für *kib* gilt (Hal. Syll. III, p. 143, n. 70). Dazu stimmen auch seine ideogramatischen Bedeutungen (Sa. *ibid.*). Ebenso wird für hebr. קֶפֶס die Grundbedeutung „Krein“ angenommen.

20) *a* n. 4.

21) Das Zeichen hat den Namen *ana*, woraus der Lautwerth *sa* abgekürzt ist, und bedeutet unter andern „vier“, wie es denn auch aus vier Strichen besteht, vgl. das ähnliche Zeichen *sana*, *san* (Hal. p. 191, n. 164). Verwandt ist *sannabi* (*sanibi*, Sa. p. 40, n. 458; Hal. p. 215, n. 471), durch assyr. *ānibu* 40/60 = 2/3 erklärt. Griechisch entsprechen σάρ und σαρπῆ, hebr. *schin*. Die Bedeutung „Zähne“ ist assyr. noch nicht nachgewiesen, wohl aber die Wurzel *san* = hebr. שָׁן „spitz, scharf sein“ (Hal. p. 254).

22) Das Zeichen hat als Ideogramm die Hauptbedeutung „schneiden“ (Sa. p. 2, n. 6), und so stammt sein Lautwerth *tar* von *tāru* „séparer“ (Hal. Syll. I, p. 128, n. 341), vgl. *itarri* „il se sépara“ (*ibid.* p. 256) und *tar* als Lautwerth eines andern Zeichens, das gleichfalls durch *tāru* „se séparer“ erklärt wird (Hal. Syll. I, p. 134, n. 576). Lenormant (p. 301) nimmt ein accadisches *tar* „décider, juger“ an, dazu *gis-tar(u)* „Richterstab“ (*ibid.* p. 133 und 298). Hebr. *tav* wird als „Einschnitt, Kerbe, Kreuz“ gedeutet.

Resultate.

Nach der Analyse der Tafeln ist das altsemitische Alphabet aus der neu- oder cursivassyrischen Keilschrift entstanden: doch hat der Erfinder, ebenso wie der des kyprischen Syllabars (Deecke Urspr. p. 34), das ganze bis zu seiner Zeit vorhandene System der Keilschriften gekannt und mehrfach ältere Formen be-

nützt. Dass diese auch sonst lebendig geblieben waren, zeigt ihre nicht seltene Mischung in die Cursivschrift, noch bis in viel spätere Zeiten, z. B. auf der Stelo Sargon's von Larnaka, jetzt in Berlin (ibid. p. 38). Auch ist zu vermuthen, dass der Erfinder ein Zögling der Priesterschulen Mesopotamiens gewesen ist. — Schon im Assyrischen ferner scheinen einzelne Zeichen eigene Namen gehabt zu haben, „noms conventionnels“ nach Lenormant (p. 175 und sonst), vgl. besonders das Syll. IV bei Hal. p. 146 ff. Ihnen entsprechen nun eine Anzahl semitischer Buchstabennamen, theils genau, theils als Uebersetzungen n. s. w. von gleichem oder ähnlichem Anlaut. Dabei gehn die griechischen Namen mehrfach auf eine phöniciische Form zurück, die älter war, als die erhaltene hebräische. — Erfunden ist das Alphabet wohl in Aram (Syrien), das die Assyrer zuerst erreichten, und von dort kam es erst zu den Völkern Kanaans, vgl. z. B. n. 8. Hierzu vergleiche man die Angabe des Plinius (N. H. VII, 192) „Literas semper arbitror Assyrias fuisse, sed illi apud Aegyptios, alii apud Syros repertas volunt“; ferner Diodor (V, 74) *Πρὸς δὲ τοὺς λέγοντας, ὅτι Σίροι μὲν εἰσὶν αἱ τῶν γραμμάτων εἰς, παρὰ δὲ τούτων Φοίνικες μαθόντες τοῖς Ἕλλησι παραδιδώκασιν*, und Olemens Alex. (Strab. I, 16, 75) *οἱ δὲ Φοίνικας καὶ Σίρους γραμματα ἐκινεῖσθαι πρῶτοις λέγουσιν*, wobei noch die Vermengung von Assyriern und Syrern bei den Schriftstellern des Alterthums zu erwägen ist (Nöldeke in dieser Ztschr. Bd. XXV, p. 113). Diese Zeugnisse bewelsen, dass die richtige Tradition im Alterthum lebendig geblieben war. — Die Zeit der Erfindung fällt in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts v. Chr., denn erst nach 900 setzten sich die Assyrer dauernd in Aram fest, der Mesastein aber stammt schon von a. 850; er hat durchweg sehr alte Formen, doch genügt auch das Altgriechische in dieser Hinsicht für die Sicherheit des Resultats.

Bei der Ordnung des Alphabets ist paarweise Anordnung und lautlicher Anklang mehrfach nicht zu verkennen: sie scheint sehr alt.

Für das Assyrische hat sich herausgestellt, so unsicher vieles Einzelne sein mag, und ich habe nicht Alles bis auf den letzten Grund prüfen können, dass das Zeichenbild eines Wortes für andere gleich oder ähnlich klingende verschiedener Bedeutung gebraucht werden konnte; dass ferner das Bild eines mehrsilbigen Wortes für die Anfangssylbe, ja für den Anlaut stand: also Homophonie und Akrophonie. Beides stimmt zum Aegyptischen. Dass dabei gewisse einschränkende Regeln galten, ist wahrscheinlich. Ueber das Accadische enthalte ich mich des definitiven Urtheils: doch weisen meine Untersuchungen mehr auf eine nur dialectisch verschiedene Sprache hin, die in einem älteren, mehr ideographischen Schriftsystem ausgedrückt ist.

Die Theologie des Aristoteles.

Von

Fr. Dieterle¹⁾.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles (كتاب ارسطاطاليس) (الفيلسوف المسمى بليونانية اثولوجيا) ist ein in der Geschichte der Philosophie nicht ganz unbekanntes Buch. Kaum war der Drang nach Wissenschaft in der neuen Akademie in Italien erwacht, als auch schon im Jahr 1517 in Rom, dem Sitz der Heiligkeit, ein Buch erschien: Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta²⁾. In dieser Theologie des grossen Philosophen glaubte man den Schlüssel aller Weisheit gefunden zu haben. Die Weisheit des Aristoteles, der in der Scholastik des Mittelalters seit dem 13. Jahrh. auch im Abendland hoch geschätzt wurde, schien hier im vollsten Glanze hervorzutreten. Das Buch ist nur im Arabischen erhalten und wurde von Franciscus Rosens aus Ravenna in einer Bibliothek von Damascus gefunden und lateinisch bearbeitet. Dasselbe fand allgemeinen Beifall, so dass es Paris 1572 von Jakob Carpenterius von Neuem herausgegeben wurde. Beide Bücher sind, da sie nur sehr allgemein den Inhalt wiedergeben, für die philologische Behandlung dieser Theologie von geringem Werth.

Auf der Berliner Bibliothek (Sprenger 741) findet sich dies Buch in einer (1128 d. H.) in Ispahau gemachten, auch revidirten, aber von den Würmern sehr zerfressenen und sehr engen Talik-Handschrift 152 Seiten klein Octav, und möchte dieses Werk eines

1) Nach einem auf der Philologenversammlung in Tübingen am 27. Septbr. 1876 gehaltenen Vortrage.

2) Das secundum Aegyptios möchte wohl darauf hindeuten, dass der Verfasser sich von Aegyptern das Buch erklären liess, da Aegypten mit Italien stets in engem Verkehr stand.

der wichtigsten Bücher für die philosophischen Studien der Araber gewesen sein. — An eine Echtheit dieses Buches, als von Aristoteles abstammend, mochte man im 16. Jahrh. wohl noch glauben, im 19. ist dies ganz unmöglich.

Es ist ja allgemein bekannt, dass von den Heroen der griechischen Philosophie Plato der Lehrer der Theologen, Aristoteles aber der der Philosophen stets gewesen ist; dass vor Allem durch den Neoplatonismus, bei der directen Ableitung eines *νόμος νοητός* aus dem uranfänglichen wahrhaft seienden *ὄν*, die erste wissenschaftliche Begründung der christlichen Lehre von Origenes gewonnen wurde, und die grossen Kirchenlehrer wie Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz Neoplatoniker wurden. Wohingegen erst seit dem 12. Jahrh. in dem Aufblühen der Scholastik, als Aristoteles durch die Araber im Abendlande bekannt geworden war, die Philosophie desselben für das Dogma nutzbar gemacht wurde. — Ist es doch allgemein bekannt, dass Aristoteles von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend, die Dinge an sich betrachtend, in den Kategorien ihre Eigenschaften feststellend, von der Vielheit der Dinge zu ihrem einzigen Urgrund aufzusteigen sucht und so gerade den umgekehrten Weg beschreitet als die Neoplatoniker, welche von dem einen wahrhaft seienden *ὄν* zu der Vielheit der Dinge herabsteigen.

Wie charakteristisch ist hierbei jener Grundzug, dass bei Aristoteles Stoff und Form nie getrennt erscheint, die Form vielmehr als das Endziel des Stoffs demselben eng verbunden ist und beide zusammen nur das Ding sind. Während bei Plato beide getrennt erscheinen und nur die Form als das eigentlich wesenhafte wirklich betrachtet wird. So giebt es der Merkmale so bestimmte, dass man auf den ersten Blick die neoplatonische Grundrichtung dieses Buchs erkennt. Das schliesst aber nicht aus, dass auch von Aristoteles gar viele Bestandtheile in dasselbe aufgenommen sind und neoplatonische und aristotelische Satzung friedlich neben einander steht.

Obwohl somit die sogenannte Theologie des Aristoteles apokryph ist, ist sie doch für die geistige Entwicklung des Mittelalters eine höchst wichtige Schrift und scheint jetzt die Zeit gekommen, dass man auch den Apokryphen eine grössere Aufmerksamkeit schenkt, da die Richtung unserer Zeit immer mehr dazu drängt die geistige Entwicklung aller Culturvölker als ein in sich zusammenhängendes Ganze zu betrachten.

Die classische Philologie steht aber heute noch auf dem Standpunkt, dass sie die erhabenen Werke des Alterthums zwar mit allem Fleiss durchforacht und ein Bild vom antiken Leben uns in schönen Farben vor die Seele führt, dann ebenso das Erwachen antiker Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. anerkennt, über das dazwischen liegende Jahrtausend aber sich gar wenig Rechenschaft zu geben weiss.

Sie steht hierbei auf demselben Standpunct wie die Naturwissenschaft, welche vor Jahrhunderten jene leichten Gabilde der Natur, wie sie uns im Sommer als Schmetterlinge und Flugsinsecten umgaukeln, die aber verschwinden, sobald die Kühle der Herbstnacht sie trifft, bis ein neues Geschlecht der wärmende Frühlingsstrahl hervorruft, der generatio aequivoca zuwies und dieselben aus einer Vermählung der Elemente, der Hitze als des Vaters und der Feuchte als der Mutter entstehen liess. Jahrhunderte, ja ein Jahrtausend währte es, ehe man dieser von Aristoteles her noch anerkannten generatio aequivoca, der Schöpfung aus Nichts, jenen Satz: *omne vivum ex ovo* entgegenstellte, wohl erkennend, dass das alte Geschlecht im Schooss der Erde oder im dichten Gespinnst eine Brut hinterlassen, die die neue Sonne des Frühlings zum Leben erwecke.

Das finstere Jahrtausend vom Untergang der antiken Bildung bis zum Erwachen der classischen Studien in der neuen Akademie auszufüllen, weist man nun freilich auf Rom hin, das die lateinische Sprache als Kirchensprache erhielt, und blickt auf die Klöster in welchen die Mönche vielfach lateinische und griechische Werke abschrieben. Wir wollen nicht verkennen, dass bei den gebildeteren Mönchen die Erinnerung an das classische Alterthum durch den finsternen Dogmatismus noch hier und da hindurch schimmerte, müssen es aber für sehr kühn erachten, diesen geringen und spärlichen Anfängen das alleinige Verdienst für die Erhaltung der antiken Bildung zuzuschreiben, denn gerade das Ziel, in dem die Hauptbestrebungen der Griechen gipfelten, die Lösung jener Frage: *woher das All? woher die Welt?* — jene Frage, welche die Philosophie geboren, wurde gar nicht von ihnen berührt, die Kirche beantwortete sie ja mit ihrer Lehre von der Schöpfung aus Nichts durch Gottes Allmacht.

Dagegen müssen wir auf das bestimmteste behaupten, dass das Studium der Philosophie im Osten, und zwar durch die Araber erhalten und gepflegt ward, bis es im 12. Jahrh. vom Abendland in der Scholastik aufgenommen ward und dadurch zur Wiedergeburt der Wissenschaft beitrug. Jene Beduinen, welche aus der Wüste heraus sich in ihrem Fanatismus wie ein Lavaström zengend und brennend über die Culturländer Aegypten, Syrien, Mesopotamien, Persien ergossen, mussten gar bald ihren Tribut der Bildung zollen, der keinem ungebildeten Volk erspart bleibt; dies musste um so früher eintreten, als der Islam mit seinen furchtbaren und unlösbaren Widersprüchen zur Sectirung trieb und bei den religiösen Streitigkeiten selbst die alte Bildung auf den Kampfplatz rief.

Währte es doch kein Jahrhundert, dass die Mutazila, d. h. die Secte, sich von der Orthodoxie schied und jener Lehre von der Alleinbestimmung Gottes, wonach Gott selbst den Sänder zur Sünde bestimmte und ihn dafür in der Hölle strafte, und welche jeden edleren Kern des menschlichen Geistes zur Empörung trieb, ent-

gegentrat. Der Koran freilich lehrte in den meisten Stellen also, war denn aber der Koran als Rede Gottes absolut wahr, uranfänglich gleich Gott oder war er nicht vielmehr zeitlich entstanden, zumal er gar viele Facta berichtet, die also vorher geschehen sein müssen? War somit nicht jene „Rede Gottes“ ein blosser Name, ohne Realität wie alle Eigenschaften Gottes, zumal eine Vielheit von Eigenschaften eine Theilbarkeit, die Theilbarkeit aber eine Vergänglichkeit Gottes voraussetzen würde? —

Wer soll da entscheiden? Die griechische Philosophie und besonders das Haupt derselben, Aristoteles, in dessen Organon der Schlüssel der Weg und die Wage alles Erkennens gegeben war.

Die griechische Wissenschaft kann uns retten, hiess es, und wurden unter Hārūn ar-raschid und Ma'mūn in allen wichtigeren Städten Schulen zu dem Zweck errichtet, griechische Werke ins Arabische zu übertragen.

Alles galt hier gleich heilig, Naturwissenschaft, Medicin, Philosophie, alles sollte aus diesem Born geschöpft werden¹⁾. Die Uebersetzungen, welche ein Mann, wie al-Kindī, lieferte, gingen ins Ungeheure²⁾.

Uebersetzungen sind aber noch nicht selbstständige Leistungen, sie sind nicht einmal sichere Aneignung. Eine systematische Ordnung der Wissensobjecte zu einem Ganzen kann erst nach tieferem Eindringen in die Wissenschaft erfolgen. Dass eine systematische Anordnung aller Wissensobjecte, wie sie die Muslīm im X. Jahrh. beherrschten, statigefunden, lehrt uns die Schule der lantern Brüder, welche in der Neopythagoreischen Zahlenlehre, in jenem Satze: die Zahl entspricht dem Wesen der Dinge, die Handhabe gefunden zu haben wähnten, das All in ihrer Weise zu ordnen. Einer Ausströmung vom Urprincip bis zur Vielheit des Alls, d. h. den Dingen in Mineral, Pflanze, Thier oder räumlich gedacht von der Endsphäre der Umgebung, von dem Thron Gottes, bis zum Mittelpunct der Erde entspricht die Rückströmung des Geistes durch Mineral, Pflanze, Thier, Mensch, Engel zum Urwesen, Gott hin. — In jener, der Ausströmung befanden wir uns auf Neoplatonischem, in dieser, der Rückströmung zumeist auf Aristotelischem Boden, besonders in der Mineralogie, Botanik, Zoologie und Anthropologie.

Aus einem der Eins entsprechenden Urprincip emanirt bei den lautern Brüdern als zwei die Vernunft und von dieser als die Drei die Weltseele, welche als die eigentliche Werkmeisterin im All die Form des Stoffe als erste Materie schafft. Diese erste Materie entspräche somit der vier, sie nimmt Länge, Breite und Tiefe an und wird dadurch zur wirklichen Materie, welche die fünfte Stufe im All bildet. Der wirkliche Stoff entwickelt sich alsbald zur

1) Vergl. hierüber Dieterici, Makrokosmos 76 ff.

2) Vergl. Flügel, al-Kindī der Philosoph der Araber,

vollendeten Kugelform in der Sphärenwelt des Ptolemaeus und nimmt das All der 7 Planeten und des Fixsternhimmels somit die sechste Stelle in der Entwicklung ein. Unterhalb des Mondes herrscht die Kraft der Natur als die siebente Stufe der Entwicklung. Sie wirkt auf die Elemente, welche die achte Stufe inne haben und werden aus ihnen durch die Weltseele vermöge der Natur die Producte. Mineral, Pflanze, Thier hervorgerufen.

Somit entsprechen den Neun Grundzahlen, d. i. den Neun Einern, die Neun Stufen der Entwicklung und ist in der Zahl das Wesen aller Dinge enthalten¹⁾.

Dieser Entwicklung der Dinge bis zur Neun, wie sie die lautern Brüder angeben, entspricht eine Stelle in der Theologie des Aristoteles, welche das Verhältniss beider Bücher in ein klares Licht stellt. Es heisst in der Vorrede:

غرضنا في هذا الكتاب القول الأول في الربوبية والابانة عنها وانها هي
السنة الاولى وان الدهر والنزول تحتها وانها عللة العلة ومبدعها
بنوع من الابداع وان القوة تسنم منها على العقل ومنها يتوسط
العقل على النفس الكلية الفلكية ومن العقل يتوسط النفس على
الطبيعة ومن النفس يتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة
وان هذا الفعل يكون منه غير حركة وان حركة جميع الاشياء منه
يسببه وان الاسباب يتحرك اليه بنوع الشوق والنزول

„Unser Ziel in diesem Buch ist die Grundrede über die Gottheit (d. i. Wesen des Herrn) und die Erklärung derselben. Dass sie der Urgrund sei, dass Zeitlauf und Zeit unter ihr stehe, dass sie der Grund der Gründe sei und diese in einer eignen Weise hervorrufe.

Die Lichtkraft emanirt von der Gottheit zuerst auf die Vernunft, dann von Gott durch Vermittlung der Vernunft auf die himmlische Allseele. Von der Vernunft durch die Vermittlung der Seele auf die Natur und von der Seele durch die Vermittlung der Natur auf die entstehenden, vergehenden Dinge.

Diese That geht von ihr (der Vernunft) ohne Bewegung aus. Denn die Bewegung aller Dinge ist von ihr und ihre Wege, und bewegen sich die Mittelnrsachen in einer Weise von Sehnsucht und Abstraction ihr zu.“

Diese Stelle ergibt also Gott, Vernunft, Seele, Natur, Dinge, und führt die ganze Weise der Darstellung auf das System des Neoplatonismus in seiner Geistwelt hin, während die Stelle von der

1) Vergl. Dieterici Makrokosmos 162 ff.

Bewegung uns an Aristoteles erinnert, in dem der Urbeweger zwar bewegt, doch nicht bewegt wird, die Natur aber sowohl bewegt wird, als wieder bewegt, und endlich der Stoff nur bewegt wird.

Bedenken wir nun, dass im Anfang der Theologie gesagt wird, dass ein Christ Nāima aus Emesa dieses von Porphyrius dem Tyrer erklärte Buch des Aristoteles aus dem Griechischen ins Arabische für al-Kindī übertrug¹⁾, so hätten wir also etwa 100 Jahr vor den Lautern Brüdern einen Vorgänger ihres erweiterten Systems.

Bedenken wir ferner, dass die 1. Br. mit aller Hochachtung des Aristoteles, der frei von seinem Leibe in die Geistwelt eingedrungen und all die Dinge dort geschaut hätte, sprechen, und auf dies Buch hinweisen²⁾; bedenken wir endlich, dass im More Nebukim des grossen Maimon um die Mitte des 12. Jahrh. in Spanien dieselben Grundanschauungen und eine verwandte Philosophie sich findet, so zieht sich eine helle Kette verwandter geistiger Bestrebungen durch den Lauf finsterner Jahrhunderte.

Fast ist's, als ständen wir in der Nacht an einem wogenden Meer und begännen die ersten Glutstrahlen des Morgens die Kämme einiger Wogenreihen zu durchglühen. Möchte es doch endlich auch in der Arabischen Philosophie Tag werden!

Zur Charakteristik dieses wichtigen Buchs, als dessen Ziel die Allwissenschaft علم كلي gesetzt wird, erlauben wir uns nun einige Stellen hervorzuhoben.

Es heisst in der Vorrede:

قد ثبت في اتفاق الفاضل الفلاسفة ان على العالم القديمة الباقية
اربعة وهي اليموني والصورة والعلة الفاعلة والتعلم فقد وجب الفهم
فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والخلقات
الفواعل فيها واتى العلة منها احق بالتقديم والترتبة (?) وان كانت
بينها مساوات في بعض اتحاء المساوات

„Es steht bei allen vorzüglichen Philosophen fest, dass es der Uraufangsgründe der Welt vier giebt.

كتاب ارستطاطليس الفيلسوف المسمى باليموني اثولوجيا وهو 1)
قول على الربونية تفسير فرثوريوس التصوري ونقله الى العربية عبد
المسيح بن عبد الله لامة الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله
ابو يونس يعقوب بن اسحق الكندي.

¹⁾ Vergl. Dieterici Makrochemos 18, 3.

Nämlich den Stoff, die Form, den schaffenden Grund, das Endziel¹⁾. Diese sind zunächst zu betrachten, dann die zufälligen Accidenzen, sowohl die von ihnen ausgehenden, als die an ihnen haftenden. Man muss ihre Ursänge, ihre Mittelursachen und wirkenden Kräfte erfassen und wissen, welche der Ursachen würdig sind vorangestellt zu werden und welche nachfolgen, auch ob zwischen ihnen in einigen Hinsichten Gleichheitsbeziehung herrscht.“

Lassen wir nach diesem Aristotelischen Philosophem ein echt Neoplatonisches folgen.

ثم نذكر بعد ذلك العالم العلوي ونصف بهائه وشرفه وحسنه ونذكر الصور الالهية الفاعلة البتية الى فيه وان منه زين الاشياء كلها وحسنها وان الاشياء الخسنة كلها يتشبه بها الا انها لكثرة قسورها لا يقدروا على حذية الخلق في وضعها ثم نذكر النفس النقية الفلكية ونصف ايضا كيف يقص القود من العقل عليها وكيف يشبهها ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في البدواب ثم نذكر الطبيعة المنتقلة تحت تلك القمر وكيف تسنم القود الفلكية عليها وقبولها لتلك وتشبهها وإظهارها اثرها في الاشياء الخسنة البيولافية الدائرة،

ثم نذكر حال هذه النفس الناطقة في عبوطها واتحاد العلة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الالاهية التي رسمت انقشائل العقلية ولم تنغم في الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال النفس البهيمية والانفس النباتية ونفس الارض والغار وغير ذلك

„Danach gedenken wir der Geistwelt, wir beschreiben ihren Glanz, ihre Erhabenheit und Schöne, und erwähnen die göttlichen, wirkenden, glänzenden Formen in ihr. Von ihr (der Geistwelt) geht der Schmuck und die Schöne aller Dinge hervor. Alle sinnlichen Dinge gleichen jenen zwar, nur können sie wegen der Menge der Hüllen jene nicht wahrhaft und in ihrer Ursprünglichkeit wiedergeben.

Dann gedenken wir der himmlischen Allseele und beschreiben, wie die Kraft von der Vernunft auf sie emanirt und sie derselben ähnlich macht. Wir gedenken der Schöne der Sterne, des Schmucks und Glanzes der Formen in den Sternen.

1) Wir erkennen hier die vier Aristotelischen Gründe, τὰς, αἰτίας, ἡ ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς, τὸ τέλος.

Dann gedenken wir der Natur, welche unter den Mondkreis versetzt ist, wie die Kraft der Himmel auf sie ausgeht und sie dieselbe annimmt, ihr ähnlich wird, und ihre Wirkung auf die niederen dichten Stoffdinge offenbart.

Dann gedenken wir des Zustands der Vernunftseelen bei ihrem Niederstieg (in diese Welt) und der Einheit der Ursache hierin, wir gedenken auch der erhabenen göttlichen Seelen, welche den Vorzügen der Vernunft anhängen, nicht aber in die fleischlichen Begierden versinken.

Auch gedenken wir des Zustands der Thierseele, der Pflanzenseele, der Erd- und Feuerseele (Elementarseele) und andrer."

Eine Verbindung der Neoplatonischen Lehre mit mathematischer Vorstellung ist die Stelle *ان كان الخير المختص الاول مركبا فالعقل*

دائرة لا يتحرك فان نفس دائره يتحرك. „Wenn der erste reine Gute ein Mittelpunct ist, so ist die Vernunft ein Umkreis, der sich nicht bewegt, die Seele aber ein Umkreis, der sich bewegt.“

Mag es mir nun gestattet sein, die einzelnen Abschnitte und die Fragen, welche hier behandelt werden, kurz hervorzuheben.

Nach einer kurzen Einleitung folgt auf pag. 4 die Aufzählung der Fragen, die in diesem Buch behandelt werden *ذكر مسائل* und finden wir in diesem Fihrist bis pag. 11 alle Capitel der Philosophie und Psychologie hervorgehoben.

Dann folgt pag. 11 der Abschnitt darüber wie die unvergängliche Seele die Geistwelt hätte verlassen und sich mit dieser Welt des Entstehens und Vergehens verbinden können — *كيف فارقت*

(النفس) العالم العقلي واتحدت الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ المسائل الواقع تحت النكون والفساد.

Hieran schliesst sich pag. 20 die Frage: Wessen die Seele einst gedenken werde, wenn sie in die Welt des Geistes zurückgekehrt sein würde — *ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي*

— *وصارت مع تلك الجواهر العظيمة فما الذى يقول وما الذى يذكر* und wird nun über das Erkennen der Seele dort gehandelt. — Die Dinge dort sind stets gegenwärtig, zeitlos, nicht eins nach dem andern, die Seele bedarf also dort der Erinnerung nicht, wie die gewussten Dinge unserem Geist stets gegenwärtig sind, auch der Blick die Erscheinung ganz und auf einmal zeitlos erfasst. Es handelt somit das zweite Buch über die Seele in der Vernunftwelt.

Das dritte Capitel pag. 33 behandelt das Was der Seelensubstanz — *ماعية جوهر النفس*.

Das vierte Capitel pag. 43 die Erhabenheit und Schönheit der Vernunftwelt — في شرف عظم العقل وحسنه .

Das fünfte Capitel p. 51 den Schöpfer, sein Hervorrufen der Dinge und den Zustand der Dinge bei ihm — في ذكر البارئ في ابداعه ما ابدع وحال الاشياء عنده .

Das sechste Capitel p. 60 beweist, dass die Sterne als Werkzeuge dienen, die als Vermittelung zwischen den Schöpfer und das Geschaffene gesetzt sind — ان العوالم كالادات الموصولة المتوسطة — بين الصانع والضيعة .

Das siebente Capitel pag. 70 bespricht die erhabene herrschende Seele (Weltseele). Wenn sie die Hochwelt verlässt und in die Niederwelt hinabsteigt, so thut sie dies in einer Art von Machtentfaltung (istifā'a). Ihre Hochkraft bildet die Dasei — في النفس الشريف السيدة وان كانت تركت عالمها العالي وقبضت الي هذا العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية تصور الانسية .

Das achte Capitel pag. 77 handelt über das Feuer, das ein Grundelement wie die Erde sei. Es sei irgend eine Kraft (Kalimatun) in dem Stoff. Dasselbe gelte von den andern ihm ähnlichen Dingen. Das Feuer ist nicht von selbst ohne Schaffer — صفة النار هي مثل صفة الارض وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الجبولى والنار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل .

Das neunte Capitel pag. 110 handelt über die vernünftige Seele. Es ist die Frage ob der ganze Mensch dem Verderben anheimfällt oder nur ein Theil entsteht und vergeht, ein anderer aber besteht, und was dieser letztere Theil an sich sei — النفس الناطقة هل الانسان بلسه كله واقع تحت الفساد ام بعضه يبدو وبسده . وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو .

Das zehnte Capitel pag. 123 handelt über den Urgrund und die Dinge, die aus ihm hervorgehn — في العلة الاولى والاشياء التي ابتدعت منه .

Stellen wir im kurzen Besund das Resultat zusammen. — Die griechische Philosophie, die neoplatonische sowohl als die aristotelische wurde bei den Arabern schon im 8., 9. und 10. Jahrh. das wichtigste Bildungselement. — Echte aristotelische Werke wie das Organon schulten die Geister, doch ward der Eklekticismus der späteren Griechen, welche in der Verbindung beider Lehren, der neoplatonischen und aristotelischen, die Weisheit gefunden zu haben wähnten, das Mittel, ein System von der sinnlich wahrnehmbaren und geistigen Welt aufzubauen.

In einer bestimmten Reihenfolge, in der Theologie des Aristoteles, den Schriften der lautern Brüder, und den Schriften des Maimonides hat ein byzantinischer Christ, haben edle Muslim im Osten und ein über sein Jahrhundert weit hervorragender Jude in Spanien daran gearbeitet, diese Grundanschauung von der Harmonie des Alls stets wach zu erhalten. Erst dadurch dass diese philosophische Grundanschauung stets roge blieb, war ein immer von Neuem erwachendes Studium der Philosophie möglich, welches nach einem Ringen von Jahrhunderten zu jenem reineren Aristotelismus hinfuhr, der, von Spanien aus die christliche Welt anregend, vom 12. Jahrhundert an den Scholasticismus hervorrief. Die Fragen über den Nominalismus und Realismus, welche im 10—12. Jahrh. das Abendland in einem wilden Streit entflammten, waren schon im 8. und 9. Jahrh. im Morgenland durchgefochten.

Die ganze Bildung des Mittelalters, Nominalismus und Realismus sowie die Scholastik ist in den arabischen Philosophen vorgebildet. Auch die von den Arabern gewonnenen naturwissenschaftlichen Anschauungen über Stein, Pflanze, Thier, Mensch beeinflussen das sonst in einem starren Dogmatismus befangene Abendland. — Nur durch die Araber, als Mittelglied zwischen der alten und neuen Cultur, ist das Aufblühen der Wissenschaft in der Neuzeit zu erklären.

Nachschrift.

Bei der grossen Wichtigkeit, welche die arabische Philosophie hat, wird es vielleicht den Herrn Collegen angenehm sein zu erfahren, dass ich jetzt mit Herausgabe der philosophischen Schriften der *ihmān as-ḥafī* beschäftigt bin und ich zugleich eine Ausgabe und Uebersetzung der Theologie des Aristoteles vorbereite.

Ueber die Smṛititexte der Haug'schen Handschriftensammlung.

Von

Julius Jolly.

Unter den Sanskrittexten, der bekannten von M. Haug hinterlassenen Sammlung befindet sich auch eine beträchtliche Anzahl meist unedirter und wenig oder gar nicht bekannter Smṛititexte, deren Benützung mir von Frau Professor Haug und Herrn Professor Brunn in München, in dessen Verwahrung sich die Hss. derzeit befinden, mit dankenswerther Liberalität gestattet wurde. Die nachstehenden Mittheilungen aus meinen Notizen sollen theils zur Ergänzung meiner Abhandlung „Ueber d. rechtliche Stellung d. Frauen h. d. alten Indern nach den Dharmagāstra“, München 1876 (F.) dienen, theils und hauptsächlich einige Anhaltspunkte für die Beurtheilung und Zeitbestimmung der fraglichen Texte bieten.

Von den im Katalog (87. 88. 123—155. 163. 169. 171. 174) gemäss ihrem Titel als Smṛiti aufgeführten Werken tragen folgende diesen Namen mit Unrecht: die Kokilasmṛiti (dieselbe Bezeichnung in Buhler's Catal. of MSS. from Guzerat III. „Kokila“ citirt bei Aufz. BdL 278), die ein modernes tattva in Prosa im Stile des Raghunandana ist, mit zahlreichen Citaten aus den Smṛiti und Purāṇa, der Smṛityarthasāra, ein Fragment eines ähnlichen Werks, und die metrische Caturvīṃśati S., die sich selbst als einen von 24 Gesetzgebern verfassten Auszug (caturvīṃśatibhū gastrap dṛṣṭam samkṛṇepena §l. 4) bezeichnet, in der That aber augenscheinlich eine Zusammenstellung aus den Werken dieser 24 am Anfang und Schluss namentlich genannten Autoren ist, die im Verlauf häufig citirt werden. Da sich auch Nārada darunter befindet, so fällt es auf, das eigentliche Recht hier nur hier und da einmal gestreift zu finden. Dass die Frauen die üblichen Bussen nur zur Hälfte zu vollziehen brauchen (§l. 112. 181), dass man Mädchen aus gleicher Kaste, aber anderen Geschlechts, auf der väterlichen Seite um sieben, der mütterlichen um fünf Grade entfernt, heirathen, dass man seine Töchter nicht verkaufen

soll (42—44. 283), diese und manche andere Vorschriften über die Frauen entsprechen genau den anderweit bekannten Gesetzen. Der gl. 199 *prithagbhāva niyuktām tu pratikūlām nirāsayet* | *sarvadarāirodhena parityāgo 'tharā bhavet* ist ein bei der Spärlichkeit sonstiger Belege (F. 27) wichtiges Zeugnis dafür, dass auch die gänzliche Verstoßung einer schuldhaften Frau aus dem Hause ihres Gatten vom Gesetz sanctionirt wurde.

Unter den wirklichen Smṛiti oder Dharmaśāstra liegen neben einer Reihe schon edirter ¹⁾ 1. eine Anzahl Texte vor, die zwar mit solchen der sehr seltenen Calc. ed. von 19 (nicht 16) kleineren Smṛititexten gleiche Autornamen führen, aber ganz davon verschiedene Redactionen darstellen und theilweise auch in Bühler's umfassendem Verzeichniss der Gesetzbücher (Dig. I. pp. XIII—XVI) fehlen, nämlich: *Āgīras*, eine grössere und eine kleinere Recension als die Calc., die indessen mit beiden eine Anzahl gl. gemein hat; *Ātri*, unter 9 *ulhy*. 4 grösstentheils in Prosa; *Ugānas*, das von Bühler als Auszug aus einem Dharmaśāstra angesehenes Prosawerk; *Bṛihat Parāçara*; *Laghu Bṛihaspati* (bei Bühler Cat. Guz. III); *Yama*; *Laghu Viṣṇu*, sicher das von B. als Fälschung eines polemischen *Vaiṣṇava* characterisirte Werk, das mit dem bekannten *Viṣṇuśāstra* nicht das Geringste gemein hat, vgl. z. B. 96 *tridaṇḍam āgam ācṛitya jīvanti bahavo dvijāḥ* | *na teshām apavargo'sti līngamattopajīvinām*; *Vyāsa*; *Laghu Cāṅkha*; *Çātātapa*, theilweise in Prosa, und *Vṛiddha Çātātapa*, beide von der Calc. ²⁾ (= Aufz. Boll. 640) total verschieden; *Harita*. Leider haben aber diese, meist wenig umfangreichen Werke mit den meisten gedruckten Smṛititexten nebst manchen einzelnen gl. den allgemeinen Charakterzug gemein, dass sie vom eigentlichen Recht, *vyavahāra*, fast gar nicht, sondern von Bussen, Schenkungen, den Mauen- und anderen Opfern, von *varna* —, *āçrama* —, *rājadharmā*

1) Dazu gehört auch die *Gobhilaśmṛiti* (unter dem gleichen Titel in Bühler's erweitertem Cat. III), die mit dem zugeh. *Karmapradīpa* des Kātyāyana der Calc. ed. identisch ist, ersteren Titel aber mit mehr Recht führen dürfte, da dieses Werk bekanntlich nur ein Supplement zu Gobhila's *Grīhyasūtra* ist. Die anderen schon in der Calc. in mehr oder weniger genau entsprechenden Redactionen vorliegenden Texte sind: der metrische *Āpastamba*, *Gautama*, *Bākha*, *Parāçara* und der damit fast identische *Laghu P.*, *Ākṣita*, *Vṛiddha Cāṅkha*, *Sauvarta*. Den Vorrang an Correctheit und Vollständigkeit behauptet wolens in den meisten Fällen die Calc. ed.; doch enthält V. *Cāṅkha* (bei Bühler *Brhat*) ein Kapitel über Waschungen, das B., mehr als die Calc. ed. (14 ist dann = 13 und 14 der Calc.), von den beiden Hss. von *Āpastamba*'s Dharmaśāstra in 145, die aber nur das erste Buch enthält, ganz, 174 theilweise frei von den in Bühler's Prof. an seinem *Ap.* aufgeführten Interpolationen einiger Hss., 149 *Gautama* kommt fehlerhaft, doch frei von dem bei Stenzler als Interpolation angegebenen Kapitel über *karmavijāka*. 136 *Modatīti* ist unvollständig.

2) Diese *Smṛiti*, *Gautama* und *Vaiṣṇava* fehlen in dem von Gildemeister in der Bhl. aus Stenzler I. St. I, 237 ff. imiliten Exemplar der Berl. Bbl. Erst während des Drucks hiess ich durch Hrn. Dr. Rost von dem neuen Abdruck der 19 *Smṛiti* (*Dharmaśāstrasaṅgraha*, Calc. 1875).

(nur bei Bṛihat Parāṣara), Reinigungen, Mischkasten, kurz von Akāra und prāyaścitta handeln. Für das Frauenrecht bieten sie denn auch fast lediglich die oder jene Bestätigung der anderen Quellen: so stimmen Śālitapa's Rathschläge für die Wahl einer Braut ziemlich wörtlich mit M. 3, 5. 8—10 überein; bei Yama 78 begegnet der von Raghunandana dem Laghu Hārta zugeschriebene ḡl. über die unwiderruflich bindende Kraft der Trauungszeremonie (F. 10); die bei mehreren anderen Autoren vorkommende, oder unter ihrem Namen citirte Stelle über die zeitlichen und ewigen Strafen und schlimmen Folgen der Nichtverheirathung eines mannbaren Mädchens (F. 17) ist auch in dem grösseren Aṅgīras 126—128 enthalten. Bezeichnend, vor Allem für die häufige Uebersetzung der Gesetzbücher, ist im 4. adhy. des Upanas: patita vṛishalipatir ity ācak-
 ahyate | na patatī eke (f. eke) | brāhmanasya kalpavṛittāḥ catasro
 'nupārv[?]epa bhāryā bhavanti vasiṣṭha āha | patatī na patatī
 (f. patatī) sapcayāḥ | vṛishalām (f. vṛishalipatī) pat[ati]tī hāritāḥ
 (f. hāritāḥ) | janantī (wohl f. autajanantī, vgl. M. 3, 16) patatī
 caunakāḥ | tadapatīyā patatī[ti] gantamāḥ. Das Citat aus Gautama
 könnte auf sein Dharmaśāstra 4, 26 ed. Stenzler bezogen werden,
 aber bei Hārta und Caunaka habe ich wenigstens in den hier vor-
 liegenden Reductionen (der Hārta der Calc. war mir nicht mehr
 zur Hand, Bṛhucchaunaka ist nicht edirt) nichts Entsprechendes
 gefunden, und Vasiṣṭha's Dharmaśāstra gestattet, wie unten er-
 halten wird, einem Brahmanen nicht vier, sondern nur drei Frauen
 in der Folge der Kasten und verbietet Ehen mit einer Śādrā noch
 ausdrücklich. Hierzu kommt, dass die Parallelstelle M. 3, 16, die
 eine ähnliche Klimax enthält, zwar Caunaka dafür citirt, dass der
 Gatte einer Śādrā erst bei Geburt eines Sohnes patita werden solle,
 Gautama (und Atri) aber dafür, dass diese Folge sofort bei der
 Heirath eintreten solle. Sachlich ist es wichtig, dass zwei Gesetzbü-
 cher, von denen Manu durch seinen Inhalt, Upanas durch seine
 Form Anspruch auf hohes Alter hat, sich auf noch frühere Autoren
 berufen; die schon betreffs des Connubiums mit Śādrafrauen uneinig
 waren; weitaus die meisten Smṛiti (F. 12) verwerfen es dann gänz-
 lich. — Die Wittwenverbrennung finde ich nirgends erwähnt. —
 Hārta 61 macht die kinderlose Wittve zur Universalerbin ihres
 Mannes, und dies ist eine willkommene Bestätigung der sonstigen
 Zeugnisse für das Erbrecht der Wittwen (F. 36), besonders da für
 die vorliegende Recension des H., im Unterschied von derjenigen
 der Calc., in welcher sich nach Stenzler l. Stud. I, 241 keines der
 Citate der späteren Juristen wiederfindet, eine verhältnissmässig
 frühe Abfassungszeit feststeht. Mehrere ḡl. derselben nämlich über
 Erb- und Pfandrecht (63b, 64a. 108—110) werden in den Dhar-
 manibandha theils gerade aus Hārta, theils ohne Quellenangabe
 citirt, oder dem Upanas beigelegt (Mitāksh. 185, 215, Viram. 524.
 631, 559, 639). Von sonstigen Citaten aus Hārta findet sich
 freilich z. B. dasjenige über das Feuerordal Viram. 259, und finden

sich die beiden mir bekanntesten Citate an: Laghu Hārīta bei Kull. zu M. 2, 246 und Raghavanandana Udvāhatattva Calc. ed. f. 11 b 4 auch hier nicht vor. Und so verhält es sich überhaupt mit diesen Texten im Allgemeinen genau so wie nach Stenzler's Darstellung I. Stnd. I, 238 ff. mit der Mehrzahl der kleinen Gesetzbücher der Calc. ed.; von all den zahlreichen Citaten der mittelalterlichen Juristen aus ihnen, die sich auf alle Theile des Rechts beziehen, finden sich nur einige in einigen wieder. Sie können daher im besten Falle nur Auszüge aus den umfassenden Rechtswerken jener Autoren sein, Brihat Parāṣara angenommen, der mit seinen c. 2800 (nicht 3300, wie Bühler nach der Zählung am Schluss schreibt) gl. von Bühler als eine sekundäre Erweiterung des bekannten, in Indien schon mehrfach edirten Dharmaśāstra erkannt worden ist.

2. Ein Gleiches wie von den obigen Werken gilt von den bisher noch in keinerlei Redaction gedruckt vorliegenden Texten des Devaia, Prajāpati und Śākha-Likṛita. Auch sie enthalten nichts über eigentliches Recht; auch unter ihren Namen stören aber Viṣṇuśvara und die anderen Juristen der späteren Zeit eine Menge Aussprüche über Civil- und Criminalrecht und Processverfahren. Verdächtig ist an Prajāpati seine Vorliebe für den Cult des Viṣṇu; doch hat er zwei sicher alte gl. über die Frauen mit dem Viṣṇuśāstra und dem Yama der Calc. ed. gemein. Die prosaische Budhasmṛiti ist offenbar das von Bühler als Dharmaśāstra, oder wahrscheinlicher ein Excerpt aus einem solchen, bezeichnete Werkchen; sie enthält unter anderen rechtlichen Bestimmungen eine Aufzählung der 8 Eheformen gerade wie die bei Manu, nur dass die Rākasa- auch der Paṇḍakaform kommt. Der kleine Čaṇuśāka, mit dem Beinamen yajñaṅga, handelt nur von Opfern und ist vielleicht ein Supplement zu dem Grīhyasātra. Die beiden Āgvalāyana, laghu und bṛihat, sind zwar in dieser metrischen Form noch nicht gedruckt, scheinen aber nach Anordnung und Inhalt ganz von dem Grīhyasātra des Ā. abzuhängen (vgl. Bühler D. I. XXXIII).

3. Weit aus am wichtigsten sind die je zwei Hss. des Bandhāyana und Vasīsthya, ersterer, abgesehen von zwei kleinen Fragmenten im Anhang zu West & Bühler's Dig. I, noch gar nicht edit, letzterer nur in der Calc. ed. (sie wurde mir erst nach dem Druck von F. zugänglich; a. Abz. d. N. 2) vorliegend, welche zudem nur 21 $\frac{1}{2}$ adhy. enthält gegen 28 und ein mit athā'py udāharanti abbrechendes Fragment des 29. adhy. in Hs. 87, und freilich nur 10 adhy. in 88.

Von Bandh. zeigt namentlich die ältere, durchgehends correctere, übrigens mit 148 zu der gleichen Redaction wie die von Bühler a. a. O. benutzten P. G 1, G 2 gehörige Hs. 168 den direkten Anschluss dieses Gesetzbuchs an die vedische Literatur, indem es in dieser Hs. nicht allein, sondern als letztes einer ganzen Reihe von Sātra enthalten ist. Auch führt sie den Titel *Dharmasātra*, neben

dem sich freilich am Schluss einiger Abschnitte auch der Name *Dharmasāstra* eingeschlichen hat, der in Hs. 148 durchgehends auftritt. Die Annahme, dass auch die *Dharmasāstra* des Gautama, Viṣṇu, Vasiṣṭha etc. ursprünglich *Dharmasāstra* hießen und diesen Titel erst durch die Losreissung von anderen Sātra derselben Schule verloren, gewinnt hierdurch eine schöne Bestätigung. Ebenso willkommen ist es, die Angaben der anderen Autoren über die Frauenrechte durch eine so alte Rechtsquelle durchaus bekräftigt zu finden. So begegnet in pragna II das Lob der Frauen, dass Sonne ihnen Glanz verleihen habe u. s. w., wie bei Yānu. 1, 71, Vasiṣṭha adhy. 27 etc.; ebenso wenig fehlt aber die Kehrseite, wenn ibid. die Frauen als der werthvollste Besitz *paramam vitham* bezeichnet werden und die Basse für Todtschlag einer Frau wie sonst (F. 5) und mit den gewöhnlichen Ausnahmen nur der für Tödtung eines Qūdra gleich gesetzt wird. Wer eine sagotrā geheirathet hat, wird auch von Baudh. angewiesen, sie wie seine Mutter zu halten (II mit.), Ehescheidung wegen Unfruchtbarkeit in einem in 148 fehlenden Passus in pr. II in analoger Abstufung wie bei M. 9, 81 gestattet, das Levirat ib. vorgeschrieben, mit einigen neuen Details, die Suttas nicht erwähnt. Dem Brahmanen werden in I, 8 vier Eheformen, also auch eine Qūdrā, gestattet wie bei Manu, Viṣṇu und Nārāda, die 8 Eheformen ebenso aufgezählt, nur etwas genauer definiert als bei Manu etc., auch die 4 ersten Eheformen wie sonst dem Brahmanenstande bestimmt, aber von den übrigen Formen die 5. und 8. d. h. Liebesheirath ohne elterlichen Consens und listiger Ueberfall dem Vaiçya und Qūdra, die 6. und 7. d. h. Raub und Kauf dem Kshatriya zugewiesen, während die 6. „nach einigen“ allen Kasten erlaubt sein soll. Im Zusammenhalt mit den anderen Quellen dürfte hieraus auf eine weitere Verbreitung der Gāndhārvachā zu schliessen sein, als ich früher annahm, während sich die Legitimität des Fraukaufs dadurch bestätigt — wenn schon auch Baudh. es nicht an den üblichen Warnungen fehlen lässt gegen den Vater, der seine Tochter theilnehmend zur Ehe gibt (*paṇamāno dadātī*).

Noch reicher an einschlägigen, wie überhaupt an rechtlichen Bestimmungen als B. ist Vasiṣṭha in den adhy. 1. 5. 8. 17. 19. 27. Das mit den anderen Quellen Uebereinstimmende und auch die kleineren Abweichungen z. B. in Betreff des Levirats, übergehend, hebe ich zunächst hervor, dass er gestattet, eine Braut, deren Bräutigam vor Consummation der Ehe gestorben ist, anderweit, nicht bloß an den Bruder des Verstorbenen wie bei Manu etc., zu verheirathen. Heutzutage ist dies bekanntlich unterzagt, indem solche Bräute den Wittwen gleichgestellt werden, welche Auffassung schon in den Bestimmungen der *Dharmasāstra* über die *punarbhā* (auch bei Vasiṣṭha selbst adhy. 17) sich geltend macht. Ganz besonders eigenthümlich und wichtig ist der Passus über die Eheformen und den Fraukauf, der sich freilich nur in Hs. 87 findet. Während

ähnlich in adhy. 1 die Calc. und die Hs. 88 von einem Passus über mahāpātākāni Todessünden, der mit einem auch bei M. 11, 181 vorliegenden gl. über den Umgang mit Gefallenen schließt, so gleich (nur ist in 88 der gl. unvollständig und dann $\frac{1}{2}$ Zeile unbeschrieben) überspringen auf einen mit der gewöhnlichen Formel athā'py udāharanti eingeleiteten Triśtubh über die moralische Nothwendigkeit passender Heirathen, folgt in 87 zuerst eine Aufzählung der opapātākāni, dann eine Stelle über die legitime Anzahl der Ehefrauen in der Folge der Kasten, wobei dem Brāhmanen nur drei Frauen gestattet und Ehen mit einer Cōdrā mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht werden (wie Y. 1, 56. 57 M. 3, 15 etc.), sodann (die Abtheilung in Sūtra ist von mir): śhaḍ vivāhā | brāhmaṇa daiva āśho gāndharyaḥ kṣātrīo mānuṣyaḥ ceti (l. ceti) | chata n^o (l. ghṛito¹) dakapūrvam yām dadyāt sa brāhmaṇo | yajñatantre vitata ritviḥ karma kurvate kanyām dadyād alampkritya tam daivam ity ācakṣate gomibhūnena āśhaḥ sakāmān kāmaya mānaḥ sadṛgiṃ yo nṛnyjāt (l. nṛnyjāt) sa gāndharyo | yām balena sahasā pramathya haranti sa kṣātrīaḥ | paṇḍvā dhanikṛtiṃ (l. 'kṛitām oder 'akṛitām) sa mānuṣyaḥ | tasmād (l. tasmād) dhotritimate' dhīrathaṃ ṣaṭaṃ dayam iti ha kṛamo vijñāyate (hier ist zu ergänzen: anṛitam eśā karoti, s. Weber Ind. Stud. V, 407 ¹) yā patyuh kritā saty oḍhā (l. athā) 'nyalḥ carantiḥ (l. caratiḥ) cāturmāsyaśv | athā 'py etc. (das Weitere wie Calc. und 88). Ich übersetze: „Es gibt 6 Eheformen. Die Brāhmische, die der Götter, der Rishi, der Gandharva, der Kshatriya und der Menschen. Gibt man sie nach vorausgehender Schmalz- und Wasserspende zur Ehe, so heisst sie die Brāhmische. Gibt man das Mädchen während der Vollziehung der Opferceremonie dem functionirenden Ritvij, nachdem man sie geschmückt hat, so nennt man sie die der Götter. Für ein Rinderpaar, (so heisst sie) die der Rishi. Heirathet ein Liebender eine Liebende aus gleichem Stande, so ist es die der Gandharva. Wenn man von Einer durch gewaltsame Entführung sie raubend Besitz ergreift, so ist es die der Kshatriya. Wenn man sie feilgehend um Geld kauft, die der Menschen. Daher muss man dem, der nur Töchter hat ²), 100 Kühe nebst einem Wagen geben, so ist es als Recht bekannt. [Es heisst] in den Cāturmāsya hier: [Unrecht thut Eine] die, obsehn ihr Gatte sie gekauft hat, nachher mit anderen Männern umgeht“. Ist nun aber unsere Stelle mehr als ein blosses Einschleissel, wie deren in den Dharmasūtra so viele begegnen? Der Beweis des Gegentheils lässt sich, abgesehen von der erwähnten Lücke in 87, mit folgenden entscheidenden Gründen führen: 1. hat der erwähnte

1) Wie von Weber hier angeführte Stelle aus dem Kāthaka lautet: anṛitam eśā karoti yā patyuh kritā saty athā 'nyalḥ carati.

2) Der Comm. zu der Parallelstelle Śākhā, Grhy. 1, 14, 16 erklärt doḍṛitmate durch abhṛitmatipīṭhe (l. Stud. V, 335).

Tristabdh mit dem Schlusse: *tasmāt kullāṅg striyaṁ adhvanti* nur einen Sinn als das Ergebnis eines Abschnittes über Eherecht, nicht aber eines Passus über Todsünder und den Umgang mit Sündern wie in der Calc. und 88; und wie mit dem Folgenden, so hängt unsere Stelle mit dem Vorausgehenden gut zusammen, durch den Passus über *upapātakāni*. 2. gehören die hier erörterten Punkte: die legitime Anzahl der Ehefrauen, die Eheformen, der Fraukauf, auch die *upapātakāni* zu den wichtigsten Rechtsfragen, die ein grösseres Dharmaśāstra wie das des V. unmöglich übergangen haben kann; 3. fällt das übereinstimmende Zeugnis von 88 und der Calc. nur scheinbar gegen die Echtheit der Stelle ins Gewicht, da eine genaue Collation mehrerer *adhy.* ergab, dass 88 und die Calc. durchweg ziemlich genau übereinstimmen, 87 aber eine etwas verschiedene Redaction darstellt. Dass dieselbe die ältere ist, darf man, nebst der vorliegenden Stelle, aus dem Citat einer Prosastelle aus Manu in *adhy.* 4 schliessen, während 88 und die Calc. dafür den *cl. V.* 41 unseres poetischen Manu citiren; bekanntlich ist es ja aus allgemeinen Gründen mehr als wahrscheinlich, dass unser Manu nur eine Versification eines älteren Sūtrawerks in Prosa ist. Dieselbe Redaction wie hier scheint in zwei von Böhler *Dig. I. XXXI* erwähnten Hs. vorzuliegen.

Dies vorausgeschickt, stehe ich nicht an aus unserer Stelle eingreifende rechtsgeschichtliche Folgerungen zu ziehen. Es gab ursprünglich nur 6 Eheformen, wie auch *Āpastamba* nur 6 kennt (*F. 15*); aber die hier vorliegende Version ist älter als die des *Āpastamba*. Aus dem ersten und den beiden letzten Namen bei *Vasishṭha* lässt sich noch der Ursprung des ganzen Schemas der Eheformen errathen, der mit dem Kastenwesen zusammenhängt; der Name *kshātra* macht es unzweifelhaft, dass auch in *brāhma* eine analoge Beziehung, nämlich auf die Brahmanen, steckt, und *mānasa* ist dann die Eheform für die übrigen Menschen, d. h. die dritte, vielleicht auch die vierte Kaste; daher fehlt hier auch ein Zusatz wie in den anderen *Smṛiti*, welche Form für welche Kaste bestimmt sei. Die 2., 3. und 4. Form sind nur der Vollständigkeit halber eingeschoben; die spätere Nomenclatur wird dann nicht blos vollständiger, sondern auch schematischer, indem sie statt der *Kṣatriya* und der Menschen den *Prajāpati*, die *Asura*, *Rākṣasa* und *Piśāca* in die Stufenleiter einschleibt, in der aber fortwährend kirchliche Ehe, Raub und Kauf als die drei Hauptarten hervortreten, die je den drei Hauptkasten gemäss sind. Theoretisch wird dann freilich der Fraukauf in allen übrigen *Smṛiti* verdammt; dagegen entspricht es dem alterthümlichen Standpunkt V.'s, dass er ihn im Folgenden ungeschont empfiehlt, genau wie die *Grihyasūtra* (s. Weber *I. Stud. V.* 343. 407), denen auch das erste seiner bez. Citate entnommen ist (*Cāṅkh.* I, 14. 16. *Pār. I.* 9. 5), während das zweite aus einem sicher ebenfalls vedischen Werke, vielleicht einem

Sūtra des Vasishtha selbst über die Cāturmāsya ¹⁾ stammt und für uns im Kāthaka nachweisbar ist.

Liegt schon hierin ein weiterer Beweis für das hohe Alter von V.'s Version der Eheformen, so sprechen dafür weiter alle diejenigen Gründe, welche obigen, sein Werk unbedingt der vedischen Literatur einzureihen. Schon Bühler hat es als dharmasūtra aus der Schule des Vasishtha bezeichnet, besonders seiner Sūtraform wegen, und weil die eingestreuten Gāthā noch häufig in Trishabh abgefaßt sind, die sogar in mehreren Fällen als die direkte Quelle Manu'scher \bar{c} l. erscheinen. Auch das erwähnte Citat aus einem prosaischen Manu, wozu in adhy. 19 ein dem Manu beigelegter Trishabh kommt, ganz besonders aber die Legende in adhy. 6 spricht für die frühe Abfassungszeit unseres Werks. Ganz im Stile der Brāhmaṇa und oft wörtlich übereinstimmend mit Taitt. ed. Weber 2, 6, 1 (anders Cat. Br. 1, 6, 3, 1—5. 5, 5, 4, 2—6. 12, 7, 1, 13. Makh. Cr. [Haug's Hss. 36] 14, 50. 51) wird hier die Sage von Viśvarūpa erzählt, um die Unreinlichkeit menstruirender Frauen zu erklären. Derartiges kommt meines Wissens in keinem andern Dharmasūtra vor. Sogar auf den Veda, zu dem das unsrige speciell gehört, möchte man rathen, wenn in adhy. 1 alle Texte den Ausdruck sūryābhinirmukta aufweisen, der wie bei M. 2, 221 für ābhinirmukta steht und unser Werk so gut wie Manu (s. Weber, 1. Strafen II, 209) mit dem Kāthaka-Yajus sprachlich verbindet. — Nähere Angaben über den kritischen Zustand der besprochenen Hss. anzufügen, halte ich mich nicht für berechtigt ²⁾.

1) So befindet sich unter den Sūtra des Bauddhāyana (Haug's Hss. 163) auch ein Cāturmāsya-Sūtra.

2) Dagegen mögen hier einige Berichtigungen zu P. Platz finden, welche ich größtentheils der Güte der Herren Geh. Rath Dr. Höfilingk in Jena und Prof. Dr. Stenler in Breslau verdanke. Amn. 3 l. bhṛṇa^o. S. 6, A. 1. 9) ... ragna. A. 12 l. śābhā. A. 17 l. bhṛṇa^o. agraddhāyam. A. 19 l. Vater und Bruder. A. 24 l. vācā dā. S. 13 Z. 19 l. Sogotrā. S. 21 Z. 6 l. Proccesa. A. 56 l. lālayā. S. 25 Z. 8 l. lāvanyā^o. A. 61 l. grīhā. A. 71 l. koṇya 'rūha^o, oṇya, lūhā, und vgl. Spr. 2568. S. 39 Z. 3 l. 'cātra. S. 40, S. 2 l. kshatriyaya, S. 6 kshatriya^o. S. 42, A. zu 26 Z. 5 trenne pramittānām vā^o. S. 43, S. 32 l. prājāpatiṣṭhānā caturāḥ (nach Hs. v.). S. 39 l. parā. Zu S. 41 füge bei: (f. nāpī dūhyatī?), in der A. zu 41 noch 'arūdhairāpi; (f. 'arūdhairāpi?). S. 45, S. 9 l. pravāṇta. A. zu 8 l. kākṛmāha^o, zu 9 l. patyaṇ pravāṇta, vīdyate (Hs. vīdyeta), alamkaragām kṛtā kṛdāḥ, zu 10 trenne rocyā gamahā^o, zu 11 füge bei: (f. 'atvaram). S. 47, S. 15 l. pīthagraṇa, S. 17 vjāvatāḥ |, apūtrāpī, A. zu 3 'prasaṅga, kshatriyaya. S. 48, S. 6 l. saṇṇikubul, A. zu 7 füge bei: Manu besser tan na. S. 52, S. 40 la ṣṭu doch besser in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, in A. *) 'Brahmāya zu lesen, S. 53, S. 8 Colebrooke's Übersetzung vorzuziehen, in der A. kuṣk^o durch „Salben mit . . .“ zu übersetzen, vastracāl^o in vastrāśālena dipanirāpanāḥ zu emendiren. S. 55, S. 2 l. auch mit der jüngsten, wenn die gleiche Kaste mit ihm ist, S. 3 l. Aber kein Zweimalgehoener mit einer Gāthā. Anders 4, 5, 6 in 5, 6, 7. S. 57 Z. 7 streiche l. Z. 31 und S. 58 Z. 6 l. der Vi-
vācāntāmaḥ.



Die Steininschrift von Bosra.

Von

Prof. Joseph Karabacek.

(Hierzu eine Hithogr. Tafel.)

Im Jahre 1874 habe ich unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der Majaditen“ in der ersten Abtheilung des Buches eine arabische Inschrift aus Bosra in Hauran publicirt, welche mir damals als eine Copie des türkischen Regimentsarztes Herrn Dr. Philipp Politzer zugekommen war. Zu spät erfuhr ich, dass dieselbe Inschrift schon in Rey's Werke „Voyage dans le Haouran“ Paris 1860, nach einer photographischen Aufnahme mit einem Entzifferungsversuche Reinaud's erschienen war. Allein derselbe ist in der Hauptsache ebensowenig misslungen, wie die von mir gegebene Lesung, nur mit dem Unterschiede, dass in Rey's Copie die Inschrift dem Erklärer fast durchaus deutlich und correct vorlag, während mir, wie es sich jetzt erwiesen hat, nur eine unverlässliche, lückenhafte und ungeschickt ausgeführte Handzeichnung zu Gebote stand. Von den ungeheuern Schwierigkeiten, welche Hrn. Dr. Politzer's „Copie“ dem Entzifferer bietet, wird sich jeder Sachverständige durch einen Blick auf die von mir jener Arbeit beigegebene Tafel I überzeugen. „Dem tüchtigsten, auch im Lesen von Handschriften wohlgeübten Arabisten wird es nicht möglich sein, auf der dem Buche beigelegten Tafel, einer photographischen Copie in verkleinertem Massstabe, nur eine Zeile zu verstehen, wenn er nicht besondere paläographische Studien gemacht hat“¹⁾. Wenn ich also auf Grund der neuen Vorlage zu einer Selbstkritik und wiederholten Entzifferung schreite, will ich die in der ersten Lesung der Inschrift enthaltenen Irrthümer um so williger eingestehen, als mir die volle Würdigung der früheren Schwierigkeiten von Seiten kompetenter Richter gesichert scheint. Ich glaube aber auch jene Fehler dadurch weit gemacht zu haben, dass es mir sofort nach dem Bekanntwerden mit Rey's Copie, im Gegensatz zu

1) Etickei in der Jänner Literatursitzung, 1874, Artikel 626.

Reinaud, gelang, die Inschrift historisch zu bestimmen. „Ich aber“, schrieb mir damals, 10. März 1876, Herr Geh. Hofr. Fleischer, durch dessen Güte mir die neue Copie eukam, „freue mich herzlich über die schönen und sicheren Entdeckungen, welche Sie hinsichtlich der vollständigen Entzifferung des Ursprungs und der geschichtlichen Stellung unserer Inschrift gemacht haben. Das heisst prendre sa revanche!“ —

Nun zur Inschrift. Sie wurde von mir in die erste Hälfte des VI. Jahrhunderts der Hira gewiesen. Wie richtig dieses, bei dem Mangel eines Datums lediglich nach dem Schriftductus gebildete Urtheil gewesen, mag jetzt aus dem hier folgenden Texte der Inschrift erhellen. Ich lese:

1. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمْرٌ بِعَمَارَةِ عَدَا الْقُرُونِ وَالْمَدَارِ الْعَبَا
2. رَدَا الْعَوْلَى الْمَالِكِ الْعَالِمِ الْعَدَلِ الْمَوْثِقِ الْمَشْقَرِ الْمَنْصُورِ الْمَحْجَا
3. عَدَا الْمَرَاتِلِ أَصْرَ الْحَجِّ مَعِينِ الدِّينِ سَيْفِ الْإِسْلَامِ يَهْلُولِ
الشَّمِ أَنْبَ غَازِي
4. إِلَهَكَ الْبَيْتِ أَبِي مَنْصُورِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ
وَحَسْبُهُمَا وَأَوْقَفْتُم (sic)
5. ثَوْبَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَجَعَلَ مُسْتَعْلَى بِرُؤُوسِ فَدَاكِ الْمُسْلِمِينَ
مِنْ جِيُوشِ الْكُفَارِ
6. لِمَنْ لَا يَكُونُ لَهُ أَحَدٌ وَلَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ فَدَاكِ نَفْسِهِ وَيَخْصُ بِذَلِكَ
أَحَدُ الْمَنَّةِ وَالْجَبَابَةِ وَ
7. حَقِيقَةُ الْفَرَارِ فَإِنَّ سَهْلَ اللَّهِ وَعَدَمَ الْأَمْرِ فَيُصَرِّفُ الْعَدْلُ فِي
الْمَتَعَى وَالْأَرَا
8. مِلَ وَالْمَسَاكِينَ وَإِنَّهُ السَّبِيلُ وَالْحَقُّ بِهِ وَأَوْقَفَ الْعَبِيدَ
الْقَلِيمِ إِلَى اللَّهِ سَرِخِي
9. أَلْسَدُ مِنْ الْجَدِيدِ الْمَعْرُوثَةِ بِمَرْحَى (بمَرْحَى) حَرِيسَةُ عَلَى مَنْ
تَقْدَمُ ذَاكَ فِي عَدَا الْوِ
10. قَدْ مَنْ غَيْرِ شَيْءٍ مِنْ عَدَا الْأَوْقَافِ أَوْ بَذَلُهُ بَعْدَ مَا سَمِعَا
فَاتَمَّا أَتَمَّهُ عَلَى الدِّينِ

11. بَبَدَلَتُهُ وَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَخَدَّ فِي سَاحَطِ الْمَلِكِ وَفِي لَمَ

لَحْسٍ وَالْحَمِينَ وَمَنْ يَتَعَدَّ

12. حَذَرِ اللَّهِ نَاوَلْتَنِي عَمَّ أَتَشَاءُونَ وَأَنْ عَمَارَةَ فَلَمَّ عَلَى يَدِ

الْعَبْدِ الْقَقِيرِ إِلَى اللَّهِ سَوْخِي

„Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmenten! Der Herr, der König, der Weise, der Gerechte, der durch Gott Gestärkte, der Ueberwinder der Feinde, der Siegreiche, der Glaubenskämpfe, der Tapfere, der Ausgezeichnetste unter den Mekka-Pilgern, der Helfer der Religion, das Schwert des Islâm, der Held von Syrien, Alp-Gâzi (der tapfere Krieger), der Ilkâbek, der Atâbek des Abû Mansûr, Anar, die Stütze des Fürsten der Gläubigen, hat angeordnet den Bau dieses Backofens und dieser gesegneten Mühle. Er hat beide vermacht und gestiftet zur Ehre Gottes des Allhöchsten und ihre Einkünfte zur Auslösung der Muslimen aus den Heeren der Ungläubigen bestimmt, nämlich für diejenigen, welche keine Angehörigen haben und sich selbst auszulösen nicht im Stande sind. An dieser Stiftung haben anschliessend die orthodoxen Sunniten und diejenigen Theil, welche den Korân auswendig wissen. Wenn aber Gott die Verhältnisse bessert und es keine Gefangenen mehr giebt, so sind die Einkünfte für die Waisen, Wittwen, Armen und Reisenden zu verwenden.

Und der gottesbedürftige Knecht Surchak hat hinzugefügt und gestiftet das Sechstel von el-Gudeida, welches bekannt ist unter dem Namen Merg — (?), zu Gunsten der in dieser Stiftung vorbenannten Personen. Wenn irgend jemand etwas an diesen Stiftungen ändert oder „etwas Andres an dessen Stelle setzt, nachdem er's vernommen hat (der wisse): die Schuld davon fällt nur auf diejenigen, welche solches thun¹⁾, und der Uebertreter thut sich damit selbst Unrecht“²⁾ und zieht sich dadurch Gottes Zorn und den Tadel Hasan's und Huseln's zu. „Wenn irgendwelche Menschen die Bestimmungen Gottes übertreten: solche sind die (vorzugsweise) Ungerechten“³⁾. Dieser Bau erfolgte unter der Workleitung des gottesbedürftigen Knechtes Surchak.“

Wie man also sieht, gehört die Inschrift in die Zeit des aus der Geschichte der Kreuzzüge bekannten Verweilers des byzantinischen Reichs, Anar, welcher im Jahre 544 d. H. (= 1149

1) Korka, Stre II, 177.

2) Korka, Stre II, 231 und LXV, 1.

3) Korka, II, 229.

n. Chr.) starb. Bevor ich nun auf die zu dieser Persönlichkeit und unserem Schriftdenkmal in Beziehung stehenden historischen Begebenheiten näher eingehe, will ich in Kürze einige Bemerkungen über den inscriptionellen Theil vorausschicken.

In der zweiten Schriftzeile begegnet uns der von Reinaud nicht entzifferte Titel *اعمر الحج*, welchen ich *اعمر الحج* „der Ausgezeichnetste unter den Mekka-Pilgern“ gelesen. Man könnte ihn ebenso gut *اعمر الحج* deuten. Dies bleibt also unentschieden.

Ich gestehe übrigens, dass mich beide Lesarten wenig befriedigen; denn die Elemente der ersten Gruppe stellen sich eigentlich als *اعمر* oder *اعمر* dar. Ein Alef in der Form von *ا*, wie es bei *اعمر* angenommen werden musste, lässt sich schwer in einer syrischen Inschrift dieser Zeit denken, wie es ja auch an einem Analogon dazu in dem vorliegenden Schriftstücke selbst mangelt. An ein etwaiges *اعمر* oder *اعمر* ist aber schon gar nicht zu denken. — In dem darauf folgenden Titel *معيّن الدين* „Helfer der Religion“ steckt der von dem Emir Anar geführte Lakab, wie er auch bei den arabischen Historikern heisst, und den Wilhelm von Tyrus (Lib. XVI, Cap. 8) durch *Mehomedin* wiedergiebt.

Die vierte Zeile beginnt mit dem für Reinaud gleichfalls räthselhaften *يلكايك*. Es liegt darin offenbar der bekannte Titel *ايلك* oder *ايلك*, bei Vullers: *Lex. pers. u. d. W. nomen dignitatis, quo manus summi praefecti insignitur*.¹⁾ Näheres darüber findet sich bei Quatremère, *Hist. des Mogols de la Perse par Raschid-eddin*, I, p. LV, wo wir auch mit dem *امير ايلك*, einer arabischen Paraphrase des *ايلكايك*, bekannt werden. Dass in unserer Inschrift diese letztere Form mit Anlassung des Alef *يلكايك* geschrieben steht, darf nicht befremden; Handschriften und Münzen des VI. Jhdts. d. H. bieten nicht selten in ähnlichen Fällen derlei Versehen, wie z. B. in dem bekannten Titel *ايل غازي*, der zuweilen *يلغازي* geschrieben wird, was freilich auch keinen veränderten Sinn giebt. Wenn wir also in dem vorliegenden Worte den Titel *ايلكايك* *Ilkai-k* für Anar anerkennen, so entspricht derselbe mit voller Uebereinstimmung eben jener Würde, welche Wilhelm von Tyrus diesem Emir mit den Worten: „... *Damascenorum princeps militiae et regis procurator negotiorum* ...“ beilegt²⁾.

1) Lib. XV, Cap. 7. — Lib. XVI, Cap. 26. Im französischen Text: „*consul et garde du trousseau*“. Also ganz dasselbe wie das *صاحب* *الدولة* und *جيش دمشق* der arabischen Quellen.

Die ganze nächstfolgende Gruppe hat Reinaud verlesen. Er giebt sie nämlich durch *اتابك ابى منصور ابن عمدة امير المؤمنين* und übersetzt: „Atabek (Gouverneur), Abou-Mansour, fils de la colonne (!) de l'émir des croyants“, wodurch die Inschrift einem Atabek Abū Mansūr zugewiesen erscheint. Aus meiner Entzifferung ist dagegen ersichtlich, dass Anar der Atabek, d. h. Majordomus, des Fürsten von Damascus war, dessen Kunja in „Abū Mansūr“ aus vorliegt, die aber, so weit mir die Quellen zugänglich sind, nirgends erwähnt wird. Der Umstand also, dass Reinaud das *ابن* aus *ان* Anar verlesen, hat die richtige Zuthellung der Inschrift seinerseits vereitelt. Was nun der Namen *ان* anlangt, so habe ich ihn *ان* Anar gelesen. Die Quellen weichen jedoch in seiner Orthographie und Aussprache erheblich von einander ab. Ibn Challikān, ed. Wüstenfeld No. 121, schreibt *ان* Unar; Ibn el-Furāt I, II. Band, Bl. 39 rev. *ان*, Bl. 191 rev. und III. Bl. 18 av. *ان*, und in dem Recueil des Historiens des Croisades, Hist. orientaux L. B. p. 467 *ان* Onar. Wilken und Weil haben sich für die Lesart *ان* Anar entschieden; was mich betrifft, so halte ich dieselbe schon deshalb für die allein richtige, weil Wilhelm von Tyrus a. a. O. den Namen durch Ainarus (franz. Aynart) wiedergiebt. Uebrigens, glaube ich, ist es aus den Handschriften leicht zu erklären, wie *ان* in *ان* sich verwandeln konnte. Die besseren Manuscripte der älteren Zeit pflegen bekanntlich in der Regel den Buchstaben *ر* zum Unterschiefe von *ز* mit einem Unterscheidungszeichen, dem sogenannten *ز* zu versehen. Dasselbe besteht in dem über den Buchstaben gesetzten Zeichen *ز*, *ز* oder *ز*. Die beiden letzteren werden nur nach einem gewissen Gesetze angewandt: nämlich das erstere *ز* nur dann, wenn das Zeichen für das Geom *ز* ein geschlossenes Kugelförmiges ist; das letztere *ز* aber, wenn umgekehrt das Geom mit offener Form *ز* geschrieben wird. Da diese also auch zur Unterscheidung bestimmten Zeichen aus der ursprünglichen Geom-Abreviatur *ز* = *ز* in rein conventioneller Weise sich herausgebildet haben — wie solches aus den alten Handschriften nachgewiesen werden kann — so wird es begreiflich, wie die beiden Werthe dieser Zeichen von den Buchstabschreibern oftmals verkannt werden konnten und dadurch zu Verderbnissen in den Lesarten Veranlassung gegeben haben. Ja, der oft winzige Schriftkörper der genannten Zeichen hat in Folge des Zusammenfließens der Tinte

selbst zur Verwechslung mit diacritischen Punkten geführt, wie ich dies mit vielen handschriftlichen Beispielen an belegen vermöchte. So dürfte denn auch unser *ان* oder *ان* auf gleichem Wege zu *ان* geworden sein. — Am Schlusse der Zeile begegnet uns ein Fehler der Inschrift: es steht dort *اوْتَقِيْمَا* statt *اوْتَقِيْمَا*, wohl ein Versehen des Steinmetzen.

In Beziehung auf die fünfte Zeile ist wieder ein Versehen Reinand's an verzeichnen. Er las nämlich das nach *وجعل* folgende Wort

مسعيا, indem er *سعى* les revens übersetzt, was jedoch mit der etymologischen Bedeutung desselben unvereinbar ist. Die Lösung giebt sich einfach. Die Buchstabenelemente stellen sich nämlich bei genauerer Betrachtung als *مسعيا* dar, wobei offenbar an der Basis die Verbindungslinie unterbrochen ist: also *مِسْعِيَا*. Dies bekannte Wort, dessen Bedeutung auf die aus einem vermietheten Hause, Felde u. s. w. bezogenen Einkünfte geht, wird nicht nur durch den Sinn gefordert, sondern es findet auch durch das *الْعَقْل* der siebenten Zeile seinen unabweislichen Beleg.

In der sechsten Zeile findet sich in Reinand's Lesung *وَجَعَلَ* für das, was ich durch *وَيُخَصَّص* gebe. Ueber die Richtigkeit des letzteren kann kein Zweifel obwalten, wie überhaupt ein *ح* mit *م* in dieser Inschrift gar nicht zu verwechseln ist. — Die achte Zeile zeigt bei Reinand wieder eine Lucke, die aber durch Herrn Geh. Hofr. Fleischer in einem Schreiben an mich glücklich ausgefüllt worden ist: sie betrifft das Wort *الحق بها*, — eine stehende Redensart, wenn es sich in Beziehung auf Stiftungen darum handelt, dass dieselben von irgend woher einen Zuwachs erhalten haben. Ich verweise z. B. nur auf Kojb-ed-din's Chronik der Stadt Mekka ed. Wüstenfeld, III, p. 114, wo es heisst: *وَأَوْقَفَهَا وَأَلْحَقَهَا بِوَقْفِ* u. s. w. —

Dieselbe Zeile bringt uns nun den Namen des Werkleiters bei dem Bau und Vermehrers der Stiftung. Reinand giebt ihn durch *سارحد* Sarhad; ich habe ihn aber schon in der Erklärung der Inschrift *سارحك* Sarchak gelesen und S. 71 als persisches Diminutiv mit „der kleine Rothe“ übersetzt. Dabei kann es auch jetzt noch verbleiben, wie Rey's Copie erweist. Vielleicht hat es Interesse bei dieser Gelegenheit zu erwähnen, dass gerade zur Zeit unserer Inschrift neben dem Gebrauche persische Nomina propria

durch Anhängung des Deminutiv-Suffixes *عن* zu bilden, auch arabische Eigennamen mittelst desselben Suffixes in persische Deminutiva häufig verwandelt wurden, z. B. Abū Gāfar in Bā Gāfarak (der kleine Abū Gāfar), 'Alī in 'Alīak (der kleine 'Alī), Hasan in Hasanak (der kleine Hasan) u. s. w.³⁾

Die neunte Zeile enthält die Stiftung Surchak's: das Sechstel der Erträge eines Ortes *السد* bekannt unter dem Namen

مرج. Den ersten Namen *السد* hat Reinaud gar nicht entziffert, den zweiten aber *مرجى* gelesen. In meiner Publication der Inschrift (S. 108 f.) habe ich auf die bekannte quellenmässig von mir belegte Thatsache hin, dass die Stiftung der Erträge von Dörfern üblich war, sogleich an ein solches gedacht und in dem ersten Worte den Namen *السد* el-Gudaida d. i. Nendörfchen gefunden. Dabei durfte es nun auch jetzt noch zu verbleiben haben, wiewohl man unter dieser Localität nur einen kleinern, mit Aeckern und Wiesengründen ausgestatteten Häusercomplex wird verstehen können. Aber meine frühere Vermuthung, durch welche die bezeichnete Oertlichkeit mit dem am Tigris oberhalb en-Nô mā-nijé gelegenen Dorfe el-Gudaida (Merâsîd, I, 244) in Verbindung gebracht wurde, fällt hinweg; ich bin vielmehr nach der jetzigen Voriage gezwungen auf die von mir a. a. O. gleichfalls ausgesprochene Möglichkeit einer Lage des Ortes in Mittelsyrien zurückzukommen.

Der Schlüssel zur richtigen Bestimmung scheint mir nun eben in dem zweiten, von Reinaud *مرجى* gelesenen Namen zu liegen, der in meiner ersten „Copie“ leider ganz und gar unleserlich war. Ich nehme denselben für *مرج*, unter Zugrundelegung eines für den vorliegenden Doctus regelrechten Analäufers des Final-Hā. Die Theilung dieses Buchstabens in zwei Elemente, *حى*, nach dem Vorgange Reinaud's scheint nämlich um so weniger statt-
haft, als das Final-Jā im rückläufigen Zuge nach mehrfachen Analogien der Inschrift nicht abwärts, sondern parallel mit der Grundlinie zu gehen hätte. Somit lese ich die ganze Stelle *السد*
المرجى. Hieraus ergibt sich nun, dass *مرج*, welches nach dem Maßgen *el-buldān* IV B. u. d. W. *فيها ثبت كثير*
الارض الواسعة ist, als ein Regens zu fassen ist, als ein Regen zu fassen ist, dem das Rectum zu folgen hat; denn sonst müsste *مرج* als *مرجى* durch den Artikel determinirt sein, was aber deutlich

3) Ibn el-Farāhī, a. a. O. III Bl. 27a zum Jahre 544 d. H.

nicht der Fall ist. Die folgende Wortgruppe stellt sich nun als حرامه dar, an deren Deutung als حرامه nicht gerüttelt werden kann, ohne dass jedoch dieses Wort in Genitivverbindung mit مرج eine nachweisbare Oertlichkeit darstellte. Trotzdem finde ich darin die Lösung des Räthfels. Wir haben es hier nämlich höchst wahrscheinlich mit einem ungeschwer zu erklärenden Schreibfehler des Steinsetzers zu thun. Wer eine grössere Menge von Inschriften und Handschriften aufmerksam durchgelesen hat, wird die Thatsache zu constatiren vermögen, dass die Schreiber sich nicht selten vom Schlusse eines Wortes zum Anfange des folgenden verirren; und zwar geschieht dies am häufigsten dann, wenn entweder die Finalzüge des vorangehenden mit den Initialen des nachkommenden Wortes identisch sind, oder wenn zwei aufeinander folgende Worte in den Anfangszügen sich gleichen¹⁾.

Unsre Wortgruppe مرج حرامه bietet nun solch einen Fall. Hält man dies fest und sieht man sich dabei in der Topographie des damascenischen Reichs um, so ist auch schon die Lösung gefunden. Von den vierzehn mit مرج zusammengesetzten Oertlichkeiten in Jakot's Mustarik, od. Wustenfied, p. 171 gehören drei zum Gebiete von Damascus: Merg es-Suffar, Merg Rahit und Merg 'Agrā. Die beiden letzteren liegen in dem lieblichen Thale Gûza. Auch unser „Merg . . .“ werden wir dort zu suchen haben, und dazu passt nichts besser, als wenn wir es mit „Harrān (حران), einem Dorfe in der Gûza von Damascus“ (Mu'gem a. a. O. II, p. 177), in Zusammenhang bringen.

Ich denke also, dass man, gleichwie von 'Agrā, einem Dorfe in der Gûza von Damascus, gesagt wird: واليه ينسب مرج حرامه „davon ist auch das dazu gehörige Merg 'Agrā bekannt“ (Mu'gem a. a. O. III, p. 170), ein Gleiches von حران mit Beziehung auf unser مرج annehmen kann. Der Schreiber oder Steinsetz war nach seiner Vorlage in der Arbeit bis مرج حرام gekommen, als er für den Irrthum verfiel, er stehe mit حرام schon in der zweiten Silbe des folgenden حرامه, weshalb er ohne weiteres ه ansetzte. Ich glaube zur Unterstützung meiner Erklärung der sonst rathselhaft bleibenden Wortgruppe noch beifügen zu müssen, dass, wenn man

1) Am häufigsten ist der durch Uberspringen herbeigeführte Wegfall einer Final- vor ihrem Initial-Alaf, z. B. قنارسلان statt قنارسلان امر المتبرين, n. d. w.

al-Gudaida mit einem Marg Harrän identificirt, dies um so glaubwürdiger erscheint, als auch الجديدة ein im Bezirke von Damascus, ja selbst in unmittelbarer Nähe der Götze, wohl bekannter Name war und noch heutzutage ist. Nach dem Gesagten wäre also die fragliche Stelle der Inschrift so wiederherzustellen: السنين من

الجديدة المعروفة بمرج حران حراسه على من الخ

Die letzten drei Zeilen der Inschrift sind klar. Nur zu der Schlussformel على يد sei eine Bemerkung gestattet. Nach meiner ersten Lesung schien dieselbe durch زيارة (statt عمارا) eingeleitet. Ich denke, Niemand hätte nach der mir vorliegenden „Copie“ dieses Wort anders zu lesen vermocht. Doch schien, wie mir von hochachtbarer Seite bemerkt wurde, oben die Formel على يد einer solchen Deutung zu widersprechen, indem sie nur eine, so zu sagen, handgreifliche Handlung auszudrücken bestimmt sei. Dem ist aber nicht so. Schon von den Münzkensulern her wissen wir, dass على يد auch eine weitere Fassung zulässt und ganz richtig im Allgemeinen mit „unter der Leitung“ übersetzt werden kann. So liest man in Ibn el-Ward's Chronik, Buläker Ausg., I, p. 171 فتح مدينته ليلة على; Sojât, Ta'rich el-Chulafâ, ed. Leoz, Calcutta 1857 p. 110: فتح مدينته ليلة على وفيه أسلم الديلم على يد: p. 171: فتح الأمير عبد الرحمن الخ والحسن بن علي العلوي; Ibn Chaldûn; Allgem. Gesch. Buläker Ausg. III, p. 120: وكان الديلم لما تقدم لنا شيعة لاسلامهم على يد: الأتروش — نعيد بختيلر على يد عصم الدولة الخ: p. 171: الأتروش

Durch die vorstehende Lesung und Erklärung ist also hinlänglich festgestellt, dass die Inschrift von Bosra, wie schon kurz bemerkt wurde, auf Veranlassung des damascenischen Reichsverwesers Mu'in ed-din Anar aufgestellt worden ist. Die Bedeutung dieses Mannes, sein thatkräftiges und erfolgreiches Eingreifen in die Kämpfe der Kreuzfahrer mit den Sarazenen, namentlich während des zweiten Kreuzzuges, sind durch Wilken's und Weil's Geschichtswerke bekannt. Hier aber gilt es noch besonders den Versuch einer genaueren Datirung der Inschrift auf Grund geschichtlicher Zeugnisse.

Anar hieß mit seinem vollen Namen Mu'in ed-din Abul-Hasan Jûsuf Anar, Sohn des 'Abdullâh Flûs. Er war ein Freigelassener des Fürsten Zahir ed-din Togtegin, des Gründers der Dynastie der

Beal Togtegiu in Damascus; wo er bald zu den hervorragendsten Emiren gezählt wurde. Als Täg-el-Muläk Bärī (Togtegiu's Sohn) im J. 526 starb, ernannte dessen Sohn und Nachfolger Sama el-Muläk Ismā'il den Emir Anar zu seinem Atābek¹⁾. Im Jahre 590 d. H. erhielt der Letztere von Šihāb ed-dīn Mahmūd, dem Bruder und Nachfolger Ismā'il's, das neuerworbene Hims (Emessa), welches aber schon 532 an Zeugl verloren ging. Nach der kurzen Regierung des dritten Sohnes des Bärī, Sama ed-dīn (nach Ibn el-Furāt, a. a. O. III. Bl. 76a: Ismā'il ed-dīn) Muḥammed 533—534, ward Anar wieder Atābek des Nachfolgers und Sohnes Maḡīr ed-dīn Abak²⁾, des letzten Fürsten von Damascus aus dem Hause Togtegiu's. In dieser Stellung blieb er bis zu seinem, Montag den 23. Rebī' II. 544 d. H. durch Dysenterie (دوسنتريا = dysenteria) erfolgten Tode³⁾.

Die wichtigste Begebenheit, welche sich während der Atābekschaft Anar's im Gebiete von Damascus zugegetragen hat, war die vergebliche Belagerung der reichen und schönen Stadt durch die vereinigten Heere des deutschen Königs Konrad III. und des Königs von Frankreich Ludwig VII. 543 d. H. (= 1148 n. Chr.) An der Vereitelung dieses Unternehmens und der Rettung von Damascus hatte Anar keinen geringen Antheil. Besonders aber ist hier zu bemerken, dass jenes Ereigniss sofort ein anderes herbeiführte, welches mir für die Zeitbestimmung unserer Inschrift von entscheidender Wichtigkeit zu sein scheint. Als bald nach dem Abzuge der beiden christlichen Fürsten aus dem heiligen Lande nämlich rückte Anar von Damascus aus in Haurān ein und unternahm mit Unterstützung turkomanischer Hilfstruppen von hier aus zahlreiche Einfälle in das Gebiet des Königreichs Jerusalem, so lange, bis die Christen um Frieden zu bitten gezwungen waren⁴⁾. Dies geschah im Jahre 544 d. H., nicht lange vor dem Ableben des Atābek⁵⁾.

1) Ibn el-Furāt, Cod. 314 der Wien. Hofbibl. II. Bl. 40a.

2) Willh. v. Tyrus, Lib. XVI, Cap. VIII. erwähnt dies mit den Worten: „... Mehereddin (معير الدين), regis Damascenorum et procuratoris ejus Mahmeddin (معين الدين), qui illo nomine Almarides (المرى) dicebatur ...“ Auf diesen Fürsten bezieht sich also die in der Inschrift genannte Kunja Abū Maḡīr, wie aus dem Nachfolgenden ersichtlich sein wird.

3) Ibn el-Furāt, a. a. O. III. Bl. 18 rev.

4) Er wurde auf zwei Jahre bewilligt.

5) Ibn el-Furāt, a. a. O. III. Bl. 17 rev. II. J. 544: لما نثر عيث الاعمال الدمشقية ونقصوا بذلك اليدقة التي كانت بينهم خرج الامير معين الدين صاحب جيش دمشق من دمشق ونزل بحوران وجعل يواصل الغارات الى بلادهم في كل يوم

Es scheint mir zweifellos, dass diese Begebenheit, d. h. der Aufenthalt Mu'in ed-din Anar's in Haurân, mit der in unserer Inschrift erwähnten frommen Stiftung in engstem Zusammenhange steht; und so glaube ich nicht fehl zu gehen, wenn ich das Schrift-
denkmal von dem obengenannten J. 544 d. H. datire.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Folgerungen, welche ich nach der ersten Lesung der Inschrift a. a. O. S. 97f. aus derselben für Geschichte des Majjaditen Dohais zog, hinfällig geworden sind, wogegen die übrigen historischen Darlegungen davon unberührt bleiben. Auch der epigraphische Theil, insoweit er nicht durch die hier gegebenen Berichtigungen in Wegfall kommt, kann, so glaube ich, bestehen: umsomehr, als die darin ausgesprochenen allgemeinen Regeln und palaeographischen Grundsätze nach richtiger Schätzung des Alters der Inschrift aufgestellt worden sind.

Nachschrift

von

Prof. Fleischer.

Das beigegebene Facsimile der Inschrift ist die getreue Wiedergabe einer von Herrn Dr. Merrill, einem Mitgliede der American Palestine Exploration Society, während seiner Bereisung des Ostjordanlandes im J. 1876 abgenommenen Photographie, welche ich durch die Güte des Herrn Dr. med. John Wartabet in Beirut nebst einer Umschreibung des Textes der Inschrift in gewöhnliches Neschi und einer Notiz über Inhalt und Zeitalter derselben Ende October 1876 zugeschickt erhielt. Herrn Dr. Wartabet war die Veröffentlichung der Inschrift durch Rey und Reinand in des Ersten Voyage dans le Haouran, Paris 1860, unbekannt geblieben, und selbstverständlich auch der uns schon längst privatim kundgegebene Entschluss des Herrn Professor Karabacek, den auf sehr unsicherer Grundlage von ihm früher gemachten Entzifferungs- und Erklärungsversuch durch eine neue Bearbeitung der Inschrift in unserer Zeitschrift mit Benutzung der später hinzugekommenen Ma-

ولاية واستدعى جماعة من التركمان اطلق ايديهم في بلاد الفرنج
وامتدحهم بالاموال فدخلوا بلادهم الى ان الجأؤهم الى طلب الصلح
فصلحهم مدة سنتين رجع الأمير معين الدين انوارالدين
بتدبير دولة الملك مجير الدين ايف بن محمد صاحب دمشق
من غزاة الى دمشق اصحابه ذؤنقاريا فتوفي يوم الاثنين ثالث وعشرين
شهر ربيع الآخر من شهر عذ السنة الح .

terialien und Hilfsmittel zu erectzen. Bei dieser Sachlage konnte die Redaction von der ihr ertheilten Erlaubniß des Herrn Dr. Wartabet, seine Zensendung zu veröffentlichen, nicht foglich Gebrauch machen, da sie hierdurch der von ihr bereits angenommenen Arbeit des Herrn Prof. Karabacek vorgegriffen haben würde. Durch unsere Umstände verzögerte sich die Vollendung der letztern etwas länger, als wir erwartet hatten; wir sind aber dafür reichlich entschädigt worden durch die von Herrn Prof. Karabacek bei längerer Beschäftigung mit der Inschrift entdeckte richtige Lesung des Eigennamens *آمر* — bis dahin für *إبر* gehalten —, und die hauptsächlich hierdurch gewonnene Sicherung der geschichtlichen und chronologischen Stellung der ganzen Inschrift. Ich glaube noch ausdrücklich bemerken zu sollen, dass Prof. Karabacek's Lesung und Erklärung durchaus unabhängig von Dr. Wartabet's Transcription ist. Zum weitaus grössten Theile stimmen beide Lesungen mit einander überein; bei den wenigen Abweichungen scheint das Recht meistens auf Seiten des Wiener Gelehrten zu sein. Zu weiterer Erwägung empfehlen wir jedoch das von Dr. Wartabet in der fünften Zeile dem *حيوس* vorgezogene *حيوس*, das von ihm statt *حراسه* vermuthete *جراشه* (Gorasa) und das *نم* seiner Transcription statt *نم* vor *الحسن والحسين*: „der macht sich zum Mitschuldigen am Blute (Tode) Hasan's und Hussein's“.

Zur Erklärung der Sāsānidenmünzen.

Von

Th. Nöldeke.

Wenn ich im Folgenden ein paar neue Deutungen schwieriger Wörter auf Sāsānidenmünzen verlege, so erkläre ich von vorn herein, dass ich mich nur gelegentlich, durch historische und sprachliche Studien veranlasst, ein wenig mit diesen Münzen beschäftigt habe und mich in keiner Weise als Kenner ausbebe. Mein Material beschränkt sich fast ganz auf die Abbildungen aus der Bartholomäus'schen Sammlung¹⁾, und ich kenne nur einen kleinen Theil der neueren Literatur über dies wissenschaftliche Gebiet.

Auf der Rückseite der älteren Sāsānidenmünzen steht durchweg ausser dem Namen des Königs eine Buchstaben-Gruppe, welche man 𐭠𐭣𐭥𐭥 zu lesen pflegt, ohne dass für ein solches Wort ein genügender Sinn nachweisbar wäre. Ich glaube auf allgemeine Zustimmung rechnen zu können, wenn ich 𐭠𐭣𐭥𐭥 lese. Auf den Münzen Ardesīr's steht also 𐭠𐭣𐭥𐭥 (2) 𐭠𐭣𐭥𐭥 „das Feuer des Artachšāth“; die Inschrift giebt einfach die Erklärung zu dem abgebildeten Feueraltar, in welchem wir wohl ein ganz bestimmtes Heiligthum zu erkennen haben, nämlich das 𐭠𐭣𐭥𐭥 (in Ardesīr Churre?), bei welchem noch der letzte Jezdegird durch die Bewohner von Istachr gekrönt ward (Tabart). Die Nachfolger ahmten dann diese Bezeichnung nach.

Ich war auf diese Deutung gekommen, noch ehe ich wusste,

1) Collection de monnaies Sassanides de feu le lieutenant-général J. de Bartholomaei, publiée par H. Dorn. II 64. St. Pétersb. 1876.

2) Sämmtliche Pehlevischriften bezeichnen 𐭠 und 𐭣 durch denselben Buchstaben. Graphisch ist derselbe eigentlich ein 𐭠 ; doch empfiehlt es sich aus bestimmten Gründen, ihn durch 𐭣 zu schreiben. Etwas ganz Anderes ist es, wenn im Pehlevi der Buchst. wie schon mehrmals auf den späteren Münzen, die Zeichen für 𐭠 und 𐭣 rein äusserlich ihre Klugen nach zusammenfallen.

dass später statt 𐭠𐭣𐭥 auch dessen iranisches Äquivalent 𐭠𐭣𐭥 erscheint ¹⁾.

Man könnte meinen, zu Ardesir's Zeit sei wirklich jene Inschrift noch ihrem semitischen Laut entsprechend zu lesen. Nun finden wir aber auf der Vorderseite seiner Münzen schon rein iranische Construction und iranische Endungen: wenn wir aus zwingenden Gründen annehmen müssen, dass z. B. 𐭠𐭣𐭥 niemals *mulkān mulkā*, sondern immer 𐭠𐭣𐭥 ausgesprochen ist ²⁾, so werden wir auch in 𐭠𐭣𐭥 ein Idogramma für 𐭠𐭣𐭥 sehen. Das altaramäische (in jener Zeit nicht mehr übliche) 𐭠𐭣𐭥 entspricht hier wie auf den Inschriften genau dem pers. *ī* (wie 𐭠𐭣𐭥 auch noch in dem bekannten Glossar, das Hoshangdji und Hang herausgegeben haben, durch $\text{𐭠𐭣𐭥} = \text{ī} + \text{am}$, *jām* erklärt wird) ³⁾. Für 𐭠𐭣𐭥 (oder vielmehr da 𐭠𐭣𐭥 ⁴⁾ geschrieben) giebt das Glossar 1, oft die Aussprache *ātas* ⁵⁾, was dasselbe bedeutet wie 𐭠𐭣𐭥 (auch im Pehlvi der Bücher 𐭠𐭣𐭥 , das oft falsch *ātan* gesprochen wird; sp. *ādhar*).

Darin, dass die einzelnen Buchstaben auf der Rückseite der späteren Sāsānidenmünzen die Prägstätten bezeichnen, scheint mir Mordtmann entschieden Recht zu haben. Auch im Einzelnen hat er m. E. manche dieser Orte endgültig festgestellt, so 𐭠𐭣𐭥 *Āmātān* (Pesh 𐭠𐭣𐭥), *Hamadhān*; 𐭠𐭣𐭥 *Stachr*, arab. *اصطخر*; 𐭠𐭣𐭥 *Ispāhān* (*Aspadana*) u. s. w., und als eine sehr verdienstliche Entdeckung betrachte ich seine Deutung von 𐭠𐭣𐭥 „Forte“ d. i. Residenzstadt. Als Aussprache dieses Wortes wäre selbst dann *dar* wahrscheinlich, wenn dieses nicht ausdrücklich durch das Glossar 2, 7 bezeugt wäre ⁶⁾. Natürlich lässt uns aber die Möglichkeit,

1) Ob das Fehlen des 𐭠𐭣𐭥 und 𐭠𐭣𐭥 auf manchen Exemplaren ursprünglich oder nur eine Folge der Abnutzung ist, kann ich nicht entscheiden. Die Aussprache konnte das *ī* allerdings auch ohne schriftliche Darstellung leicht ergäuzen, wie das ja auch im Pehlvi der Bücher oft nöthig ist.

2) Semitisch heisst der Perserkönig 𐭠𐭣𐭥 , wie auch Odsanath auf der Inschrift (de Vogüé nr. 28) 𐭠𐭣𐭥 genannt wird.

3) S. 18, 3. In der folgenden Zeile ist als Erklärung von 𐭠𐭣𐭥 natürlich 𐭠𐭣𐭥 zu lesen. Das einfache 𐭠𐭣𐭥 ohne Pronominalsuffix scheint in den Büchern nicht mehr vorzukommen. A. West's Glossar zum Mischirōi s. v. i.

4) Da das Pehlvi die Zeichen, welche ursprünglich 𐭠𐭣𐭥 und 𐭠𐭣𐭥 bedeuten, ganz durch einander gebraucht, so lohnt es sich kaum, bei der Umschrift darauf Rücksicht zu nehmen, ob 𐭠𐭣𐭥 oder 𐭠𐭣𐭥 geschrieben ist.

5) Wie erklärt sich 𐭠𐭣𐭥 durch die Bücher, woraus *ātas* erst entstanden sein kann?

6) Das *ātas* d. i. in *ādas* (wie in *ādas* 𐭠𐭣𐭥 u. A. m.) nicht ausgedrückt, da die semit. Wörter bei ihrer Reception eben in semitischer Orthographie beibehalten wurden; bei iranischen Wörtern wird dagegen auch im *ātas* 𐭠𐭣𐭥 stets durch 𐭠𐭣𐭥 bezeichnet.

solche Monogramme auf verschiedene Namen zu beziehen — zumal bei der Mehrdeutigkeit mancher Schriftzeichen, der Liederlichkeit der Ausführung und der starken Abnutzung — durchaus nicht immer zu voller Gewissheit kommen. Gegen einige von Mordtmann's Erklärungen habe ich positive Bedenken. Ich will von diesen nur die besprechen, für welche ich wahrscheinlichere glaube bieten zu können. Ich bezeichne die Monogramme mit den Zahlen, die sie bei Mordtmann Z. D. M. G. XIX S. 398 ff. führen.

Nr. 15 von Mordtmann sieht hierin „Otene“, „Jutia der Keilschriften“. Ich weiss nicht, ob in irgend welchen Keilschriften noch ein anderes Jutia vorkommt als das in der Darinusinschrift von Behistün genannte in Ostpersien oder Kermân, womit man längst die *Oitior* Herodot's zusammengebracht hat; jedenfalls hat dies Land mit *Ortys* am Araxes (Steph. Byz.) nichts zu thun. Der Name scheint früh verschollen zu sein; er würde übrigens auch wohl noch im Pehlevi mit einem *o* anlauten. Und statt des armenischen Otene, dessen orientalische Namensform kaum bekannt sein dürfte, ist es doch gerathener einen Ort im eigentlichen Irân zu suchen, zumal die betreffende Münzstätte noch bei Artaxerxes III., der jene entfernten Lande nie beherrscht hat, und selbst noch im 12. Jahr des Jazdegird III vorkommt (Barthol. XXXI, 12). Viel näher liegt es, *ارتاشیر* zu lesen und dies zu einem der mit *ارتاشیر* gebildeten Ortsnamen zu ergänzen; zunächst denkt man dabei an *Ardašîr churre*, das im Pehlevi wohl *ارتاشیر خوره* zu schreiben wäre. Dass im Jahre 64 $\frac{3}{4}$ n. Ch. in diesem Bezirke noch für den Perserkönig gemünzt wäre, vertrüge sich wohl mit den Angaben Belâdhorî's 386 ff.

In *رت* (nr. 10) möchte ich eine der Zusammensetzungen mit *rt* (np. *رت*) sehn. Zunächst denkt man an *به اردشیر* (arab. *بهرشیر*)

= Seleucia, (über welchen Namen ich ein reiches Material beibringen könnte, das ich jedoch für eine ausführlichere Behandlung aufspare); doch weiss ich nicht, ob man so unmittelbar gegenüber Ctesiphon (*כבش*) schon wieder eine Münzstätte annehmen darf. Der gleichnamige Ort in Kermân (arab. *بهرشیر*) ist wohl zu unbedeutend,

um in Frage zu kommen. Dagegen kann man auch an die Bezirke *بغداد* oder *بهمین اردشیر* denken. Zu unterscheiden ist hiervon allem Anschein nach das Zeichen *رت*. In *رت* (nr. 25) hat Mordtmann wohl mit Recht *Nihâwand* erkannt, dessen *i* schon durch die älteste Form *Niganiárda* (Ptol.) bezeugt ist.

Dass *رت* (nr. 21) *Rai* wäre, ist mir sehr unwahrscheinlich, denn keine bekannte Form des Namens dieser Stadt hat ein *rt*. Dagegen passt *ری* ganz auf *Râz Ardašîr* *ریاردشیر*, syr. *ܪܝܐܪܬܝܫܝܪ*

Assam III, 1, 127; 136 (7. Jahrh.) oder **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** eb. III, 1, 15; 176¹⁾, arab. **ريشهر**, oder **ريشهر**, (Bellādhori 387, vgl. Bekri I, 391). Für *Rai* bin ich dagegen sehr geneigt, die Buchstaben in Anspruch zu nehmen, welche Mordmann **𐭠𐭣** liest (nr. 9) und nicht recht zu erklären weiss. Der zweite Buchstabe hat nämlich dieselbe Form wie der mehrfach im Namen *Chosrau* vorkommende, welcher sich von einem nicht nach rechts annectierten **𐭠** durch den langen unteren Strich unterscheidet²⁾ und in dem etymologisch durchsichtigen, aus verschiedenen Perioden und in verschiedenen Literaturen hervorgegangenen Namen unmöglich ein *z* vorstellen kann³⁾. Ich möchte eben in dem seltsamen Buchstaben eine eigenthümliche Form des finalen *z* sehen und in Uebereinstimmung mit einer im Buch-Pehlavi (neben **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**) vorkommenden Schreibweise (Hang, Essay on Pahlavi 145) **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** lesen; das *z* ist hier in derselben räthselhaften Weise angehängt wie in manchen andern Namen. Wesentlich dasselbe ist **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**, wie der mythische König im Bundhihi geschrieben wird,

denn **𐭠𐭣** steht hier wie in **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** = **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** u. s. w.⁴⁾. Vielleicht ist es erlaubt, in jenem Buchstaben ein doppeltes Jod zu sehen, welches etwa eine Besonderheit des Lautes in oder nach dem Diphthong ausdrücken sollte. — Zu der Erklärung jener Gruppe durch *Rai* passte gut die damit bezeichnete Münze des **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** (*Bišām* oder *Gustām*), Z. D. M. G. XIX, 482; denn dieser Empörer, der mütterliche Oheim des Chosrau II, welchem er selbst, zum Thron verholfen, hatte oben seinen Sitz in dem Theil Mediens, der an Tabaristān grenzt und dessen Hauptstadt *Rai* war,

Gegen die Deutung von **𐭠𐭣** durch *Abšard* (auch **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**, genannt) habe ich starke Bedenken. Zunächst ein orthographisches. *ʿAnapap(x)taxē* im Auszug des Isidor von Charax, *Aparpaxene* bei Plinius⁵⁾ (wohl auch aus Isidor) deuten darauf, dass der zweite Buchstabe etymologisch ein *p* war, und bei der Zählung-

1) Verschieden **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** in dem Martyrologium, das Wright herausgegeben hat S. 11¹⁾ (4. Jahrh.). — Das Schwanken der Formen mit **𐭠𐭣** und **𐭠𐭣** im Syr. und Arab. deutet auf persisches *z*.

2) Noch stärker ist der Unterschied auf der Goldmünze Barthol. XXIV nr. 45.

3) Wirklich, wie es nach Mordmann's Worten u. s. G. S. 408, scheinen könnte, sind natürlich auch nicht die stärksten Veränderungen persischer Formen. Nur muss man sich hüten, Ueformen wie *Palasch* (mit *p* statt *h* oder eigentlich *w*), *Purnā* (mit *p* statt *h*) u. s. w. zu gebrauchen.

4) Das dies nicht bloß graphisch war, sondern eine mundartliche Aussprache darstellte, zeigt das arab. **قَبَان** für **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**, **قَبَان**, **قَبَان**, **قَبَان** (resp. **قَبَان**). — Ob die gewöhnliche Schreibung des Namens Chosrau auf den Münzen als **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** oder **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** aufzufassen, ist mir nicht klar.

5) S. Müller zu Isidor, Geogr. Min. I, 252, wo auch die Entstellungen bei Plol. besprochen werden.

keit, mit welcher das Pehlevi in der Schrift alte Formen, speciell die Tennes zwischen zwei Vocalen, festhält, unbekümmert um die Erweichungen in der Aussprache, hätten wir hier also zu erwarten. Ferner kommt 𐭠𐭠 bei Königen vor, von denen es zweifelhaft ist, ob sie das am nördlichen Abhang des Randgebirges gelegene, sehr exponierte Abward besessen haben. Das allerdings bedeutend östlichere Tālekān war schon von Pérōz als Preis für die ihm bei seiner Thronbesteigung geleistete Hilfe den Ephthaliten

(قیتل, arab. حياطة; auch Kāšlu und bei den Byzantinern „weisse Hunnen“) abgetreten (Tabari). Nach der furchtbaren Schlacht gegen dies Volk, in welcher Pérōz selbst fiel, werden die Sieger bedeutend um sich gegriffen haben¹⁾, und Balās, der nie sehr fest auf dem Throne sass, dürfte kaum in der Lage gewesen sein, in der genannten Stadt Münzen zu prägen. Aehnlich steht es mit Gānšp²⁾. Fest hergestellt ist die Autorität des Reiches im Nordosten wohl schon durch Kawād; vollständig aber, nachdem die Macht der Ephthaliten den vereinten Angriffen des Chosrau I und des Chākān der Türken erlegen war. Endlich spricht die relative Hängigkeit von 𐭠𐭠 gegen eine so entlegene Stadt. Unter den sonst möglichen Deutungen möchte sich wohl am meisten die auf *Abreshr* (ابرش) empfehlen, eine nicht seltne Benennung von *Nisāpūr*. Da als Bedeutung ausdrücklich „Wolkenstadt“ angegeben wird (Jaq. s. v.), so ist hier š als zweiter Laut ursprünglich. Für 𐭠, das Mordtmann auf Nisāpūr zu beziehen geneigt ist (nr. 20), wäre dann eine andre Deutung zu suchen.

Auf einer Münze des Kawād (Barthol. XXI nr. 58) steht 𐭠𐭠𐭠, was wohl *Host* am Hindmünd ist. Bistām in Comisene wäre im Pehlevi mit anlautendem 𐭠 zu schreiben.

1) Die Herstellung des status quo ante bellum durch سوخرا (Sofra) sieht wie eine zur Befriedigung der Nationalitätlichkeit gemachte Erfindung aus; man wird an die Verhinderung des schlußlichen Vertrages mit den Galliern durch Caelius bei Livius erinnern. Jedenfalls ist der Erfolg jenes persischen Grossen sehr übertrieben.

2) Balāšpax bemerke ich, dass der Name dieses Königs auf den Münzen 𐭠𐭠 resp. 𐭠𐭠𐭠𐭠 zu lesen ist, ganz wie im Pehlevi der Bücher (Ardavir. II, 2) geschrieben wird. Das *Jed* wurde hier aber wie ج gesprochen, s. Z. D. M. G. XXX, 765.

Notizen und Correspondenzen.

Die Dynastie der Danischmende.

Von

Prof. Karabacek.

In dem soeben vollendeten XXX. Bande unserer Zeitschrift S. 467 ff. veröffentlicht Hr. Dr. A. D. Mordtmann sen. ein bilingues Kupferstück der obengenannten Dynastie. Ich erlaube mir zu bemerken, dass diese merkwürdige Münze schon im J. 1792 von Adler in seiner *Collectio nova numorum caucorum* veröffentlicht und Tab. VII n. CXVI abgebildet, allerdings aber von ihm nicht richtig bestimmt worden ist. Ich freue mich indess, dass Herr Dr. Mordtmann der Ausführung meiner längst gehegten Absicht, das Stück nach Adler's Abbildung der Dynastie der Danischmende zuzutheilen, durch seinen gediegenen Aufsatz zugekommen ist. Der dasselbst befindlichen Mittheilung des Hrn. Geh. Hofr. Dr. Stickel, dass das Jenner Kabinet noch eine zweite Münze der genannten Dynastie besitzt (die Hr. Dr. Mordtmann a. a. O. S. 486 auch wirklich beschreibt), füge ich mit Vergnügen hinzu, dass ich auch noch ein drittes, wiederum schon längst publicirtes Stück kenne. Es findet sich in Frähn's *Novae Symbolae etc.* (1819), Tab. II. n. 9, welcher mit dem schlecht erhaltenen Exemplar nichts anzufangen wusste. Wer eine harte Nuss knacken will, sehe sich die Abbildung Frähn's an, bevor er sie mit der Entzifferung vergleicht, die ich hier gebe:

Av. الملك العدل

نظام الدين باغي بصا(و)

بن ملك غازي

.....

Rev. Ein nach rechts gekehrtes Menschenhaupt, wie es scheint eine Imitation des bekannten mit der Löwenhaut bedeckten Kopfes der Münzen Alexander's d. Gr.

Umschrift: (بن) الهدانشمند التليو . . . المومنين (?)

Die Münze gehört also dem Nizām ed-din Jāgi Baṣān (587—562 d. H.) an. — Die Münzorthographie des باصان kommt dem باصاق der Chroniken gleich, da das türk. Verb. sowohl باصاق als باصاق geschrieben wird. Aber auch die Schreibart باسان von باغی für dasselbe Zeitwort ist zulässig, wie باغی, باسان, der Name des nach der Eroberung Antiochiens durch die Kreuzfahrer im J. 1098 umgekommenen Herrn dieser Stadt, bezeugt. Die Handschriften geben ihn oft falsch باغی سیان oder باغی سیان, woraus sich bei Wilken Gesch. d. Kreuzzüge I, 173 ff. ein Bajī Sejan, und bei Well, Gesch. d. Chal. III, 149 ff. ein Baghi Sijān erklärt.

Ueber einige neugriechische Ausdrücke.

Von

K. Hudy.

In dem im Jahrgange XXVIII der Zeitschrift S. 583 (in den Bemerkungen „über die griechisch-türkische Mischbevölkerung um Mariupol“ von Herrn Generalconsul Dr. O. Blau) und im Jahrgange XXIX S. 166 von Herrn Director G. Stier erwähnten *agriku* sieht man ein Beispiel, wie die neuere übereinstimmende Aussprache der Laute *α*, *υ* (und *η*, wie ich gerade in Bezug auf diesen Fall hinzusetzen möchte) die Griechen selber in der Ableitung mancher Wörter unsicher machen konnte. Die an der letzteren erwähnten Stelle angeführte Bedeutung *ἀγραικόν* = „die Sprache des Landmannes sprechen“¹⁾ leuchtet sofort ein, obgleich die Endung *-ικόν* klassischer zu sein scheint. Anders möchte es sich mit der übertragenen Bedeutung „die Sprache des Landmannes verstehen“ und dann sogar „verstehen“ überhaupt verhalten. Dazu kommt der Umstand, dass *ἀγραικός* „unerhört“ bedeutet, während es doch *ἀνᾱγραικός* (wie *ἀνᾱκρότος*) lauten müsste, wenn das *α* in *ἀγραικόν* zum Stamme gehörte. Dass aber die Griechen überhaupt den Zusammenhang mit *ἀγραικός* nicht immer empfinden, beweist die aus Dürange entnommene Lesart *ἀγραικόν*. Nach Ablösung des *α*, welches ich vorläufig als Zusatz annehme, bleibt die Wurzel *γραικ*, *γραι*, *γραι* oder *γραι*. Dass das *γ* öfter statt *β* oder *υ* eintritt, dafür ist der Name *Εὔπειρος*, später *Εγπειρος*, wohl das

1) Bekanntlich hat das Neugriechische den Infinitiv eingehtauscht. Obige Wortbildung kommt z. B. in dem berühmten bald Rigas, bald Korais ungeschriebenen *Θαλασσινὸν ἔργον, ναυπηγικόν* . . . vor in dem Satze: *Καὶ οὕτω τοῦ ναυπηγῆ Τῆς τέχνης ἀγραικόν* . . . „Und so viele die Kunst des Krieges verstehen.“

beste Beispiel, welcher in seiner letztern Gestalt, mathematisch in der Verbindung *ας τὸν Ἑγῑνον*, zu der italienisch klingenden Neubildung Negroponte Veranlassung gegeben hat (s. Ellissen, Polyglotte der europäischen Poesie S. 279 Anm.). So kommt man auf die Vergangenheit von *αἰρίσσω*, *βρίσσω*: *εἶρηκα*, mit späterer Verschönerung des Tones *εἰρήκα* (*evrika*, *vrika*, *grika*, die ich, da mir augenblicklich thatsächliche Beispiele aus der Literatur mangeln, als Zwischenstufen annehme) und findet *γρίσω* „ich empfinde“, *γροίσσω*, *γροίσω* „ich höre, empfinde, verstehe“ in Laut und Bedeutung vollkommen zu einander passend. Wie der Deutsche aus finden mit ent-empfinden machte, so bildete der Neugriechische sein *ἔξερω*, *ἔξερω* „ich weiss“ aus *εἰρίσσω*, vielleicht im Bewusstsein, dass man wisse, was man gefunden habe, wie ja auch das *α* der Vergangenheit in der Neubildung *γρίσω*¹⁾ steckt. Das französische *entendre* mag als Beispiel der Vermittelung zwischen den Begriffen von „hören“ und „verstehen“ hier angeführt werden.

Eine ähnliche Lautverwachsung erlaube ich mir nur mit allem Vorbehalt hinsichtlich des Monatsnamens *Καρατινος* als vielleicht möglich hinzustellen, indem ich an den ähnlichen Laut und die passende Bedeutung von *παρατινος* erinnere²⁾.

Zu Bd. XXVIII S. 598 *χιλόνδια* möchte ich russisch Чена, polnisch czarno, vergleichen. Bei dieser Gelegenheit möge auch bemerkt werden, dass das gewöhnliche russische Wort für Schiff *Корабль* dem griechischen *καράβι* seinen Ursprung verdankt, welches die käferartige Gestalt der Fahrzeuge mit ausgestreckten Rudern bezeichnet zu haben scheint und auch ins Georgische und als Kravel ins Deutsche, wie in andere europäische Sprachen, übergegangen ist. Das polnische okret und das russische Анаи scheinen hingegen slawischen Ursprungs zu sein.

Wegen des Namens der Täten möchte ich erinnern:

1. an Abuska ford. Vámbéry S. 39: *تات tat*: az alattvalók egy osztálya, mely nem lakik városban; valaki mellett szolgálathoz valók; önkéntesek csapatja; also auf dem Lande wohnende Untergebene, ein Haufen Freiwilliger;

2. an das ungarische *tót*, welches jetzt die Slowaken bezeichnet, früher aber wohl Andersredende und Landbewohner überhaupt bezeichnen mochte (das ungarische *otál* „Walsche“ und *otasz* „Italiener“, „Welscher“ sind wohl beide ursprünglich deutsch, wie Wallonen, Wallis, Wales, Walsche vgl. *मेह*, polnisch *Włochy* und *Włoszy*);

1) Vergleiche: *ἀγγίζω εἰς γρίσω*, „ich fing an zu empfinden“, eine Satzverbindung, die auf den Coniunctiv *εἰργίζοι* führen könnte.

2) Die Deutung: „Kirchenstaat“ hat für mich so wenig, wie wohl für Andere, etwas Unwahrscheinliches. An *κράσι* „Wein“ zu denken, verbietet dagegen wohl die angegebene Jahreszeit.

3. an Tatar nicht ohne Vorbehalt wegen dieses vielmissbrauchten Völkernamens, der, wenn es nur gelänge, einen Zeitwortstamm *taimaq* in der Bedeutung „wälschen“ aufzufinden, einen bezeichnen könnte, der eine unverständliche, oder ländliche Mundart redete.

**Aus einem Briefe des Herrn Kais. Dolmetscher K. Himly
an den Herausgeber.**

Halberstadt, 7. Nov. 1876.

— Weitere Forschungen auf diesem anziehenden Gebiete der Alterthumskunde¹⁾ habe ich noch nicht aufgegeben; ich habe sowohl das japanische, als das chinesische Schach in China sehr häufig gespielt und besitze die Schachbretter und Steine beider Länder noch jetzt, sowie eine ziemliche Sammlung von Schachbüchern und von diesem Spiele handelnden Bemerkungen Einheimischer. Bis jetzt ist meines Dafürhaltens, bei der Mangelhaftigkeit der indischen Geschichtschreibung, dem zweifelhaften Alter des *Bhaviṣya Purāṇa* und der Unzuverlässigkeit der indischen Göttersage, China das Land, wo sich das älteste Vorhandensein des Spieles nachweisen lässt; dennoch sehe ich gespannt der Veröffentlichung der einschlagenden Stellen aus Biruni's Werk über Indien entgegen, welche Herr Professor Dr. Sachau S. 166 des Jahrganges XXIX der Zeitschrift der D. M. G. verspricht.

Im Jahre 1871 kaufte ich in Konstantinopel Schachfiguren, welche mehr oder weniger von derselben Art sind, wie sie sich bis nach Indien hinein finden. Ein Pascha versprach mir zu spielen: leider dauerte aber mein Aufenthalt nicht lange genug dazu; ausser in den höheren Ständen wird es dort nicht leicht geübt, wohingegen sich ein vom unsrigen abweichendes Damespiel auf einem durch Farben die Felder nicht unterscheidenden Brette *داما تخته* *dāma takhte*, mehr vorfindet. China bildet hierzu den geraden Gegensatz, da das Schachspiel dort wohl mehr Verbreitung findet, als hier, und beispielsweise öffentliche Schachspieler auf dem Markte die Zuschauer zum Spielen herausfordern um einen Einsatz. — Meine türkischen Figuren sowohl, als die eines Paria, mit dem ich in Shanghai spielte, weichen von den SS. 154—5 in Hyde's *Historia Shahmudil* angegebenen hinsichtlich der Gestalten des Pferdes (ت) *at* türkisch, *گھورا* *ghora* hindustanisch-guzeratisch, des Elephanten (فيل) türkisch-arabisch = (Aufer, aber *haiṭhi* guzeratisch-hindustanisch, wofür auch قلعة = Thurm), des Kamels (hindustanisch-

1) Nämlich der Geschichte des Schachspiels.

guzeratisch چالاک čalāk = Läufer) und des چال (des persisch-arabisch-türkischen „Rechen“), nicht unbedeutend ab, während König, Wesir und Hauer ziemlich übereinstimmen. Was Hyde S. 135 von den Moslems sagt: qui Figuratis uti volunt, verdient vielleicht weitere Ausdehnung, da auch das Pferd, trotz seines Namens, und obgleich nicht in das geheimnisvolle Dunkel des Rechen gehüllt, sowohl in meinem türkischen Spiele, als in dem des obengenannten Parsi eine nicht entfernt an seinen Ursprung erinnernde Gestalt hat. — Die Chinesen haben die Namen ihrer Schachfiguren auch auf eine Art von Spielkarten übertragen, von denen ich in meiner Sammlung solcher zwei Spiele besitze. —

Nachtrag zu Band XXIX S. 289 Anm. 5.

Die dort nicht nachgewiesene Stelle findet sich in Gregor's von Nazianz fünftehnter Rede ed. Morelli Coloniae 1590 tom. I. S. 229 und lautet:

ὡσπερ γὰρ θανάτου κραττεῖν ὁ ἐνταῦθα θιοῦ μνημονεύων, καὶ κάλλιστα τῷ θείῳ Δαβὶδ τοῦτο περιλοσόγηται, οὕτως οὐκ ἔστιν ἐν ᾧδῃ τοῖς ἀπὸ τοῦ θανάτου ἐξομολόγησι καὶ διορθώσι συνεκλεισὶ γὰρ ὁ θὼς ἐνταῦθα μὲν καὶ βίον καὶ πράξιν, ἐκὼ δὲ τὴν τῶν πεπραγμένων ἐξέτασιν. „Wie der hier Gottes gedenkt, aber den Tod erhaben ist, wie David dies treffend sagt Ps. 6, 3, so giebt es für die, welche in den Hades hinabgestiegen sind, kein Bekenntniß und keine Besserung; denn Gott hat hier das Leben und Thun geschlossen, dort aber die Prüfung der Thaten.“

R. Schröter.

Nachtrag zu Band XXX S. 742.

Fremdlichen Mittheilungen der Herren von Dorn und Wüstenfeld verdanke ich die Notiz, dass die Schale, auf der die u. a. O. abgebildete Pehleviinschrift steht, auch in St. Petersburg und zwar in der Kals. Eremitage vorhanden ist. Der Inschrift wird, ohne dass die Identität erhaben werden konnte, in einem Aufsatz Olenin's bei Dorn Asiatic Mus. 1846. S. 454 und von K. O. Müller in den G. G. A. 1837 S. 1813 gelegentlich gedacht; Schale und Inschrift sind abgebildet in einer seltenen Schrift, in der man sie nicht suchen sollte, der russisch und französisch geschriebenen Abhandlung Olenin's: *Essai sur le costume et les gladiateurs, comparées à celle du soldat Grec ou Romain. Lettre sur l'ouvrage intitulé Real Museo Borbonico.* St. Pétersb. 1835. 4. Pl. 14.

J. G.

Bibliographische Anzeigen.

Indische Medicin:

1. *Bhava Prakasha a Treatise on Hindu Medicine. Compiled by Bhava Mishra. Edited and published by Pandit Jibananda Vidyasagara B. A. Superintendent, Free Sanskrit College, Calcutta Madhyastha Press 1875, pp. 36, 36, 222, 178, 162, 229, 132, 228.*

Seitdem die Bibliotheca Indica beinahe ins Stocken gerathen ist, rühren sich in Calcutta andre und zwar einheimische Kräfte und bringen eine erstaunliche Zahl von Sanskritwerken ans Licht. Besonders thätig ist der Pandit Jibananda Vidyāsāgara, der einen ganzen Stab von Arbeitern in den verschiedensten Fächern zu beschäftigen scheint, um theils bekanntes in billigen Ausgaben, meist mit Commentaren, neu aufzulegen, theils bisherige Inedita erscheinen zu lassen. Diese Ausgaben leisten freilich nicht, was wir verlangen an Genauigkeit und Kritik, aber sie bringen uns Dinge, die wir gar nicht oder nur in schwer zu brauchenden Handschriften besaßen und deren Publication durch europäische Bearbeiter und namentlich Verleger wir nie erleben würden. Wir wollen also diese rasche Arbeit eher aufmuntern, als an ihren Mängeln Anstoß nehmen.

Die vorliegende erste Ausgabe des Bhāvaprakāṣa ist ein sauber gedruckter Band von beinahe 1200 Seiten, welcher in London (Trübner) 36 Sh. kostet. Die Einrichtung ist wie die der bekannten Ausgabe des Sūruta. Die Verse sind liniengleich gedruckt, eine Bequemlichkeit, die wir noch nicht einmal für alle unsere Vedenausgaben erreicht haben, vermuthlich weil die Mehrausgabe für den Vorleger nicht zu erschwingen wäre! Der Text selbst ist weder besser noch schlechter, als wir in ähnlichen Fällen gewohnt sind. Keine Seite ganz ohne Fehler, oft ungeschickte Trennung oder Verbindung der Wörter, aber doch nicht map, dass eine in der Sache erfahrene Hand bei dem Druck thätig war.

Das Buch ist ziemlich neuen Dainms. Eine ausführliche Beschreibung desselben findet man bei Aufrecht Katalog der Oxforder Handschriften S. 209, woselbst auch die Vorgänger angegeben sind,

welche Bhāvamītra benutzt hat. Aber allerdings bieten solche Citate nicht immer sichere chronologische Anhaltspunkte, können vielmehr Einschleibungen sein, die sich ein Fachmann für seinen Gebrauch erlaubte. Ich könnte aus der Vergleichung einer in meinem Besitz befindlichen Handschrift mit dem Drucke Belege anführen. Die vielleicht jüngsten Citate sind aus dem Nighantu des Madanapāla, das, wie ich in den Indischen Studien 14, 399 angeführt habe, von 1431 Samvat datirt ist. Ob der Abschnitt über die Krankheit, welche phiranga die fränkische heisst und ohne Zweifel die Syphilis ist (S. 50 ff. des Madhjakhandā), zum ursprünglichen Bestand des Werkes gehört, wodurch dasselbe in der Zeit wohl noch weiter heruntergerückt würde, muss vorläufig unentschieden bleiben. Derselbe ist identisch mit demjenigen was Weber, Berliner Handschriften S. 305 aus No. 996 anführt, und auch Wise Hindu Medicine S. 377 hat Kenntniss von dieser Stelle gehabt.

Sollte aber auch der Bhāvaprakāṣa nicht früher als in das 15. Jahrhundert oder in den Anfang des 16. fallen, so hat er doch für uns Werth genug, nicht bloß wegen des Reichthums der Compilation aus Vorgängern, welche verloren oder bisher wenigstens nicht zum Vorschein gekommen sind, sondern auch dadurch, dass er aus Caraka und namentlich aus Suśruta, also den wichtigsten Medicinern, zahlreiche und längere Aushebungen macht und mit Erläuterungen begleitet. Wir können an seiner Hand den Bestand dieser Texte um etwa vier Jahrhunderte rückwärts verfolgen und mit der unmittelbaren Ueberlieferung der Handschriften vergleichen.

Während sonst indische Werke in Bücher und Unterabtheilungen, welche mit Zahlen bezeichnet sind, getheilt werden und dadurch eine genaue Citirung derselben möglich ist, auch wo man nur nach Handschriften arbeitet, entbehrt der Bh. Pr. dieser Bequemlichkeit. Es konnten darum auch die Stellen desselben, die aus einem MS. in unser Wörterbuch noch Eingang fanden, nicht genau bezeichnet werden. In der Folge wird man die Seitenzahl der Ausgabe anführen müssen.

Das ganze ist in drei Bücher, khaṇḍa, vertheilt, von welcher das dritte übrigens nur einige Blätter zählt. Das erste zerfällt wieder in fünf Kapitel, prakaraṇa, während für das weit umfänglichere zweite diese Abtheilungen fehlen, vielmehr Buch zwei und drei ebenfalls als prakaraṇa gezählt werden, so dass nach dieser Eintheilung das ganze Werk acht Kapitel hätte. Der Herausgeber hat eine Inhaltsübersicht, śūcīpatra, beigegeben, durch welche das Nachschlagen erleichtert wird.

2. *Madana Pala Nighantu or a Medical Dictionary. By Rajah Madanapala. Edited and published by Pandit Jibannanda etc. Calcutta printed at the Karyaprakashya 1875. pp. 141.*

Diese Ausgabe des Buchs, das von seinem Verfasser den Titel Madanavinoda erhalten hat, welcher beibehalten gewesen wäre, und über welches ich auf das in den indischen Studien 14, 398 gesagte verweisen kann, ist um sehr vieles besser, als die in Samvat 1926 (1869) in Benares lithographirte Ausgabe in Querektav. Vermuthlich hat der Bearbeiter der Calcuttner Ausgabe die von Benares gar nicht gekannt, eine bessere Handschrift gehabt und mehr Sanskrit verstanden als jener. Wenn in Europa diese Unkenntniß eines Vorganges als Tadel angerechnet würde, so ist sie unter den dortigen Verhältnissen erwünscht, denn es liegen nun wenigstens zwei Texte gedruckt vor. Eine Handschrift, welche ich besitze, zeigt übrigens mancherlei Abweichungen von beiden.

Es wäre sehr zu wünschen, dass die indischen Pandita die Gewohnheit beibehielten Handschriften höher als gedruckte Bücher zu schätzen und ihre Ausgaben, auch da wo bereits von Europäern bearbeitete Texte vorliegen, lieber nach Handschriften zu machen. Nur dann werden wir einen Vortheil davon haben. Aber allerdings hat eben die Bücherfabrik des Jibannanda z. B. den Saçruta einfach aus der Ausgabe Calcutta 1835, 36 abgedruckt, sammt allen Fehlern, und damit unsere Hoffnung auf ein weiteres kritisches Hilfsmittel getäuscht. Bei der Gelegenheit glaube ich zur Warnung anderer anführen zu sollen, dass die Parsen in Indien, von welchen wir nach Haugs Darstellungen meinen könnten, sie sehen auf die europäische Gelehrtenarbeit herunter und halten ihre schlechten Abschriften der heiligen Bücher für vortrefflich, in neueren Ausgaben den Text Westergaards vor Augen haben. Dergleichen Drucke sind also für uns vollständig werthlos, während die Wiedergabe auch des mangelhaftesten Manuscript für uns ein Gewinn sein könnte, ohne dass dabei die liturgischen Zwecke der Parsen selbst Noth litten.

Der Madanavinoda ist eine Schrift von massigem Umfang, in dreizehn Abschnitte, *varga*, nach den in diesen Vocabularien üblichen Rubriken getheilt. In einem der Eingangsverse (v. 5) wird gesagt, dass andere dergleichen Verzeichnisse theils zu mager theils zu umfänglich seien, ungebräuchliche Namen aufführen und die Beschreibung der Sachen übertreiben, d. h. den Stoffen allerlei Wirkungen und Eigenschaften andichten, die sie nicht haben, der Verf. dagegen wolle das Mittelweg einhalten und von Namen nur die gangbaren aufzählen. Die zweite Halbbeile dieses Verses lautet in der Calc. A. *kecid durgamanāmakāḥ katipajo bhāvāḥ svabhāvocchritāḥ*, in der Benares A. *k. d. katipajo bhāvāḥ* sv., in der Handschrift, welche in *Notices of Sansk. MSS.* 2, 265 beschrieben wird,

k. d. katipaje bhāvasabhāvrāhītāḥ, in meinem MS. aus Benares, k. d. katipaje māvanjabhāvogghitāḥ.

Da man von trockenen Zusammenstellungen dieser Art die Eigenschaft der Anmuth nicht erwarten kann und auch unser Verfasser seinem Buch dieses Prädicat schwerlich beilegen wollte, so scheint mir die letzte Lesart unannehmbar und als die richtige aus der Vergleichung der drei ersten sich zu ergeben: katipaje bhāvasabhāvrochritāḥ.

R. Roth.

كتاب الكنز الثمين في صناعة شعر السريان وتراجم شعرائهم
المشهورين تأليف القس جبرئيل القرداحي اللبناني الحلبي الماروني
عفي عنه

*Libet Theauri de arte poetica Syrorum nec non de eorum
poetarum vitis et carminibus per P. D. Gabrielem
Cardahi Maronitam & Labano. Romae ex typographia
polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1875. (208 S.
in Octav.)*

Der maronitische Priester Cardahi giebt uns hier eine Chrestomathie aus den in gebundener Rede geschriebenen Werken syrischer Autoren vom h. Ephraim bis zur Gegenwart. Mit grossem Fleiss hat er gesammelt, vorzüglich aus Vatikanischen Handschriften, aber auch gedruckte Bücher benutzt; so z. B. unsere Zeitschrift, aus der er Einiges von Cyrillonas nach Bickell's Veröffentlichung (Bd. XXVII, 568 ff.) mittheilt. Es liegt ihm daran, die syrische Poesie in ein vorthailhaftes Licht zu rücken. Darin wird er freilich keinen grossen Erfolg haben. Poesie im eigentlichen Sinne ist hier nun einmal sehr wenig zu finden. Gerade die Dichter der ersten, klassischen Periode zeichnen sich durch ein Uebermass breiter Prosa aus. Ihre Gedichte bewegen sich mit Vorliebe in den spitzfindigsten Discussionen über theologische Formeln und bieten, auch wo sie rein religiös sind, fast nur Paraphrasen der Psalmen und anderer biblischer Stücke. Wie sollte freilich eine nur von Geistlichen und Mönchen gepflegte Poesie in einer durch theologische Streitigkeiten traurigster Art leidenschaftlich erregten Welt ein frisches Leben zeigen? Man vergleiche unbefangenen das erste beste Gedicht eines arabischen Dichters zweiten Ranges mit einer der Perlen classischer syrischer Poesie, und man wird den ganzen Unterschied echter Poesie und metrischer Prosa empfinden. Selbst ein so begabter Mann wie Jacob von Edessa ist hier unfruchtbar; wie plump ist z. B. sein Geschimpf auf den Nestorius, das uns hier als „Satire“ geboten wird (S. 18 ff.), gegen die feinen Nadelstiche oder die töd-

lichen Pfeile arabischer Dichter ¹⁾. Im Anschluss an arabische und persische Formen haben freilich in späterer Zeit einige Syrer ansprechendere Verse geliefert; nie und da dringt auch eine volksthümliche Stimme durch, aber im Ganzen ist auch das, was später auf diesem Gebiet geleistet ward, nicht ansehnlich mit den besseren syrischen Prosawerken der Zeit zu vergleichen.

Trotz alledem ist der warme Eifer des gelehrten Maroniten für Sprache und poetische Literatur seiner Vorfahren sehr rühmlich. Dieser Eifer hebt ihn, wie den grossen Assemani, auch in gewisser Hinsicht über die traurigen religiösen Spaltungen hinweg. Mit der bekannten Wendung, dass er alles Ketzerische, was etwa in dem Buche vorkomme, verdamme und sich ganz dem Urtheil der katholischen Kirche unterwerfe, sowie mit einigen gelegentlich angebrachten Ausdrücken genügt er seiner kirchlichen Pflicht; sonst aber spricht er in durchaus anerkennender Weise nicht bloss von solchen Dichtern, welche er fälschlich für „orthodox“ hält wie von Jacob von Sarüg ²⁾, sondern auch von unbestrittenen Nestorianern und Jacobiten. Freilich würde aus der syrischen Poesie ungefähr ein Jahrtausend verschwinden, wenn man die Häretiker unbeachtet liesse. Denn seit dem 5. Jahrhundert bis zum literarischen Auftreten der Maroniten (nach ihrer Union) sind ja fast alle hervorragenden syr. Schriftsteller Nestorianer oder Jacobiten. Nach der arabischen Eroberung scheinen hauptsächlich die Nestorianer die Pflege der syrischen Poesie übernommen zu haben. Ihre Stellung im Herzen des Abhängigenreichs erklärt es, dass sie sich gedrungen fühlten, wenn auch mit unzureichenden Kräften, den arabischen Dichtern nachzueifern. So führten sie den Reim ein, anfangs in einfacher Weise, nachher in zum Theil sehr künstlichen Verschlingungen. Die Neigung zu prosaischen Künsteleien, welche sich in der Vorliebe für Acrostiche seit alter Zeit äusserte, veranlasste nun mitunter recht saltsame Experimente. Diese führten leicht zu einer Misshandlung der Sprache, welche um so bedenklicher wurde, als etwa seit dem 8. Jahrhundert das Syrische immer mehr durch das Arabische aus dem Munde der Gebildeten verdrängt wurde, so dass die Autoren den lebendigen Contact mit ihrer Schriftsprache verloren. Das Gefühl für lexikalische und grammatische Richtigkeit — welches bei den älteren prosaischen Schriftstellern zum Theil

1) Oder thut ich dem Jacob von Edessa Unrecht und ist das Gedicht vielmehr von Jacob von Sarüg? Zu beachten ist vielleicht, dass das Fest der Verhängung hier noch in den April gesetzt wird [19, 2], entsprechend dem alten Weihnachtsfeste (Epiphania).

2) Nach den wichtigen Urkunden, welche Martin in dieser Ztschr. veröffentlicht hat (Bd XXX, 317ff.), ist natürlich jede „Nennung“ dieses Namens unmöglich, und die Maroniten und unitarischen Jacobiten werden sich schon dazu verstehen müssen, ihn aus der Liste ihrer Heiligen auszustreichen, ganz wie den Jacob von Edessa, über dessen Monophysitismus im Grunde nie ein Zweifel sein konnte.

gewaltsam durch die Einführung griechischer Wörter und Constructionsformen unterdrückt war — stumpfte sich jetzt, wo man in einer absterbenden oder todtten Sprache schrieb, grade bei den Dichtern am meisten ab. Wo es Versmass oder Reim verlangt, brauchen z. B. viele Dichter etwa seit dem 10. oder 11. Jahrhundert den Status absol. statt des emphaticus, sowohl gegen den alten Sprachgebrauch wie gegen den der jüngeren syrischen Dialecte, also gradezu falsch, einfach aus Mangel an Sprachgefühl. Ebenso bedienen sie sich mancher Wörter zweifelhaftester Art. Ich glaube nicht, dass es erlaubt ist, sonst unbelegte seltsame Wörter aus syrischen Gedichten dieser Periode in's Lexicon aufzunehmen; es wäre das, als wollte man lateinische Urkunden des 10. Jahrhunderts aus Italien schlechtweg für's lateinische Wörterbuch ausbeuten. Oder glaubt Einer wirklich, dass *ῥαγῶδοι* und *καθῥῶδοι* im Syrischen je **ܪܐܓܘܕܐܝ** und **ܕܐܪܐܓܘܕܐܝ** ¹⁾ (das *ra* durch den Reim geichert!) geheissen, weil ein Dichter um's Jahr 1300 diese Worte so gebraucht (S. 108, 16)? Und dergleichen findet sich nicht selten.

Nestorianische Gedichte hat Carlsahl allem Anschein nach ähnlichen Sammlungen entnommen wie dem Berliner **ܕܝܘܐܢܐ** ²⁾, deren Assemani einige anführt. Manche der Lieder, die er giebt, erinnere ich mich in der Berliner Handschrift gelesen zu haben.

Unter den spätern Jacobitischen Dichtern ist wieder Barchbraeus einer der hervorragendsten, wenn nicht gradezu der bedeutendste. Ihm ist es allerdings geglückt, muslimische Vorbilder geschickt nachzuahmen.

Die Dichtungen der Maroniten sind rein gelehrte Uebungen und haben nur als solche Interesse. Fast alle bekannten maronitischen Gelehrten haben sich in syrischen Versen versucht; so erhalten wir hier verschiedene Proben von Jos. Sim. Assemani, und auch der Verfasser selbst giebt uns ein syrisches Gedicht.

Durch ihren Inhalt heben sich nur wenige der mitgetheilten Gedichte aus der einförmigen Masse wesentlich ab. Ein Stück aus einem rein weltlichen Liebesliede haben wir S. 122, 1—4. Noch interessanter zeigt sich der Einfluss arabisch-persischer Dichtung

1) Ob aber die Handschrift nicht **ܪܐܓܘܕܐܝ** (mit **ܐ**) hat? — Die richtigen Formen **ܪܐܓܘܕܐܝ** („Sänger“ Isma 1, 296 v. 3) und **ܕܐܪܐܓܘܕܐܝ** kommen bei älteren Schriftstellern nicht selten vor.

2) Leider hatte ich bei meinen Mittheilungen über dies Buch (Bd. XXVII, 499ff.) die Angaben Assemani's über solche Sammlungen sowie über den Georgios Warik ganz übersehen. Später machte mich Bickell darauf aufmerksam. (Er lebte im 13. Jahrh., v. Assem. I, 582; Bickell, *Compendius vel Syr. Sinarum* 30.) Die Synode zu Dampier in Südindien verurtheilte (1593) unter andern nestor. Schriften auch das Buch „Ugnarda“ (s. Germann, D. Kirche d. Thomaschristen S. 406).

in dem Gedichte S. 86 f., in welchem in vöfischer Art die Liebe zu Gott als eine Trunkenheit gefeiert wird. Von historischen Anspielungen ist wohl die bemerkenswerthe die im Liede des bekannten Salomo von Basra (um 1220), welches Gott aufruft für die „Jehusiter und Römer“ wegen der Verwüstung Jerusalem's und für die Georgier und Alanen, weil unter sie ein Volk eingedrungen, das gar Nichts von Gott wisse (S. 101); unter letzterem haben wir vermuthlich türkische Stämme zu verstehen. Die seinen Landsleuten, den Jacobiten von Tär'abdin, durch Kurden und Türken zugefügten Leiden, speciell die Verwüstung des uralten Klosters Qartamin (wohl im Jahre 1416, s. den von Belmsch herausgegebenen Nachtrag zu Barhebraeus' Chronik 7, 12 ff.) bejammert in einem langen Liede Jesaias von Bêth Sèverîn; leider enthält das ziemlich aufsehräufliche Bruchstück in unserm Buche (114 ff.) wenig Einzelheiten. Beachtenswerth sind einige nestorianische Lieder auf Heilige wie St. Hormizd (142 ff.). St. Eugen (186 f.) und St. Georg (124 f.), zum Theil bloss versificierte Legenden. Für Unsereinen haben derartige Dinge allerdings mehr Anziehendes als das lange Marienlied des Timotheus von Samosata (12. Jahrhundert), welches ausnahmsweise ganz abgedruckt wird (S. 145—159): übriges ist dieses in einfacher Sprache abgefasst und nicht mit so entsetzlichen Demonstrationen angefüllt wie das des Jacob von Sarûg, welches Abbehoos („De vita et scriptis Sancti Jacobi Sarugensis“) herausgegeben hat. Ein seltsames Product ist das Râthselgedicht S. 99 ff.; die zu errathenden Wörter sind durch Zahlen ausgedrückt, welche, wenn nicht Alles trägt, den Zahlenwerth der Anfangsbuchstaben geben ¹⁾. Von Witz und Phantasie, welche dem Râthsel einen Reiz geben, ist hier keine Rede. Der Herausgeber hätte übrigens gut daran gethan, wenigstens einige Proben von der Erklärung, welche der bekannte Ebedjeu dazu geschrieben, mit abdrucken zu lassen.

Den Auszügen aus den Werken der einzelnen Dichter sind — wie Alles, was der Herausgeber selbst hinzugefugt, in arabischer Sprache — kurze literarisch-biographische Erläuterungen beigegeben. Leider enthalten diese grade in dem Punkte, nach welchem wir zuerst fragen, in der Angabe der Zeit des Dichters, manche Ungenauigkeiten und Fehler. So wird der Tod Georg's des Arabers in's Jahr 700 gesetzt (S. 85), während er 724 gestorben ist (Barh. h. eccl. I, 308). Auch Georg von Sarûg war ein Zeitgenosse des Jacob von Edessa, der an ihn den bekannten Brief über die Punctation geschrieben hat; er kann also nicht 560 gestorben sein (S. 39). Das Lied auf Jacob von Sarûg gilt nicht dem persönlichen Lehrer, sondern dem längst entschlafenen Heiligen der Diöcese, welcher schon einen regelmässigen Festtag hat (29, 1). Bei einem Manne wie Barhebraeus († den 30. Juli 1286) sollte auch ein Ver-

1) So scheint $1001 = 1000$ oft für 1000 „Tausend“ zu stehen.

muss viele Jahrhunderte später gelebt haben. Welcher von den vielen Trägern des Namens ܡܪܝܢ, die es in den nördlichen nestorianischen Diocesen gegeben hat, unser Dichter ist, kann ich allerdings nicht bestimmen. Uebrigens bezweifle ich auch z. B. das Todesjahr 793 des Israel von Elqôš (S. 100), der in der Sprache ganz den späteren Character zeigt und in der Reimverschlingung eine Kunstform anwendet, welche damals den Arabern noch kaum bekannt war (wozu er ausserdem noch fügt, dass jede Langzeile jeder Strophe mit dem Reimbuchstaben derselben beginnt, durch das ganze Alphabet hindurch von J bis L). Die Bestimmung der Zeit dieses Mannes wäre um so wichtiger, als wir dadurch vielleicht das älteste Datum für den Namen Elqôš bekämen, welcher allem Anschein nach erst künstlich aus dem A. T. in diese Gegend übertragen ist ¹⁾. Noch weniger kann der in künstlichen Reimen schreibende Bar Chaldôn (ܐܒܝ ܚܠܕܝܢ), dessen Zeitalter Assemani nicht kennt (III, 1. 266), im Jahre 500 gestorben sein (S. 80). Ähnliche Zweifel habe ich noch bei einigen Anderen, von denen Assemani nichts Genaueres angiebt. Ueber diese Dinge Sicherheit zu bekommen, ist aber namentlich deshalb von Wichtigkeit, weil wir erst dadurch in den Stand gesetzt werden, das allmähliche Erlöschen des Altsyrischen als einer lebenden Sprache zu constatieren.

Dem Ganzen sind einige Angaben über die Form und die Gattungen syrischer Poesie vorangeschickt. Dieselben sind recht dienlich zur Orientierung, lassen jedoch einige der wichtigsten Dinge wie das Wesen von ܡܕܚܝܬܐ und ܡܕܚܝܬܐ (im rein formellen Sinn) und den Strophenbau unerwähnt.

Die vollständig durchgeführte Vocalisierung der syrischen Texte ist zwar im Allgemeinen correct, bedarf aber hier und da noch der Verbesserung ²⁾. Auch sonst sind einige Lesarten noch etwas abzuändern.

1) Der Ort kommt vor als der Wohnort des b. Hormisd in dem Liede 143 ult. und in andern Hormisd-Liedern im ܡܕܚܝܬܐ. Sollte vielleicht die „Aufdeckung“ der Heimath des Propheten Nahum mit dem Wirken des b. Hormisd selbst zusammenhängen, dessen Zeit ich allerdings nicht kenne? Er wird als Heiliger aufgeführt in einem Codex des 11. Jahrhunderts (Wright, Cat. 1846). Ueber dies und andre Derartige werden wir hoffentlich einmal aus Thomas von Margé und den arabischen Chronisten der Nestorianer Aufschluss erlangen.

2) Bei manchen Gedichten hatte der Herausgeber offenbar die syrische Vocalisation der nestorianischen Manuscripte in die griechische umzuschreiben. S. 137, 11 setzte er ܡܕܚܝܬܐ d. i. die assyrische Aussprache (ܡܕܚܝܬܐ) oder besser ܡܕܚܝܬܐ, welche er dann im Druckfehlerverzeichnis in die west-syrische ܡܕܚܝܬܐ verwandelt.

Das Arabische des Verf.'s ist fliegend und leicht verständlich; er bedient sich der alten Schriftsprache, aber ohne Pedanterie. Die Vorrede ist ganz im herkömmlichen arabischen Stil in eleganter Reimprosa abgefasst; sogar ein Koranvers ist darin angebracht

(وَنُوحِيَ كُلَّ شَيْءٍ عَلِيمٍ). Ebenso hat er hinten ein paar eigne arabische Gedichte angebracht. Man sieht, er bewegt sich mit grosser Sicherheit in verschiedenen Stilgattungen des Arabischen, fast so sehr wie unser Collega Guidi, von dem zum Schluss ein kleines arabisches Gedicht über Cardahi's Arbeit abgedruckt wird.

Auf alle Fälle zeigt das Werk in erfreulicher Weise, dass der wissenschaftliche Sinn der maronitischen Schule in Rom, welche so viele bedeutende Leistungen aufzuweisen hat, noch lebendig ist.

Papier und Druck sind sehr gut. Die arabische wie die syriache Schrift ist gefällig und sehr deutlich, dabei aber so klein, dass sehr viel auf die Seite geht und das ziemlich schmale Buch daher mehr Inhalt bietet als mancher dicke Band.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Zur Geschichte Abu 'l-Hasan Al-As'ari. Von Wilhelm Spitta. Leipzig 1876. 147 SS. 8.

Die vorliegende Schrift zeichnet uns in festen Zügen das Bild der Thätigkeit eines der bedeutendsten Männer des früheren Islams. Es ist eine besonnene und durchwegs auf sorgfältigem Studium der Quellen beruhende Arbeit, worin mit Vermeidung jeder Effecthascherei das Ergebniss einer eingehenden Beschäftigung mit dem Gegenstande niedergelegt ist.

Solcher Monographien brauchen wir noch mehr, wenn wir endlich die Geisteskämpfe und die Culturarbeit der frühesten Epoche des Islams richtig beurtheilen wollen.

Während vor kurzem ein holländischer Orientalist, Dr. Houtsma, den Streit über das Dogma bis auf As'ari, der ihn zum Abschluss brachte, in einer sehr anziehenden Weise schilderte, ist dieser selbst, sein Leben, seine Thätigkeit als Schriftsteller und Parteiführer der Gegenstand des vorliegenden Buches.

As'ari war das, was wir in unserer modernen von Zeitungs-schlagwörtern beherrschten Redeweise einen Reactionär von reinem Wasser nennen würden. Anfangs ein Anhänger der rationalistischen Schule, trat er später dieser entgegen und ward ein eifriger Verfechter der Orthodoxie, die schon damals das „sacrificium intellectus“ forderte. Der auf halbem Wege stehen gebliebene Rationalismus der Mo'taziliten befriedigte ihn nicht, er suchte Beruhigung

und fand sie in dem blinden Autoritätsglauben, den er nun heftig gegen jene vertheidigte, indem er in den Hauptdogmen, um die sich die theologische Polemik damals bewegte, dem Gottesbegriff und der Lehre von der Willensfreiheit, die Behauptungen der Mo'taziliten bekämpfte.

Solche Streitfragen sind nach meiner Ansicht das natürliche Ergebniss der im Schoosse jeder Religion sich erzeugenden entgegengesetzten Strömungen, wobei allerdings auch oft die Einwirkung fremder Culturelemente mit ins Spiel kommt. Dass dies im Islam wirklich der Fall war, scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen.

Der Streit zwischen Augustin und Pelagius über die Willensfreiheit und die göttliche Gnade ist ein Seitenstück zu dem, was später zwischen den mohammedanischen Orthodoxen und den Rationalisten sich zutrug.

Kehren wir nach diesen Bemerkungen zu dem Inhalte unserer Schrift zurück.

In einer schön geschriebenen Uebersicht (S. 1—10) führt uns der Verfasser seine Ideen über den Entwicklungsgang des Islams und den Kampf zwischen den Mo'taziliten und den Orthodoxen vor. 'As'ari's Bedeutung wird klar und kräftig gezeichnet und namentlich die Hohlheit und Halbheit der Ersteren gegenüber dem festen Dogma der Orthodoxen gebührend hervorgehoben. Nur in einem Punkte bin ich etwas abweichender Meinung: ich glaube nicht, dass 'As'ari's Erfolg durchaus als ein Sieg der arabischen Volksidee gegen den fremden Cultureinfluss betrachtet werden müsse. Die Mo'taziliten so gut wie die Orthodoxen waren bei den Fremden in die Lobre gegangen; allerdings bewahrten die Letzteren die ursprüngliche Form des Islams in grösserer Reinheit als jene, aber dieser älteste Islam selbst ist ja bekanntlich nicht ohne fremde Einflüsse entstanden.

Der altarabische Volksgeist war zu Ende des III. Jahrhunderts nach Mohammed in den grossen Städten, vorzüglich in Bagda, wo 'As'ari geboren war, längst schon nicht mehr in seiner antiken Reinheit erhalten. Die arabische Rasse hatte sich so ausserordentlich rasch mit den unterworfenen Völkern vermischt, dass ein neues Zwittergeschlecht entsprungen war, welches in den grossen Städten wohnte und die Herrschaft an sich riss, aber ausser der Sprache sehr wenig von dem alten, arabischen Volkscharakter beibehalten hatte. Ein nationaler Erfolg war also nach meiner Ansicht 'As'ari's Sieg nicht, es war einfach ein clericaler. In 'As'ari hatten die Orthodoxen ihren stets bereiten Streithahn gefunden, der den Rationalisten ihre dialektischen Fechterkunststücke abgelernt hatte und nun mit bestem Erfolge gegen seine früheren Parteigenossen zur Anwendung brachte.

Unter diesem einzigen Vorbehalte stimme ich sonst der Darstellung mit Vergnügen bei.

In dem Verzeichnisse der Quellen hebe ich besonders das *كذبا المقترى* hervor; dieses Werk der Vergessenheit entrissen zu haben, ist ein Verdienst des Verfassers, der überhaupt seine Stellung als Director der Bibliothek von Darb al-gamamiz in Kairo eifrigst im Dienste der Wissenschaft befaßt und dem Institute, das er leitet, einen höchst erfreulichen Aufschwung zu geben wußte.

Ein weiterer Abschnitt behandelt die Vorfahren 'As'ari's und dessen Abstammung. Hieran reißen sich zwei Capitel über die Jugend und Lehre 'As'ari's und über die durch ihn vollzogene Einführung der Dialektik in die orthodoxe Theologie, sowie seinen Kampf gegen die Mo'taziliten. Hier wird die eben so schwierige als wichtige Frage über Entstehung und Ausbildung des Kalām erörtert, über die ablehnende Haltung der alten strengen Traditionisten gegenüber dieser Neuernng werden sehr bezeichnende und vollkommen neue Beiträge aus den Quellenschriften geliefert und abschließend die entscheidende Rolle 'As'ari's geschildert. Eine sehr schätzenswerthe Zugabe ist das Verzeichniss seiner gesammten Schriften und Abhandlungen, deren in den Quellen Erwähnung geschieht. Man erhält hierdurch einen guten Einblick in das literarische Getriebe jener Zeiten und die damals vorherrschenden Tagesfragen, während die mitgetheilten Auszüge aus 'As'ari's Schriften um so erwünschter sind, als bisher hiervon nichts bekannt gemacht worden ist. Den Schluss der Arbeit macht ein Capitel über die allgemeinen Lebensverhältnisse 'As'ari's und im Anhange folgen die arabischen Texte.

Die Entfernung des Verfassers vom Druckorte hat, wie dies unvermeidlich ist, die Folge gehabt, dass einige Druck- und Schreibfehler unberichtigt geblieben sind, so S. 19 Z. 3-4. 'Uhalba statt 'Ahlba; S. 39 Z. 16 l. Mutter statt Tochter. Zu den Textbellagen, deren Uebersetzung wegen der dialektischen Tendenz und der technischen Ausdrücke nicht unbedeutende Schwierigkeiten bietet, die mit viel Geschick überwunden worden sind, habe ich nur wenig zu bemerken. S. 117 V. 1 des Dul-Ramma ist *جَدِيلٌ دَاعِرٌ* als Eigennam zu fassen und darnach zu übersetzen; in der poetischen Sprache ist es nämlich nicht selten, dass edle Kameele als Kinder des Gadli und Dā'ir, zweier berühmter Kameelengäste, genannt werden. Man vgl. über *جديل* Kāmil ed. Wright p. 236, Mu'al-lakāt ed. Arnold p. 17, 'Agānī V, 101 und Sakt alsand. Ausgabe von Kairo I, 31; über den Ausdruck *ابن داعية* Freytag's Lexicon. — V. 3 desselben Gedichtes lese ich statt *ان سمر السمر* lieber *ان سمر للسمر* 4. 1. wenn sie zur Wanderung angetrieben werden. — V. 8 ist *في* offenbar Druckfehler für *في*.

Dasselbe gilt von den folgenden Berichtigungen: S. 119 Z. 18 l.

الكلاميات st. الكلام; S. 121 Z. 2 l. انقل st. انقل; dann Z. 9 l. الكلاميات st. الكلاميات; S. 122 Z. 4 l. عند st. عند; S. 127 Z. 16 l. المروفة st. المروفة; S. 128 Z. 6 l. تبلغ st. تبلغ; S. 134 Z. 17 l. اخطانا st. اخطانا.

Solche Versehen lassen sich bei einem Drucke in dieser Entfernung und bei nur einmaliger Correctur nicht vermeiden.

Indem ich hiermit meine Anzeige beschliesse, möchte ich nur der Hoffnung Raum geben, dass der begabte Verfasser in dieser Richtung weiter arbeitend recht bald mit neuen Leistungen uns erfreue.

Kairo.

A. v. Kremer.

Ta'lad's Kitāb al-fazih, herausgegeben von Dr. J. Barth. Leipzig, 1876. 63 u. 64 SS. 8.

Kitāb al-farḥ von Al-'Azma'i, herausgegeben von Dr. David H. Müller. Wien 1876. 66 SS. 8.

Wir begrüßen hier zwei Schriften aus der ältern Zeit arabischer Lexicographie, die eine schon vor längerer Zeit selbständig erschienen, die andere aus den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien abgedruckt, für deren Bearbeitung man den Herausgebern lebhaft danken muss. Es ist durchaus zeitgemäß, dass occidentalsche Gelehrte jetzt, nachdem die verschiedenen Pressen des vorderen Orients die zusammenfassenden Werke Gauhari's und Firuzābādī's (leider nur den halben Tag al-'arūs) zugänglich gemacht haben, die noch erreichbaren älteren Monographien lexicologischen Inhalts bearbeiten, auf denen jene Compilationen beruhen. Sie bieten uns einmal ziemlich vollständig alles auf eine gewisse Materie Bezügliche und überheben uns so der Mühe des Sammelns, dann enthalten sie aber auch Vieles, was in die Sammelwerke nicht überging. Freilich erscheint auch in ihnen schon die gewaltige Fülle arabischer Wortbildung als gleichartige Masse, in der nicht mehr zu erkennen ist, was dialectisch diesem oder jenem Theil Arabiens eigentlich entstammte. Und eine Fülle sprachlicher Unterschiede müssen wir für das Arabien jener Zeit in demselben Masse annehmen, wie sie heute noch existirt. Ganz konnte sich der arabische Wortsammler dem Eindruck dieser Thatsache nicht entziehen; aber was er uns über dialectische Unterschiede überliefert hat, ist theils entschieden unrichtig, theils verworren und ungenügend. Die Darstellung der Sprache war eben dem alten

Araber nicht Selbstzweck, sondern knüpft, wie fast alle wissenschaftliche Thätigkeit des Islām, an die Erklärung des Korān an. Und das war kein glücklicher Umstand, denn dieses „arabische Buch“ galt zwar natürlich dem Muslim als von Gott geoffenbartes, also absolut richtiges Arabisch, stand aber an Reinheit gewiss hinter der Beduinensprache zurück, deren Vorzug für alle andern Fälle gegenüber der Sprache der Städte die Araber einstimmig zu betonen pflegen. Ob wir je durch ein genautes Studium der ältesten Sprachdenkmäler über die Darstellung des arabischen Sprachguts, wie es ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts festgestellt war, kritisch hinausgehen und im Einzelnen feststellen können, was richtig ist, was lediglich einer einseitigen Schulansicht entspringt, was wirklich allgemeines Sprachgut war und was nur bestimmten Stämmen angehörig, das ist eine schwer zu beantwortende Frage. Vorläufig haben wir noch zu thun, einerseits die ältesten Denkmäler der Sprache zu sammeln und verstehen zu lernen, andererseits die ältesten kritischen und lexikalischen Schritte zu verfolgen, welche die Araber selbst gethan haben. Und zu dieser Erkenntnis liefern die beiden Ausgaben Barth's und Müller's einen schönen Beitrag.

Vor der Betrachtung dieser im Einzelnen erlauben wir uns einen gemeinsamen Missetand, nämlich die übergrosse Anzahl von Druckfehlern zu berühren, ein Missetand, der bei lexikalischen Werken doppelt unangenehm auffällt, da man in ihnen gerade sehr oft Auskunft über die richtigen Consonanten und Vocale sucht. Referent ist sich zwar der grossen Schwierigkeiten eines absolut correcten Druckes mit arabischen Lettern durchaus bewusst, aber auch, dass in diesen beiden Fällen eine oder zwei Correcturen mehr den wünschbaren Grad von Genauigkeit erzielt hätten. Wäre dadurch das Erscheinen der Schriften um einige Zeit verzögert worden, so hätte man das gern mit der nöthigen Rücksicht auf die Leser entschuldigt. Ganz besonders lästig sind dem Auge die vielen ungenau gesetzten Vocalzeichen. Um mit einem Wort noch eine andere Aeusserlichkeit zu berühren, so hätten Barth gewiss besser gethan, wenn er bei der Umschreibung arabischer Eigennamen (z. B. Seite 11 und 12) sich dem gewöhnlichen Gebrauche angeschlossen und einen 'Abdalah, 'Abd al-Wāhid und Hibat Allah geschrieben hätte; sein Abū Mohammed 'Abd ilah u. dgl. ist übrigens ein Fehler. Wird in solchen Fällen nicht eine gleichmässige Umschreibungsweise durchgeführt, so entstehen für den Nicht-Semiten leicht Missverständnisse, was freilich bei Werken wie die vorliegenden weniger in Betracht kommt.

Barth's Ausgabe bietet auf Grundlage zweier Handschriften aus Berlin und Leyden und einer Collation Guidi's mit einem Vaticanus, ferner zahlreicher Citate Ta'lab's in andern Werken einen correcten Text; wie gut der Herausgeber in der einschlägigen Literatur bewandert ist, beweisen die Anmerkungen. — Ta'lab's († 291) Schrift hat sich durch ihren reichen Inhalt in knappster

Form rasch Berühmtheit verschafft und eine ganze Literatur von Commentaren, Nachträgen und poetischen Bearbeitungen hervorgeufen. Unter dem Titel *كتاب فصيح ثعلب المشهور* ist ein vor Kurzem in Kairo, und zwar vocalisirt, erschienen. — Uebrigens ist die Autorschaft Ta'lab's nicht ganz unbestritten; jedenfalls hat dem Werke eine ältere Arbeit von Al-farrā zu Grunde gelegen (siehe Flügel, Gramm. Schulen S. 135) und unserem Redactor gehört wahrscheinlich nur das Verdienst besserer Anordnung des Stoffes. Dass dieser in allen Werken dieser Art der gleiche war, liegt in der Natur der Sache und so ist auch Ibn As-Sikkīt kein Plagiator Ta'lab's, wenn ihn dieser auch noch einer Erzählung (Barth S. 7) dazu stempeln wollte. Denn Ibn As-Sikkīt enthält in seinem *Isāh al-mantik* wohl Alles, was Ta'lab, beziehungsweise Al-farrā in ihren Schriften gesammelt hatten, aber ausserdem, gewiss auch auf ältere Quellen zurückgehend, vieles Andere und Alles in neuer Behandlungswiese; er belegt Alles mit zahlreichen Beispielen und verschmäht nicht, die verpönte Vulgarform mit anzugeben. — Der vollständige Titel von Ta'lab's Buch war übrigens *كتاب اختيار فصيح الكلام*, wie auch aus dem uns in der Leydner Handschrift des *Isāh* erhaltenen Anfang der Kritik von 'Abū Ibn Hamzah al-Basrī († 378) hervorgeht. Dort heisst es (Vorsatzblätter fol. 98) *التنبیهات علی کتاب*

اختیار فصیح الكلام تألیف ثعلب, قال أبو العاسم علی بن حمزة البصری: *بسم الله الرحمن الرحيم لما رأيت کتاب اختیار فصیح الكلام كثير المنفعة ورأيت علی قلعة عدد ورقة أنفع من أضعاف عدده وأنه قد جمع ما لم يجمعه كثير من الكتب الكبار رأيت أن أعمل له جوا من عنايتي وأن أتيه علی حروف وهم فیها أبو العباس لیكون کتابا تام المنفعة وبالله استعین الحق* *)

Im Einzelnen sei, abgesehen von den Druckfehlern, bemerkt:

٢, 4 l. mit V. *فأخترنا أفصحين*. — ٢, 7 l. mit L. u. V. — ٥, 5

ist kein Grund, von der überlieferten Lesart *تُحَدَّى* „du wirst nicht für niedrig gehalten“ abzuweichen. V. hat, wie es scheint, auch so. — ٦, Anm. 9 ist das Metrum Basil, s. Freytag, Metrik 194. —

٧, 4 ziehe ich V. *بَحْبِ* vor. — ٣٣, 5, l. *لِرَدِيهِ*. — ٣٤, 9 l.

1) Leider enthält der Cod. Lugd. 446 a. a. O. nur wenige Zeilen dieser Schrift. Die Künja des Verfassers heisst bei III. immer Abu Na'aim (1, 329 seine Gegenschrift gegen den *Isāh al-mantik*, Cod. Lugd. 446, Vorsatzblatt 2^o bla 8^o, 4, 446; 5, 155; 6, 389); im Cod. Lugd. zweimal fol. 2^o und 9^o Abu T-Kaim.

تَعْرِى 1, 10, ٢٩. — البَطْل 4, ٢٩. — المَسْلُوبِيَّة 3, 50, wie آمينا
 — In der Einleitung möchte S. 6 مَا أَبْلَغَ eher auf كتاب zu be-
 ziehen sein; Kornbrod ist einer der bösen Druckfehler und صِنُو
 ist nicht sowohl Zwillinge- als leiblicher Bruder. — Der Dichter
 von ٢, 13 (= S. 18) heisst 'Uбайd allah ibn Kais ar-rukaišā,
 ا. 'Aḡāni 4, 162 und der von ٢, 10 صاحِبِ von
 Gaṭafān, et. Hamāsah 636, 12: — S. 33, 14 und 38, 1 ist st.
 رِجْع Regel zu setzen. Die rhythmisch schwer begreifliche Theorie
 der Araber lässt freilich beide Bezeichnungen zu (vgl. Freytag,
 Metrik 246). Gewiss hat aber Wright, Arabic Grammar 880 und
 891 Recht, wenn er die fragliche Art nur unter Regez auführt.
 Regez kommt in alten Stücken nur مَشْطُور vor mit durchgehen-
 dem, gleichem Reim und zwar bildet der jambische akatalektische
 und katalektische Trimeter (wobei im letzten Fuss - - - und - - -
 beliebig wechseln) einen ganzen Vers. Die Erklärung bei Freytag
 S. 234 ist eine unnatürliche, der Gleichförmigkeit mit den übrigen
 Metren, die ja aber alle als die Metra der Kāšiden im Gegensatz
 zum Regez stehn, zu lieb ersuchte. Am besten beweist, dass der
 jambische Trimeter ein ganzer Vers ist, was uns gelegentlich das
 Nān at-tarānūm über die Vortragsweise der Gedichte überliefert
 ist; danach wäre, wenn ich die allerdings nicht ganz klaren Berichte
 richtig verstand, dieses Mittel, durch eines Nasallaut die Verse ge-
 hörig beim Vortrag zu trennen, bei den Kāšiden abgesehn vom
 ersten, doppelt reimaenden Vers nur nach der zweiten Vershälfte,
 im Regez nach jedem Trimeter gebraucht worden. Auch wird im
 Regez nie ein Worthheil aus einem Trimeter in den andern hinüber-
 gezogen. — Die Gattung Regez bei Freytag 230 A, b ist mir so
 lange Kāmil als kein weiteres Beispiel vorliegt und jedenfalls wird
 sie für die alte Zeit unheweisbar bleiben¹⁾. Später freilich ist
 das Regez wie alle andern Metra behandelt worden, wie ja dann
 auch der Reim nach je zwei Trimetern wechseln konnte. — Im
 Uebrigen sind die Dichter Al-'Aḡḡūg und Ru'bah ja als die ge-
 wandtesten Regezsdichter bekannt, welche das Metrum laut der zahl-
 reichen Fragmente ihrer 'Urgūzah's nur in der alten Weise an-
 wandten. — Zu S. 40, unten vgl. TA. n. d. W. نَصص, der als
 Dichter nennt: الزبير ابن العزّام وقيل عبد الله بن جعفر بن ابي
 الزبير und vorher den weiteren Vers anführt:

1) Danach, glaube ich, ist auch Nöldake's Note zu D. H. Müller Kitāb al-faḥ 33 zu beurtheilen. Das Metrum ist auch Kāmil und ich sehe nicht, warum der consonantische Reim dagegen spricht. S. auch Z. D. M. G. XLIX, 233.

وَرَبِّ أَمْرِي شَخِيبٌ عَقْلُهُ وَقَدْ يَعْجَبُ النَّاسُ مِنْ شَخِيبِهِ

mit einer Anzahl Varr., unter welchen nur die *تَوَرَّيْتُ* dem Sinn ändert. — 46, unt. *يَكْرِي بِكَرِيْن* ist (s. Lane) der Erstgeborne zweier Aeltern, die selbst beide Erstgeborne sind. — 50 Anm. Dass Nöldeke Recht hat, ist mir sehr fraglich. In arabischen Metrikern wird kaum etwas darüber zu finden sein. Die von ihm angeführten Fälle sind eben Ausnahmen, die sich schwer werden vermehren lassen. Sie verschwinden aber gegen die zahllosen Verse, in denen die erste Hälfte mit - - - (- - - kann ich nicht belegen) schliesst, die zweite mit - - - beginnt und die in demselben Gedicht nacheinander wechseln mit der fraglichen Art: - - - | - - - . Hier müssten also in demselben Gedicht die Verse verschieden abgetheilt werden. Das Herüberziehen von Worttheilen in die zweite Vershälfte kommt ausnahmsweise sogar bei Tawil vor; in einigen Metren ist es aber eben so häufig wie das Gegenstück. Ich glaube, dass dieser Wechsel zwischen - - - und - - - am Ende des ersten Halbverses nur möglich war, weil nach der stark accentuirten zweiten Silbe der kurze Vokal nur schwach gehört wurde und dass auch nur ein solcher erlaubt war. Ein Wechsel zwischen - - - und - - - ist deshalb unwahrscheinlich und kommt, so viel ich sehe, in alten, unbezweifelten Versen auch nicht vor. — Anders freilich in jüngeren, wie den von D. H. Müller Z. D. M. G. XXIX, 525 citirten, wo in der Cäsur allerdings nur *مَقَارِ، ثَعْلَبَانِ* zu lesen ist. Wäre

aber in einem alten Gedicht ein Wechsel zwischen - - -, - - - und selbst - - - am Ende des ersten Halbverses dennoch nachzuweisen, so würde das erst recht gegen Nöldeke's Theorie sprechen. — S. 61 zu 3v, 7. Dukain redet die Kamelin an und meint: Erst in Al-Han'ab gib's zu trinken (bis dahin halte aus); dann aber magst du frei herumschwärmen und thun, was du willst. — S. 66, 7 heisst der Dichter *جَبِيْرٌ فِيْنَ الْأَضْبَطِ*. —

Ueber den Werth von Al-'Asma'i's Kitâb al farq zu reden, ist unnöthig. Es versteht sich von selbst, dass die Herausgabe irgend einer Schrift dieses Gelehrten von den Arabisten mit Freuden begrüsst werden wird. Leider sind uns nur wenige seiner Werke erhalten und zudem lässt wenigstens die Wiener Handschrift, die allein D. H. Müller zu Grunde legen konnte, gar viel zu wünschen übrig. Allein man wird unter diesen Umständen gern darauf verzichten, einen bis auf jede Kleinigkeit sichern Text zu haben, wenn nur das Ganze in brauchbarer Ausgabe gegeben wird. Dabei führt der immer im Einzelnen erkennbare Inhalt in den meisten Fällen auf das Richtige und eine Belesenheit, wie sie der Herausgeber in

seiner Arbeit beweist, wird das Uebrige zur Constitution des Textes eines Werkes beitragen, das ja von allen Spätern vielfach benutzt worden ist. Wir können angesichts dieser ersten kleinen Mittheilung aus dem Wiener Codex nur die Bitte an den Herausgeber richten, recht bald den ganzen übrigen Inhalt desselben den Arabisten vorzulegen.

Abgesehen von den oben berührten Druckfehlern ist im Einzelnen etwa zu bemerken: S. 6, 16 und S. 22 ist مَرْمَةٌ richtig; falsch مَرْمَةٌ, s. Lane u. d. W. (Warum immer Freytag, nicht Lane neben den Originalwörterbüchern angeführt wird, weiss ich nicht.) — S. 7, 5 und S. 22. Der Commentator des Al-'Aggāg erklärt الحَطَرُ بِالْأَثَدِ, also: künstlich durch Anwendung von Stibium in die Länge gezogen, s. auch Lane, أَرَجَ ist schwarzes Haar und مَسْرَجٌ ist nicht gebogen, sondern وشبه العنقاوي وشمع العنقاوي ist nicht gebogen, sondern dünn und gerade, — S. 7, 12 hätte der Herausgeber die Lesarten des Dīwān aufnehmen sollen. — S. 8, I 1. لِلْعَيْلِ. — S. 8, 12 und S. 24 Woher das Opferthier? Es steht eben nur da: Bis sie (das kann auf alles mögliche gehn, etwa auch auf Raubthiere oder Raubvögel) zurückgelassen haben die Brustknochen — in welchem Zustande, sagte der folgende Vers. — S. 8, 14 und S. 24 Lane hat diese Bedeutung von زَوْر. — S. 9, 4 und 24 verstehe ich M.'s Uebersetzung nicht. Dieser Halbvers von Al-Matalammis heisst: Sie (die Kamelin) eilt dahin mit ihrem Vorderleib (den man zuerst kommen sieht oder pars pro toto), während ihr Kopf nach rückwärts gewandt ist (etwa nach der Peitsche oder einem Schreckknies der Wüste). — 9, 6 lese ich منه st. به. — 9, 10. Mit البَيْتَةِ das hier jedenfalls in Erinnerung an eine andre Bedeutung von خَلَعَ herein gerloth, ist nichts anzufangen¹⁾; vielleicht السَّبْطَةُ, wenigstens dem Sinn entsprechend. — S. 10, 6 kann ich nur بَاتَتْ الرِّجْلُ im Einklang mit dem Vorhergehenden für richtig halten. — S. 10, 18 وَالنَّعْمُ, was Kumās im Sinn von لَعَب

¹⁾ البَيْتَةُ ist z. B. so lesen Jāyid IV, 702, 10 st. النَيْمَةُ, sgl. Kāmil 221, 12. —

hal. — In den Noten S. 26, 11 und 12 ist ^للحاف vor ^للحاف in die Z. 12 gerathen. — S. 12, 7 ل. يَذْرُبُ. — S. 13, 6 ل. عَابَا. — S. 13, 12 ل. كَمَعَلَمَ أَمَّا الْبَصَاحُ, wie Laue يَمْع und Maldani 2, 325. — S. 13, 16 ل. وَحَطَّالًا. — S. 14, 11 كَطَطِير. — S. 15, 3 steckt in عِن nach Ohigem jedenfalls der Rest des vorübergehenden Verses, der aber dann عَرِ gewesen sein müsste; statt حَوِيں schlage ich خَوِيں vor, hohlhängig (vom angestregten Marsch), an das sich dann يَمَاقِيں gut anschliesst. — S. 15, 5 ل. أَفَلَا^٥ und Z. 6 أَفَلَا^٥. — S. 15, 16 schiebe فَيَر vor مَكَم ein. — S. 16, 7 scheint mir قَم دَعَم zweifelhaft. Z. 9 Laue hat عَشْبَة und عَشْبَة nur als alte Kamelin. Z. 13 ل. الْفَرَارِ und الْفُرْخَال. — S. 19, 2 ل. وَالْحَقِير; Z. 4 ist نَعَقٌ richtig, oder vielmehr نَعَقٌ, wie im Cod. Mus. Brit. Add. 7530 steht, der die ganze 'Urgûzah des Ru'bah hat. (Der Güte Wright's und Nöldeke's verdanke ich eine Abschrift.) — S. 19, 9 kann nur يَجِيِب, als Hâl auf das Subject in يَمْع bezogen stehn, wenn die Lescart sonst korrekt ist. الْبِرَاع ist hier aber das Rohr; dem Ton des durchbohrten Rohrs gleicht der زَمَار, — Z. 12 und 15 ist الْمَاءُ zu schreiben; Z. 12 ل. وَالْدِيمِي? und Z. 15 فَوَيْلٌ. — S. 20, 2 ل. الرِّخْنَة. — Z. 3 und weiterhin يَصْبِي. — Der Vers S. 20, 7 ist nach TA خَمْع von Imruulqais. Z. 8 ist الْمَقْدَع gewiss einzusetzen. — Z. 12 ل. تَفَجَّ فَحِجْعًا, das TA ausdrücklich auf Al-'Asma'î begründet. —

Wie TA an manchen Stellen hilft, dafür seien noch einige Beispiele hier angereiht. In der trefflichen Arbeit Müller's über himj. Inschriften¹⁾ ist z. B. Z. D. M. G. XXIX, 622 der Vers

1) Beiläufig ist Z. D. M. G. XXIX, 624, 17 kein Vers; vier kurze Silben können doch nie auf einander folgen. Aber mit لَّاخِر ist es als Saq an ihm. Sag. sollte aber immer mit Pausenformen gedruckt werden, so auch a. a. O.

Schliesslich ist die sorgfältige Herstellung eines Index in beiden Schriften hervorzuheben und die Bitte zu wiederholen, dass weitere Arbeiten auf diesem Gebiete, zumal der 'Asma' nicht zu lange auf sich warten lassen mögen. —

Heidelberg.

H. Thorbecke.

An-Nahās' Commentar zur Mu'allāqa des Imru'ul-Qais
herausg. von Dr. E. Frenkel. Halle 1876. XIV und
64 SS. 8.

Die sogenannten Mu'allakah's, ein in jeder Beziehung wichtiger Theil der alten arabischen Poesie, sind zwar schon in mannigfachen Ausgaben, mit und ohne Commentar, durch die Pressen des Orients wie des Occidents bekannt. Ihre Wichtigkeit rechtfertigt es aber durchaus, weitere auf sie bezügliche Schriften herauszugeben, zumal den Ältesten bekannten Commentar des An-Nahhäs, des vielseitigen und fruchtbaren Grammatikers, wenn der Commentar auch nur شرح مختصر ist, wie ihn HJ. 5, 635 nennt. — Es ist auch ein glücklicher Gedanke, die Herausgabe eines solchen commentirenden Textes zu einem ersten Versuch — dafür ist wohl die Schrift anzusehn — zu empfehlen und es ist zu wünschen, dass die übrigen Scholien des An-Nahhäs auch bei solcher Veranlassung bald publicirt werden.

An-Nahhäs bietet werthvolle Varianten, die allerdings fast alle schon in A. Müller's kritischer Ausgabe angeführt werden, und weiter lernen wir an ihm, welche Erklärungsweise bei schwierigen

الجبل 14, 132; والزحل 10, 131; جميعا 7, 130; صبيان u. صبيان
 ناقص العيب من 1. 4, 134; خارقى 12, 2; جملا and 1, 134;
 أكحل 14, 136; يبطع 18, 2. and 4, 135; أرش. wie Th. انثوب
 137, 8. und die Verse sind nach Kāmil 721 zu bessern; 138, 4
 148, 6. الصيصة 11, 147; عيد 2, 149; الخوخان 2, 2. und والنش
 والريشة 3, 152; مراقب 3, 154. l. mit Aam. 3; 150. كسلان 9, 2. تعال
 153, 6. سنجما 6, 154; منلى 1. 14, 2. ليخججه 9, 2. وركب 1, 153;
 خنته nach Ham. 90, 13. und Kāmil 319, 16; 157, 5 wohl ثيل
 und 2, 9 خطتهم oder خنتهم. —

Stellen zu seiner Zeit am meisten vorgezogen wurde. Auch da wird das Frühere in der Regel das Bessere sein. — Der Herausgeber hat hauptsächlich nur eine Leydner Handschrift (Dozy 609) zu Grunde legen können, die nicht sehr alt zu sein scheint und auch in Correktheit Manches zu wünschen übrig läßt. Zu Hülfe konnten dann die Schollen aus An-Nabḥās in einer Berliner Handschrift genommen werden. Referent kann im Augenblick nicht nachweisen, ob und wo noch weitere Handschriften zu finden sind; es wäre wünschenswerth, die weiteren Publicationen des An-Nabḥās auf breiteres Material begründen zu können.

Leider sind in dieser Ausgabe allerhand Versen stehn geblieben, die selbst in einem solchen Specimen und trotz des vielleicht nicht durchaus zureichenden Materials, leicht schon durch Nachschlagen in der nächstliegenden Literatur, z. B. im Kāmil hätten vermieden werden können. Dass die Korānstellen nirgends nachgewiesen sind, ist eine nicht nachahmungswerthe Abweichung von einer bisher stets befolgten guten Gewohnheit. Mancherlei ist ja blosser Druckfehler, obgleich da die Regelmässigkeit z. B. von

وَأَن سَأَلَ سَأِلًا S. 5, 12; 9, 4; 16, 7; 35, 6 auffällt. — S. 8, 8

heissen die Verse, in deren erstem aber *وَأَن سَأَلَ* und *وَأَن سَأَلَ* zu lesen ist (vgl. Kāmil 86 und 488 und Gauh. *وَأَن سَأَلَ*). — Ein schneller Renner, den die Ermattung in Folge schnellen Laufs (zusammengefalteter d. h.) hat abnagern lassen, wie die Nächte zusammenfallen, kleiner werden lassen, Stück um Stück, die Gestalt (Anblick) des Mondes, bis er zu einem gekrümmten Streifen geworden ist.

— S. 12, 7 Anm. vgl. Kāmil 104. — 14, 1 l. *مُصَافَّةً*.

— 14, 6 übersetze ich lieber mit: bringe in die rechte Lage. —

16, 14 l. *جَاءَ عَلَى*. — 16, 18 ist nichts ausgelassen. — 17, 11

ist auch richtig, vgl. Wright, Grammar II, 101, obschon *وَأَزِيدَا* das Ueblichere wäre. — 18, 11 l. *وَالْبَلِيمِ*. — 19, 4 von 'Antarah,

wie 15, 3 von Imru'ul-Qais. — In 19, 8 fehlt keine Silbe, aber es ist zu übersetzen: Gar mancher dir ähnlichen unter den Frauen, einer sorglosen, schönen, habe ich als *مُتَعَدٍّ* (Entschädigung, die der Frau bei der Scheidung zu geben ist) den *طَلَاقَ*, also die Scheidung selbst gereicht.

— 20, 2 *أَنَّ*. — 21, 18 wie 52, 1 *تَقِيدَ*. —

22, 1 *لَبَسَتْ*, welche Form das اسم المرأة immer hat. — 22, 13

وَعَيْنِ. — 23, 3 *أَنَّ يَرْفَعُ* l. 1. — 25, 16 *تُعْمَرُ*. — 25, 16 *تُعْمَرُ*.

27, 17 gäbe ميسى (nach S. XIII Plur. von ميسى) allerdings einen Sinn, der sich nicht wiedergeben lässt. Siehe aber Ham. 484, 4 und Ibn Ja'is 126, 20, wo richtig:

كَانَ أَصْوَاتُ مِنْ إِبْغَالِيْنَ بِنَا أَوَّحِرَ النَّيْسِ أَصْوَاتُ الْغَرَارِيْجِ

Es gleicht das von dem raschen Gang der Kamelinnen hervor-
 vorgerufene Quieken der hintern Theile der aus Maisholz gefertigten
 Sattel dem Quieken der Küchlein. — 28, 1 nach أَصْوَاتُ. — 28, 10
 wohl المَذْكُورُ. — 30, 12 hat der in Bûlâk gedruckte Diwân des
 Imrûnkais تَغِيَتْهُ st. تَغَيَّرَتْ. — 31, 7 تَخْتَلِجُ. — 31, 11—13 ist
 nur die zweite der Seite XIII gegebenen Erklärungen richtig. —
 31, 18 لَا شَيْءَ? — 32, 4 Metrum ist Munsarih und der Sinn ge-
 mäss der Z. 5 gegebenen Erklärung: Meine Loospfeile haben sie
 am frühesten Morgen (صُحَى) überholen lassen den ضحَاء, d. h.
 nachdem die mir im Malsarspiel zugefallenen Pfeile mir die Pflicht
 auflegten, eine Kamelin zu schlachten, habe ich das so rasch und
 zeitig gethan, dass sie nicht einmal mehr den ضحَاء erlebte. Im
 zweiten Halbvers kann ich nur die Beschreibung des Zustandes der
 Kamelin in dem Moment, als ihr Herr zum Schlachten an sie trat,
 sehn: während sie sich gerade zu schaffen machte mit (Knuppeln
 an) den Zweigen des Salamstrauchs. — 32, 5 أَبَا. — 32, 10
 أَمْرًا. — 33, 11 خَاصَّةً. — 34, 12 قَمِيصٍ. — 36, 4 der richtige
 Regex bei Barth, Ta'lab K. al-faṣṣḥ S. 31. — 35, 7 يَحْدَلُ. —
 36, 7 يَرْعُمُ. — 36, 18 غَدَاً, das im Vers vorkommende Wort
 und weiter غَدًا. — 37, 3 wohl gewöhnlicher: أَنْ تَفْعَلَ فِعْلًا. —
 38, 12 لِمَا. — 38, 14 وَالْخُزُوعِ. — 39, 3 أَنْجِلْ. — 39, 11
 آخِرَ. — 39, 17 الْمُحْكَمُ. — 40, 3 وَاحِدًا. — 43, 11 يُقَدِّرُ?
 — 44, 10 Vers 11 in der Ausgabe von Smend. — 45, 11 سُبَى. —
 46, 5 لَقَدْ أَثَرَتْ فِيهِ الْحَوَافِرُ. — 47, 11 صَلَابَةً. — Zu 47, 16
 vgl. Alfjah 77. — 48, 6 الرُّكُوبُ. — 48, 7 وَأَمْلَأَهَا. — 50, 3

وَلَيِّينَ. — 50, 15 شَدَّ. — 51, 1 تَفَرَّقَ. — 52, 13 ا. بَيْنَيْنِ, vgl. KAmil 221, 7 und Durrah 49, 5. — 54 يُغَيِّرُ. — 55, 4 اِنْ. — 56, 7 und 10 ist in dem Verse von Al-'Aggag zu lesen: عَمْرٍو als Regez, vgl. Mufasssal 21, 8 und Gaub. عمر und انتَبَرَجَاتِ. — 58, 16 وَقَيْتِلَ. — 58, 4. — 57, 7 مَا تَقَلَّتْ. — 58, 4. — 61, 5 كَأَنَّ. — 61, 13 besser جَمَلًا. — 62, 11 اللِّسَانِ. — 63, 8 مَبْرُوجَةٌ, المَدَامُ, الخَمِيرُ. — 63, 3. — 63, 2 نَصَبٍ.

H. Thorbecke.

Don Jafid Commentar zu Zinnichsar's Mufasssal. Auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Dr. G. Jahn. Zweites Heft. Leipzig, in Comm. bei F. A. Brockhaus, 1877 (20 Bogen 4. Ladenpreis 12 M., für Mitglieder der D. M. G. bei namittelbarer Beziehung von der Commissionshandlung 8 M.)

Dem im vorigen Bande S. 390 angezeigten ersten Hefte ist in verhältnissmässig kurzer Zeit das zweite gefolgt und das dritte in dem Augenblicke, wo ich dies schreibe, schon bis zum vierten Bogen vorgerückt. Während so der gleichmässige Fortgang des Druckes das Erscheinen der einzelnen Hefte in möglichst rascher Aufeinanderfolge verbürgt, zeigt das zweite Heft eine merkliche Zunahme an Sicherheit der Textkritik und Genauigkeit der Druckcorrectur, wesentlich und hauptsächlich beruhend auf wachsender Vertrautheit des Herausgebers mit seinem Schriftsteller, reicherer Ausbeutung der ihm durch Collationen und Literaturstudien zugeführten Hülfsmittel, und grösserer Genüththeit im Correcturenlesen. Ich spreche dies hier ein- für allemal aus, um dadurch die Bedeutung meiner eigenen Nachcorrectur (s. die darauf bezügliche „Bemerkung“ des Herausgebers auf der innern Seite des Umschlages) auf das richtige Mass zurückzuführen. Wo es übrigens, wie hier, gilt, aus einem schon an und für sich sorgfältig durchgearbeiteten und corrigirten Texte noch etwa durchgeschlüpfte Fehler so vollständig als möglich zu entfernen, da wäre es von Seiten eines jüngern Gelehrten falsche Scham, die Nachholfe eines altern Fachgenossen abzulehnen; im Gegentheil bewährt sich in solchen Fällen acht männliche, von kleinlichen Rücksichten freie Selbständigkeit

gerade durch die Annahme des im Interesse der Wissenschaft freiwillig Gebotenen. Dies zur Verständigung oder, wo nöthig, Abfertigung nach einer Seite hin, — Was aber die andere Seite betrifft, nämlich diejenige, auf welcher man sachmännische Einsicht und gediegenes Urtheil voraussetzen berechtigt ist, so fließt die gegen mich geküszerte Besorgniss, von dorthier mit dieser Arbeit geringen oder gar keinen Dank zu verdienen, wohl nur aus missverständlicher Auffassung einiger leicht hingeworfenen Worte. Wie wäre es auch denkbar, dass ein wirklich sachkundiger Mann meinen sollte: wir hätten nun arabische Originalgrammatiker genug und könnten die übrigen im Staube der Bibliotheken ruhig den Motten und Mäusen überlassen. Gewiss ginge jetzt nicht mehr viel verloren, wenn der ganze grosse Haufe späterer Plagiatoren, Epitomatoren, Excerptoren und Commentatoren von diesem Schicksal betroffen würde; anders aber steht es mit einer ansehnlichen Reihe älterer Grammatiker der harrischen und kufischen Schule und den Hauptklärern ihrer Schriften. Nachdem uns Flügel in den „Grammatischen Schulen der Araber“ die äussere Geschichte dieser Schulen gegeben hat, müssen wir entweder auf die Gewinnung ihrer innern Entwicklungsgeschichte aus den betreffenden Originalwerken und, falls uns eine solche irgendwoher geboten wird, auf eine kritische Controlle derselben verzichten, oder — jene Werke, sei es immerhin mit Beschränkung auf die ältesten und wichtigsten, müssen zur Erreichung des angegebenen Zweckes nach und nach herausgegeben werden. Bis zum Erweise des Gegentheils behaupte ich noch jetzt wie vor vierzehn Jahren im Aufzuge meiner Beiträge zur arabischen Sprachkunde, dass „der nächste grössere Fortschritt der Grammatik des Altarabischen einerseits von einer genau abwägenden Vergleichung und Würdigung der morgenländischen Sprachlehrer selbst nach ihren verschiedenen Schulen, andererseits von einer möglichst umfassenden und aufmerksamen Durchforschung des in den massgebenden Sprachdenkmälern vorliegenden grammatischen Materials ausgehen muss“. Dass ich übrigens weit entfernt bin von der Meinung, wir Arabisten in der zweiten Hälfte des neunzehnten christlichen Jahrhunderts hätten die einander entgegengesetzten Lehrsätze der arabischen Grammatiker noch immer bloss einzuregistriren und dann eine Auswahl darunter zu treffen, — dass ich im Gegentheil das Recht für uns beanspruche, als Schiedsrichter zwischen die streitenden Parteien zu treten, auch nach Befinden ihnen allen Unrecht zu geben, das glaube ich durch die That bewiesen zu haben. Aber Geschichtliches und Thatsächliches, die Grundlage alles Uebrigen, saugt man nun einmal nicht aus den Fingern oder aus dem eigenen Gehirn; und um dasselbe zu beurtheilen und zu verarbeiten, muss man es vor allen Dingen vollständig haben und genau kennen. Hierzu wird nun auch dieser Commentar sein Theil beitragen und diejenigen, welche sich

die Mühe geben ihn wirklich zu studiren, überzeugen, dass wir aus jenen alten morgenländischen Systematikern und Scholastikern trotz aller unserer Weisheit noch gar Vieles nachzulernen haben, ehe wir sie entbehren können. — In den Berichtigungen auf der innern Seite des Umschlags, Z. 14, schreibe man لاف statt لف, und füge am Ende hinzu, dass S. ۳۳ Z. ۷ in die letzte Sylbe von المَجْمُورَت ein Dehnungs-Alif einzusetzen ist.

d. 18. April 1877.

Fleischer.

Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada.

Von

M. Grünbaum *).

Die Bezeichnungen „mündliche und schriftliche Lehre — gesprochene und geschriebene Worte“ dienen nicht nur dazu, um das talmudische Literaturgebiet vom biblischen zu unterscheiden — sie kommen auch innerhalb des ersteren insofern zur Geltung, als im Gegensatz zur Halacha die Benennung Hagada gebraucht wird, um „das Gesagte“ zu bezeichnen. Minder richtig als diese von Zunz (Gottesd. Vorträge p. 58) gegebene Erklärung, aber immerhin sehr ansprechend ist die von R. Azaria de' Rossi (Moor Enajim c. 15 p. 77 ed. Mant.) gegebene Ableitung des Wortes *הגדה* vom (aramäischen) Worte *גד* „An sich ziehen, anziehen“. Die Hagada — sagt De' Rossi — soll die Gedanken der Hörer auf anziehende Weise zum Höheren hinführen, ähnlich wie die Poesie, deren Inhalt durch die schöne Form anziehend und fesselnd wird. Bei Besprechung der verschiedenen Arten der Hagadas sagt De' Rossi ferner, manche derselben seien mit jenen Engeln zu vergleichen, die, dem Talmud zufolge, aus dem Feuerstrom, *גדר די נור*, geschaffen werden, Gott dem Herrn lobtügen und dann wieder in das Nichts zurückkehren; so auch solle die Hagada nur momentan wirken, ohne weitere Folgen und Folgerungen; nur die Halacha — heisst es ferner unter Anführung einer entsprechenden Midraschstelle (Midr. Koheleth 8, 2) — erlaubt und verbietet; die Hagada kann weder binden noch lösen (*בשל הנהיה לא אוסר ולא מחייב*).

Die Vergleichung mit den Engeln des Diur-Ström's, die kaum entstanden wieder vergehen, ist in der That ein schönes Bild, um die Hagada nach ihrer Haupteigenthümlichkeit zu kennzeichnen — als ephemere Gebilde, als *ἐπεα πτερόεντα*, als Improptus sogar, wie denn De' Rossi einzelne Hagadas anführt, die im Augenblicke improvisirt wurden, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu erregen. Andererseits aber könnte man sagen, dass in Folge dieser Eigen-

*) Im Juli 1875 eingegangen. D. Red.

thümlichkeit ein Zusammenhang zwischen der Hagada als anziehender Vortrag und der Hagada als gesprochenes Wort stattfindet. Dem Bestreben die hagadischen Vorträge möglichst anziehend zu machen ist es, theilweise wenigstens, zuzuschreiben, wenn einzelne derselben so zu sagen schreiende Farben tragen, etwas Absonderliches und Auffallendes an sich haben, was für den flüchtigen Moment und in der lebendigen Rede statthaft, in der Fixirung durch die Schrift leicht zur Missdeutung führen konnte. Das Excentrische, Phantastisch-hyperbolische einzelner Hagadas war aber, wie Rapoport (Erech Millin z. v. *אגדה* p. 8) bemerkt, der Grund, warum mehrfach die Ansicht ausgesprochen ward, die Hagadas sollten nicht niedergeschrieben werden. Insofern gleicht also die Hagada der mündlichen Lehre — *דברים שבאוזן* — als auch diese, im Gegensatz zur geschriebenen Lehre — *דברים שבכתב* — eigentlich und ursprünglich nur mündlich sich erhalten und fortpflanzen sollte.

Die Fassung in welcher De' Rossi diese Deutung des Wortes *אגדה* — oder *הגדה*, welche Form De' Rossi durchaus gebraucht — gibt, lässt vermuthen, dass er sie selbst nur als eine hagadische — nicht als grammatisch correcte — betrachtet wissen wollte, mehr als Wortspiel denn als Definition. Nichtadestoweniger aber ist diese Deutung eine zutreffende, denn die Hagada sollte allerdings, wie Zunz nachweist, (G. V. p. 351) anziehen und erheitern¹⁾.

In der That unterscheidet sich die Hagada von der Halacha zunächst darin, dass sie anziehender und interessanter ist; jedenfalls erstreckt sich das Interesse, das sie bietet, über einen grösseren Kreis — sie ist universalistischer. Während die Halachä sich nur auf dem engbegrenzten Felde des Gesetzes bewegt und fortwährend mit dessen Umzäunung (*כִּינֵי לְחֻמֵּיהָ*) beschäftigt ist, entzündet die Hagada ihre lianenhaften Gebilde weitaus über diese engen Grenzen; sie überspringt den Zaun exclusiver Nationalität und wie des Märchens lustige Gestalten von Land zu Land, von Meer zu Meer flattern, so haben auch einzelne Elemente der Hagada zu fremden Nationen ihren Weg gefunden, wie sie ihrerseits mehr exotische Elemente in sich aufgenommen, als die streng abgeschlossene Halacha.

Diese universell-populäre Tendenz gibt sich auch in der Form kund; die juristisch-casualistische Halacha bewegt sich innerhalb eines kleinen Kreises immer wiederkehrender Termini technici; sie schliesst sich auch sprachlich mehr der Bibel an, während das Aramäische, das in der Hagada vorherrscht, mit dem erweiterten Kreis von Anschauungen zugleich auch eine grössere Menge ausländischer Wörter in sich aufgenommen; die Hagada hat mehr fremde Klänge und Anklänge als die Halacha.

Die Hagada ist anziehender und anmuthender als die Halacha, wie die Poesie anziehender ist als die Prosa, wie das freie Spiel der rythmischen Bewegung anmuthiger ist als der einsörmige Gang. In der That könnte man, im Gegensatz zur *הלכה*, die oben nur den „Gang“ bezeichnet²⁾, die Hagada einen Tanz nennen, ähnlich

Jenen Reigentänzen des Orients, die in immerdar neuen Verschlingungen (תרטום) sich um ein geheiligtes Object bewegen. Poetisch ist aber die Hagada insofern, als sie schöpferisch immerdar neue Gebilde hervorbringt. Ist im Gegensatze zum geschriebenen Buchstaben das lebendige Wort dem beweglichen Vocal (תנועה) zu vergleichen, der dem starren und stummen Consonanten Leben und Seele einhaucht²⁾, so gilt das von der Hagada ganz insbesondere. Den vocallosen Consonantengruppen der biblischen Wörter gibt sie in spielender Mannigfaltigkeit immerdar neue Vocale und ruft so immer neue Gestalten in's Dasein. Poetisch ist auch die Ausbildung und Ausschmückung biblischer Stoffe, ferner, dass Sonne und Mond, Himmel und Erde, die Sterne und die Attribute Gottes, die Thora und deren einzelne Buchstaben — dass überhaupt alles Geschaffene handelnd und redend dargestellt wird, wie andererseits durch die Menge von Engeln, Engelfürsten und Dämonen die Natur belebt und poetisch personificirt erscheint. Alles aber wird aus der Bibel abgeleitet und auf sie bezogen, und so sind es zwei semitische Erfindungen, die in der Hagada als literarische Formen zur Anwendung kommen — die Mosaik und die Arabeske. Die Hagada ist mosaikisch im doppelten Sinne des Wortes; die Worte Mosis und der Propheten werden fortwährend angeführt und aneinander gereiht; weit auseinander liegende Bibelstellen werden aneinander gefügt, um denselben Eines — ihnen ursprünglich durchaus fremden — Grundgedanken unterzulegen. Arabesk ist aber die Art und Weise, wie Eines mit dem Andern verbunden wird. Wie bei den sichtlich verschlungenen arabischen Inschriften, welche Prachtbauten und Prachtgewänder schmücken, wird der Buchstabe zur ornamentalen Figur, wird die Schrift zum Bild. Erzählungen und Wundersagen, sinnige Sprüche und hyperbolische Parabeln, kluge Lebensregeln und träumerisch dämmernde Märchen, die graue Vorzeit und die lebendige Gegenwart, Gestalten des Morgen- und des Abendlandes — Alles spielt in einander, verwandelt sich in einander; der Traum wird zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit zum Traum. Ebenso wird die biblische Poesie mit der chaldäischen Dichtkunst verwebt, welche letztere weniger symbolisch als vielmehr hyperbolisch, weniger intensiv als numerisch accumulativ ist, und weniger durch innere Erhabenheit als vielmehr durch geometrische Progressionen und sonst äussere Dimensionen imponirt — für welche accumulirende Dichtungsgattung denn auch das aramäische Idiom mit seinen klangvollen Wörtern, mit seinem vocalischen Luxus und seinen majestätisch nachrauschenden Wortendungen das passendste Gewand bildet.

Dieses fortwährende Ineinanderweben bildet eine Hauptbeschäftigung der Hagada. Sie assimiliert und identificirt ganz heterogene Objecte, und so ist, während die Halacha mehr Scharfsinn entwickelt, bei der Hagada mehr der Witz vorherrschend, indem sie bald sachtlich die Aehnlichkeit zwischen verschiedenen Dingen auffindet, bald

sprachlich aus der äusseren Lautähnlichkeit aliterirende Klangfiguren und Wortspiele bildet; ähnlich jener in der semitischen Literatur so beliebten Gattung der Reimprosa, die durch ihre Anspielungen, Anklänge, Assonanzen und Reime frappirt, ist die Hagada bestrebt, disparate Objecte einander zu assimiliren und sachlich zusammen zu reimen. Das Universalistische zeigt sich alsdann auch darin, dass, während allerdings auch die Halacha ausländische Wörter zur Erklärung hebräischer Ausdrücke heranzieht, die Hagada weit häufiger noch zur Deutung biblischer Wörter fremde Wortfamilien mit in den Kreis ihrer Assonanzen und Wortspiele zieht. Die Vorliebe für diese internationale Vergleichung und Verähnlichung, die allerdings auch frappanter und witziger ist als die nationale Assimilation, zeigt sich namentlich darin, dass an verschiedenen Orten eine und dieselbe Zusammenstellung wiederkehrt, so wenn z. B. sowohl *הַחֵרֶם* (Num. 20, 10), als auch *נֹרָה* (Ps. 9, 21) und *נֹרָאָה* (Zeph. 3, 1) mit *Μωvός* und *Μωvία* identificirt wird (Bamidbar R. und M. Tanchuma zu Num. 20, 10; Echa Rabbati s. 31; Pesikta d. R. Kahna ed. Buber p. 119, Jalkut Ps. § 645), oder wenn, zur Deutung von *הן* als „Eins“ das Wort *ף* mehrmals angeführt wird, wovon in einem früheren Aufsätze mehrere Beispiele angeführt wurden ⁴⁾.

Dieses Ineinanderspielen verschiedener Wörter und damit auch zugleich verschiedener Begriffe kommt namentlich da zur Anwendung, wo ein von der gewöhnlichen Sprechweise abweichender Ausdruck gewissermassen die Deutung herausfordert, wo — um einen talmudisch-drastischen Ausdruck zu gebrauchen — der Vers selber sagt: Deute nicht! (*אַל תִּרְשַׁן*). Wo immer ein irgendwie eigenthümliches Wort in der Bibel vorkommt, spinnt daraus die Hagada ihr Gewebe, um einen Wortstamm mit einem andern in Verbindung zu bringen und daran die Deutung anzuknüpfen ⁵⁾. Namentlich ist das der Fall bei denjenigen Wörtern, die am Meisten Eigenes und Eigenthümliches haben — bei den Eigennamen. Die biblischen Eigennamen sind auch insofern eigene Namen, als sie, im Gegensatz zu den bei uns cursirenden, abgegriffenen Personennamen, ein durchaus individuelles, neues Gepräge tragen und in der Regel nur das Eigenthum einer einzigen Person sind. Es sind keine Namen, die in traditioneller Gedankenlosigkeit von Geschlecht zu Geschlecht sich forterben und bei regierenden Dynastien — um die leicht entstehende Verwechslung zu vermeiden — ausserdem noch mit einer Nummer bezeichnet werden; es sind *ἀπαξ λεγόμενα*, sie werden, wie deren Träger selbst, immer neu erzeugt, daher denn auch die Bedeutung derselben stets im frischen Bewusstsein lebt und bei vorkommender Gelegenheit geltend gemacht wird — bei Jakob und Nabal in witziger, bei Naomi-Mara in bitterer Ironie. Wenn die Hagada diesen Namen ihre eigne Thätigkeit mit besondrer Vorliebe zuwendet, so folgt sie darin dem Beispiel der Bibel, welche ebenfalls den Namen hohe Bedeutung beilegt, indem

sie die Genesis des Namens ebenso umständlich erzählt wie die Geburt des Trägers — was sich bei den Söhnen Jacobs z. B. zwölfmal hintereinander wiederholt — und nicht nur von der Genesis sondern auch von der Palingenesie Rechenschaft gibt, wenn nämlich der veränderte Name zugleich das neue Lebensverhältniss ausdrückt⁴⁾, in das eine Person eingetreten, wie andererseits auch die Propheten ihren Ideellen Personen zur lebendigeren Veranschaulichung und Individualisirung einen Eigennamen beilegen (Jes. 7, 14. 6, 3. 9, 5. Hosea 1, 4. 6, 9. Ez. 23, 4). Da nun aber die Eigennamen — um einen Ausdruck Pott's zu gebrauchen (Z. D. M. G. XXIV, 110) — leicht lehlos werden, so ist die Hagada bemüht, durch neue Beziehungen und Anknüpfungen sie immerdar neu zu beleben, und ihre schöpferisch neugestaltende Thätigkeit den Eigennamen gegenüber ganz besonders geltend zu machen — und hier um so mehr, weil das, was den Namen widerfährt, auch zugleich mit den Personen geschieht, die deren Träger sind. Wie — nach Goethe's Ausspruch — jeder Mensch etwas Anonymes an sich hat, so hat auch jeder Name — seiner Eigenartigkeit wegen — den Reiz des Mithselhaften, das zur Lösung und Deutung auffordert; und so entfaltet denn auch die Hagada auf diesem Gebiete, wie sonst nirgends, ihren ganzen Reichthum, indem sie die Namen immer wieder neu umprägt und sie immer neue Verbindungen eingehen lässt. In ähnlicher Weise wie Philo das Etymon eines Namens spielend behandelt, indem er bald Einen Namen auf verschiedene Weise deutet, bald zur Erklärung hebräischer Namen griechische Wörter heranzieht, lässt auch die Hagada verschiedene Namen ineinander spielen. Einer hervorragenden Persönlichkeit werden — da Ein Name ja nicht ausreicht um sie nach ihren verschiedenen Attributen und Thätigkeiten zu kennzeichnen — neben dem eigentlichen Namen noch mehrere andere beigelegt, wenn auch zunächst nur als Kunje oder Cognomen⁵⁾. Wird eine Person bereits in der Bibel unter einem zweifachen Namen eingeführt, so gilt in der Hagada der eine Name als eigentlicher, der andere als Beiname, der der Deutung bedarf⁶⁾. So erhebt sich (Megillah 13a) eine Controverse betreffs des Namens Esther-Hadassah; nach der einen Meinung ist Esther der eigentliche Name, Hadassah der Beiname (קרא שמה רחוקה), ihr deshalb beigelegt, weil die Frommen Myrthen genannt werden (Zach. 1, 8); nach der andern Meinung hiess sie eigentlich Hadassa (הדסה שמה); warum aber ward sie אסתר genannt? Weil sie ihr Volk und ihre Herkunft verborgen hielt (סתר — oder, wie das 1. Targum zu Esther 2, 7 sagt, weil sie züchtig und sitstam zurückgezogen im Hause Mordechai's lebte); nach R. Nehemia's Ansicht ward sie Esther genannt, weil die Völker sie so mit Bezug auf אסתר nannten (— auch im 2. Targum z. St. אסתר —). Mit Bezug auf die Stelle בְּעֶזְרָתָא דְּבִזְרְיָא (Exod. 31, 2) wird gesagt (Schemoth R. und M. Tanchuma z. St.), Bezazel sei Einer der sieben Männer, denen mehrere Namen beigelegt wurden, und zwar hatte

Bezalel 6, Elias 4, Josna 6, Moses 7, Mordechai 2, Daniel und seine Genossen jeder 4 Namen; dem Bezalel hatte Gott selbst, aus Liebe zu ihm, 6 Namen gegeben, da er von Urbeginn an dazu ausersehen war, das Heiligthum herzurichten¹⁹⁾, in diesem Sinne werden nämlich die 1. Chron. 4, 2 vorkommenden Namen בְּזַלְאֵל (wofür 1, 52 בְּזַלְאֵל steht), יְהוֹיָדָה, אֲדִישָׁה, נָחִיָּה, זְבוּלָן gedeutet und alle 5 Namen auf Bezalel bezogen, die ganze Genealogie also auf Eine Person reducirt. Dasselbe geschieht mit den anderen Persönlichkeiten, wie diese Art von Substituierung und Identificirung auch sonst oft angewandt wird, bei guten wie bei schlechten Menschen. Es entspricht dieses Verfahren sowohl der accumulativen und extensiven, als der belebenden und intensiven Tendenz der Hagada. Den Guten werden in dieser Weise alle möglichen guten Handlungen, den Bösen wird alles mögliche Böse vindicirt; eine bedeutende Person erhält durch diese Deutung noch mehr Bedeutung, indem sie immer aufs Neue den Schauplatz der Handlung betritt, während diejenige, die nur als Namen figurirte, verschwindet und zur Null herabsinkt. Der blosse Name ist ja „Schall und Rauch“, und indem so statt des leeren Klanges eine gewichtige Person eintritt, die wir von früher her kennen, nur gewissermassen unter anderem Wappenschild, erhält der Name neues Leben, und indem die Person aus lebendig in die Erinnerung zurückgerufen wird, verdichtet sie sich gleichsam, sie wird damit zugleich in's Dasein gerufen und erhält einen lebendigen, historischen Charakter; die Identität erhöht die Authenticität.

Wenn der Name einer Person zugleich der Name eines Volkes und Landes ist, und sich zugleich die Vorstellung eines scharf markirten Charakters daran knüpft, wird in der Hagada die Person leicht zur Persona in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, zur Charaktermaske; der jedesmalige Acteur der Rolle erhält denselben Namen, der in dieser Weise von einer Person auf die andere übertragen wird, oder auch von einem Volk auf das andere. Der Eigenname wird aladann zum Gattungsnamen, auf ähnliche Weise wie Vandalen, Gascogner, bei den Italienern die Spauler (*Spagnuola*) appellativisch gebraucht werden, und wie das Volk der Philister — die *Ἀλλόφυλοι* der LXX — in der Studentensprache nicht sowohl ein Volk als vielmehr eine Menachenclasse bezeichnet. Einer ähnlichen verallgemeinernden Substitution ist es wohl auch zuzuschreiben, wenn die LXX מַלְאָכָיו (Esther 9, 24) mit *Mazdeion* übersetzen²⁰⁾.

Die Deutung des Namens wird noch mehr verallgemeinernd und appellativisch, wenn sich an denselben die Vorstellung einer kasseren Eigenthümlichkeit knüpft. Wenn z. B. Jeremias sagt (13, 23) כִּי יִשְׂרָאֵל בְּחֹרֶם עֵינָיו, so denkt er dabei weder an die Person noch an das Land יִשְׂרָאֵל, er hat dabei nur die schwarze Hautfarbe vor Augen, ebenso wie wir in der Redensart „einen Mohren weiss waschen“ kein Land und kein Volk sondern nur einen schwarzen

Menschen im Sinne haben. Und so wird denn ähnlich auch (Moed Katan 16 b, Jalkut 1, § 738) das in mehreren Stellen vorkommende כושי und כושי auf bekannte Personen bezogen, die in ihrem Thun sich eben so von Anderen unterschieden, wie der כושי durch seine Schwärze sich vor allen übrigen Menschen auszeichnet und eine Sonderstellung einnimmt; gleichzeitig wird das anonyme כושי (Num. 12, 1) auf die bekanntere Zipporah bezogen, die wegen ihrer aussergewöhnlichen und auffallenden Schönheit also benannt wurde¹¹); zugleich wird ihre Schönheit aus dem Worte צוירר gedeutet, nämlich aus dem bewundernden Ausruf: Sehet und schauet (צוירר), wie schön sie ist!

Die Charakterähnlichkeit zwischen Nimrod, dem Sohne des Kusch und Esau wird an einer andern Stelle (Beresch. R. S. 37) dazu benutzt, um das כי — Ps. 7, 1 auf den Kusch der Genesis, also auf Nimrod, also auf Esau zu beziehen — denn Kusch, Nimrod und Amraphel sind Eine und dieselbe Person (Buxtorf s. v. אמרפל), Nimrod heisst אמרפל, weil er befohlen (אמר) den Abraham in's Feuer zu werfen (אמר ונאמר) — Ber. R. T. Jonathan und Haschi zu Gen. 14, 1). So wie nun aber das Etymon von נמרוד (נמרוד — ibid.) wohl die erste Veranlassung der Nimrodsage war, so werden auch sonst aus ähnlichen Anklängen Sagen gebildet. Der Name des Landes נוד (Gen. 4, 16) wird (Tanchuma z. St.) schon dahin gedeutet, dass allüberall wohin Kain sich wandte, die Erde erbebt. Und auch die Thiere erzitterten und fragten sich gegenseitig, was das zu bedeuten habe, und die Antwort war: Kain hat seinen Bruder erschlagen, und Gott hat über ihn verhängt, dass er zitternd und bebend — נוד — umherirre. Ebenso knüpft sich an das Etymon des Namens Noah — נח, das übrigens auch bei den LXX, bei Philo (*ἀνάπαυσις ἢ δίκαιος*) und im B. Henoch (Dillmann's Uebers. p. 79. 327) geltend gemacht wird¹²) — die Sage: Anfangs gehorchte die Kuh dem Pflüger, und auch der Acker (רוב) liess sich willig pflügen; als aber Adam gesündigt hatte, empörten sie sich; weder die Kuh noch die Erde (Furche) wollte länger gehorchen. Da kam Noach und brachte sie zur Ruhe (בין שנתו). Dabei wird, in gewohnter Weise, נח mit נחך (Exod. 23, 12) in Verbindung gebracht (Beresch. R. s. 25). Der von Lazar Geiger (Ursprung der Sprache und Vernunft p. 493 N. 5) — auch von Ibn Esra zu Gen. 4, 17 — hervorgehobene Zusammenhang zwischen dem Lande Nod und dem נחך wird also auch von der Hagada berücksichtigt; aber auch ein anderer, von L. Geiger hervorgehobener Umstand ist der Hagada nicht entgangen — nämlich dass in der Geschichte Noah's zweimal die Wurzel נח und das in der Erzählung sonst ungewöhnliche נחך vorkommt. Es wird nämlich (Ber. R. ibid. und sect. 35) der Name נח dahin erklärt, er sei so mit Bezug auf sein Opfer genannt worden, das Gott wohlgefällig war; nach einer anderen Meinung erhielt er den Namen נח mit Bezug auf das Ruhen der Arche, wie es heisst

נִתְּנָה הָרִשָּׁה. Die Namensgebung war also — wie auch die nach dem biblischen Etymon von נָתַן — eine prophetische¹⁹.

Die Hagada dendet Namen, verleiht Namen — indem sie den Namen einer Person auf eine andere überträgt — und zuweilen creirt sie neue Namen. Die Tochter Pharaos, die im 2. Cap. des Exodus fünfmal בַּת פַּרְוֹה genannt wird, wird in der Hagada mehrfach unter dem Namen בַּת פַּרְוֵה בַּת מִצְרַיִם erwähnt (Jalkut Sam. §. 129 Synh. 19b). Die edle Prinzessin, welcher das Volk seinen Befreier und Moses selbst seinen ägyptischen Namen zu verdanken hatte, die ausserdem noch — nebst wenigen Andern — die Anzechnung genoss lebend in's Paradies zu gelangen (Jalkut Gen. §. 76. Ezech. §. 867 — wahrscheinlich stammt daher die arabische Sage von der

Frau Pharaos' آسیה — Zamahsari's Commentar ed. Calcutta II p. 60 zu Sur. 66) — sie durfte unmöglich klanglos und namenlos, als blosse Tochter ihres Vaters, in der Erinnerung fortleben²⁰; sie ist die 1. Chron. 4. 18 erwähnte בַּת־חֵלֶב, die Gattin des שָׁרָד, d. h. des Kaleb (Beide, Kaleb wie die Prinzessin, lehnten sich gegen ihre Umgebung auf), die Mutter, d. h. Pflegemutter des dort genannten יִרְדֹּן, welcher Name, ebenso wie die fünf folgenden Namen, auf Moses bezogen wird. Wenn nun aber in der Hagada neue Personen (gewissermassen homines novi) mit neuen Namen auftreten, wie סִלְבָּר, die mitleidige und mildthätige Tochter Loth's (Jalkut Gen. §. 88), wenn gesagt wird (B. Bathra 91a), wie die Mutter Abrahams, Davids, Simsons, Hamans geheissen, so liegt dem dasselbe Princip zu Grunde, dem zufolge statt des אִשָּׁה oder אִשְׁתִּי in einer biblischen Erzählung der Name einer bekannten Person substituirt wird, zu deren Charakter die erzählte Handlung passt. Indem der *Ἀνέμωπος* — zugleich *Ἀσπυγος* (בְּלִי שֵׁם) — aus der dunklen und schwankenden Allgemeinheit des *diva* heraus-, und in den hellen und bestimmten Kreis namhafter Personen eintritt, erhält er mit dem neuen Namen auch ein neues Leben²¹. Zuweilen wird die namenlose Person genealogisch mit einem bekannten Namen in Verbindung gebracht, so z. B. wenn der Prophet Jonas zum Sohne der Zorpathischen Wittve gemacht wird (Z. D. M. G. XXV, 489, 620), oder wenn gesagt wird, Habakuk sei der Sohn jener Frau gewesen, zu welcher gesagt wurde: אֵף הִכָּהּ לִי (2 Kön. 4. 16. Aharbanel zu Hab. 1, 1).

Dieses freie Schalten mit den Eigennamen hat insofern etwas Poetisches, als die Persönlichkeit in den Hintergrund, dafür der Charakter und das ideale Element in den Vordergrund tritt; andererseits aber liegt etwas Destructives darin, dass die Person aus dem bestimmten Rahmen von Ort und Zeit herausgerissen, verallgemeinert und verlichtet wird und durch die Ubiquität selbst etwas Schwankendes, Unsicheres erhält. Was die poetische Wahrheit gewinnt, verliert die historische Wahrheit, wie ja auch z. B. das Vorkommen der Tellsage in verschiedenen Ländern das Hauptargu-

ment dafür ist, dass sie eben nur eine Sage sei, Etwas das „nie und nirgends sich begeben“. Und so geschieht es, dass sich die Hagada zuweilen mit der modernen Kritik berührt. Wenn z. B. A. Bernstein (Ursprung der Sagen von Abraham Isaac und Jacob p. 54) verimuthet, dass der Hiram der Genesis (cap. 38) mit Hiram, dem Zeitgenossen Davids und Salomons eine und dieselbe Person sei, so ist ihm darin die Hagada längst zuvorgekommen, indem sie beide Hirams allerdings identificirt, nur mit dem Unterschiede, dass sie diese Identität aus dem Ausdruck *הִרָם הַמִּצְרִי* (1 Kön. 5, 15) herleitet (Ber. R. s. 85. Jalkut Kön. §. 179). Ebenso besteht eine gewisse Aehnlichkeit zwischen Wellhausens allegorisch-verallgemeinernder Erklärung der Namen im Buch der Chronik (*De gentibus et famil. Jud. in Chron.*, Heidelberger Jahrb. d. Literatur 1871 p. 881 ff.) und dem mehrfach vorkommenden hagadischen Ausspruche, dass die Namen im B. der Chronik durchaus der Deutung und näheren Darlegung bedürfen (*Megilla 13a, Wajikra R. s. 1. Jalkut Chron. §. 1674*). —

Wie nun aber ein negirendes Element den Urgrund des Witzes bildet, so erinnert zuweilen der hagadische Witz unwillkürlich an den modernen. Es gehört mit zu den humoristischen, onomastischen Spielereien der Hagada, dass sie nachweist (*Chullin 139 b*), dass nicht nur Mordechaj, sondern auch Haman, und zwar mit dem Galgen (*עֵץ הֶחָבֵץ* Gen. 9, 11) schon im Pentateuch vorkomme.

Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Witz und den witzigen Assimilationen der Hagada. Der hagadische Witz ist nie Selbstzweck. Beabsichtigt ist er nur in einzelnen Fällen, so wenn z. B. R. Akiba, als ein Mal bei seinem hagadischen Vortrag die Zuhörer anfangen einzuschlammern, zu einem ähnlichen Mittel der Ermunterung griff, wie damals Demosthenes, als er den unaufmerksamen Richtern den Process um des Esels Schatten vortrug. R. Akiba warf die Frage auf, warum wohl die Königin Esther gerade über 127 Provinzen geherrscht habe. Die Zuhörer waren auf die Antwort gespannt. Je nun, sagte R. Akiba, weil sie eine Tochter Sarah's war, deren Lebensjahre 127 waren (*Beresch. R. s. 58 und Midr. Esther 1, 1*) — eine Zusammenstellung, die übrigens auch die beiden Targumim zum B. Esther (1, 1) in ihre Paraphrase aufgenommen. Im Allgemeinen aber hat die Hagada höhere Zwecke, der Witz ergibt sich nur von selbst. So ist es namentlich eine Art Evolutionstheorie, die bei dem Ineinanderspielenlassen der verschiedensten Dinge und Personen zur Geltung kommen soll, ein System der Verkettung mit ethischer Grundlage. Die Hagada ist bestrebt nachzuweisen, dass jede Handlung im Lauf der Zeiten ihren Lohn findet, und dass ein Causalnexus zwischen Handlungen und Ergebnissen vorhanden ist. Es ist ein talmudischer Grundsatz, dass Gott keinem Geschöpfe den ihm gebührenden Lohn vorenthalte oder verkürze (Buxtorf und

Levy s. v. נָפֶץ, eine ähnliche Sentenz im Koran wird von Steinschneider — Z. D. M. G. VI, 539 — nachgewiesen). Dieser Satz wird u. A. auch, wie Baxtorf bemerkt, von Raschi (und Jalkut) aus der Mechilta zu Exod. 22, 30 angeführt. Dass nämlich das Fleisch des zerrissenen Viehes den Hunden gegeben werden soll, ist zur Belohnung dafür, dass die Hunde in Aegypten beim Auszug der Israeliten sich ganz ruhig verhielten (Exod. 11, 7). Die Hunde genossen also das Verdienst ihrer ägyptischen Vorfahren (in den jüdischen Schriften wird dergleichen חֲכִימֵי מִצְרַיִם genannt) und hatten es jedenfalls besser als die Hunde in Rom, woselbst — wie Aelian, Plinius und Plutarch berichten — alljährlich einzelne Repräsentanten des Hundegeschlechtes an's Kreuz geschlagen wurden, zur Strafe für das Nichtbellen ihrer Vorfahren beim Ueberfall der Gallier. Auch dass der Vogel Phönix, der נֶחֱם des Ijob, niemals stirbt, ist der Lohn für sein höchst bescheidenes, ja liebenswürdiges Benehmen dem Noah gegenüber, da er dem Vielgeplagten mit seinen eignen Nahrungssorgen nicht beschwerlich fallen wollte. Noah betete zu Gott, dem נֶחֱם ewiges Leben zu verleihen (Synhedr. 108 b ¹⁶): Ber. R. 2. 18 wird hingegen erzählt, Eva habe von der verbotenen Frucht allen Thieren gegeben, mit Ausnahme des נֶחֱם, der in Folge davon unsterblich sei). Weit häufiger sind es natürlich Personen, bei denen der Causalnexus zwischen That und Lohn nachgewiesen wird, und zwar so, dass eine Aeusere Aehnlichkeit zwischen beiden hervorgehoben wird — נֶחֱם כְּנֶחֱם. Hier kommt das genealogische Moment in Betracht, zuweilen auch wird, um den Zusammenhang darzulegen, die Genealogie erst geschaffen. So werden z. B. (M. Tanchuma zu Gen. 9, 18 ff.) die schwulstigen Lippen, das gekräuselte Haar und selbst die Nacktheit der Chamiten auf Einzelheiten in Cham's That zurückgeführt. Der Name נֶחֱם (in der Peschito stets *Λαβή*, Amica) wird darauf bezogen, dass Ruth auf Noemi Rücksicht nahm (נֶחֱם) oder einsichtsvoll war (נֶחֱם חֲכָמָה); נֶחֱם hingegen heisst so, weil sie ihr den Rücken (נֶחֱם) zukehrte und zurück ging; aber eine Strecke Wegs, und zwar 40 Schritte, hatte sie dieselbe begleitet, und zur Belohnung dafür durfte ihr Sohn Goliath 40 Tage lang das Volk Israel schmähen (1. Sam. 17, 16). Nach einer anderen Version begleitete sie Noemi eine Strecke von vier Meilen und zur Belohnung dafür ward sie Mutter von vier Heldenöhnen, die 2 Sam. 21, 22 erwähnt werden — נֶחֱם ist nämlich נֶחֱם. Aber nicht nur dass Ruth für ihre Pietät belohnt ward, — wie denn nach dem Ausspruche des Midrasch das Buch Ruth nur darthun soll, dass Wohlthaten stets belohnt werden — in ihr ward zugleich ihr Vater, der Moabiterkönig Eglon belohnt ¹⁷). Zum Lohne dafür, dass dieser bei der Erwähnung des Namens Gottes sich ehrfurchtsvoll vom Throne erhob (Jud. 3, 20), wurden seine Nachkommen gewürdigt, auf dem Thron Gottes (1. Chron. 29, 23) zu sitzen (Midr. Ruth 1. 4. 9. Jalkut Sam. §. 126 und 156. Sotah 42 b). Ebenso wird an anderen Beispielen nachgewiesen,

nicht nur dass das Böse stets bestraft wird, sondern dass es der Fluch der bösen That ist, andere Uebelthaten zu erzeugen. Wie der Mensch thut, so muss er auch leiden; von Geschlecht zu Geschlecht wuchert der Fluch des Frevels, zu Kindern und Enkeln vererbt sich auch Tugend und Heil — dieser von den Tragikern, insbesondere von Aeschylus, oft ausgesprochene Gedanke wird von der Hagada in ihrer Weise an biblische Personen und ihre Schicksale angeknüpft.

Es erinnert an den semitischen Sinn für genealogische Reihen, wenn der Stammbaum des Haman bis auf Esau zurückgeführt und die Königin Waschti als Tochter Belshazzar und Enkelin Nebukadnezar dargestellt wird (Targum Esther 1, 11. 5, 2. Megilla 12 b); wenn zu dem לְשֹׁמֵרָה קָן (Levit. 24, 11. Exod. 31, 6) bemerkt wird, die Handlung des Einzelnen gereiche dem ganzen Stamm zur Ehre oder zur Schande (Schemoth R. s. 48. Wajikra R. s. 32); wenn aber gleichzeitig der Name מְלִיצִית בַּת־דָּבָרִי (Levit. ibid.) dahin gedeutet wird, es sei das eine äusserst redselige und zotholische Frau gewesen, die sich angelegentlichst nach dem Wohlbefinden eines Jeden erkundigte und alle Welt freundlichst grüsste (דְּבַרִי, שְׁלוֹם), so soll damit allerdings motivirt werden, warum sie, eine Israelitin, einen Aegyptier zum Manne hatte; allein diese Erklärung von בַּת דְּבַרִי als die Wortreiche, Geschwätziqe, erinnert zugleich an den semitischen Sprachgebrauch, demzufolge בַּת, (בֵּר), אִם, אֵם sehr oft nur ein loses, äusserliches Verhältniss bezeichnen und mehr adjectivische Bedeutung haben. Ebenso werden die in der Genealogie des Mordechai (Esther 2, 5) vorkommenden Namen gedeutet: קָן־אֵינִי der Israels Augen erleuchtete; קָן־אֵלֶיךָ dessen Gebet Gott erhörte; קָן־אֵתֶּךָ der an das Thor des Erbarmens anklopfte (aram. קָשׁ), und in anderer Weise werden die 1 Chron 4, 18 vorkommenden Namen alle auf Moses bezogen: אֶבְרָהָם weil er von der Sünde abhielt; אֶבְרָהָם אֶבְרָהָם (im Talmud), weil er Israel schützte gleich einem Laubdache (אֶבְרָהָם) oder als der Vater aller Seher (אֶבְרָהָם): אֶבְרָהָם אֶבְרָהָם mit Bezug auf die Umzäunung des Gesetzes. Dagegen wird der Name seiner Pflegemutter בִּרְחָה in בִּרְחָה קָן zerlegt: Gott sprach zu ihr: Du hast Moses, der dein Sohn nicht war, deinen Sohn genannt; darum nenne ich dich meine Tochter, obschon du nicht meine Tochter bist (Megilla 12b, 13a; Wajikra R. s. 1.).

Cada uno es hijo de sus obras. Es ist ein ähnlicher Gedanke wie der in diesem Spruch der Spanier ausgedrückte, der die Hagada veranlasst, den Namen eines Mannes lieber von seinen Handlungen als von seinen Eltern abzuleiten, und aus den Verzweigungen und Früchten der Handlungsweise den Stammbaum herzustellen. Das Propter hoc ist ihr wichtiger als das Post hoc; eine genealogische Leiter, auf der blosser Namen in auf- und absteigender Linie figuriren, ist für die Hagada eine Traumleiter — ohne Leben und Wirklichkeit. So bemerkt auch Nachmanides (in Exod. 6, 25)

mit Bezug auf den Namen **יִצְחָק**, der von der Hagada auf Joseph oder auf Jethro bezogen wird, diese Deutung habe ihren Grund darin, weil die Erwähnung eines sonst unbekannten Namens überflüssig sei, während durch die Anknüpfung an bekannte Personen die Belohnung ihrer Tugend dargethan wird. Ähnliches liegt wohl auch zu Grunde, wenn bei Bar Bahlul (Castell-Michaelis lex. s. v. **חַלּוּל** p. 699) **יִצְחָק** oder vielmehr **יִצְחָק** und **יִצְחָק** die Namen der beiden Männer sind, die mit Moses stritten, also wohl die Exod. 2, 19 erwähnten, welche von der Hagada mit Dathan und Abiram identificirt werden, wie auch der Levit. 24, 10 erwähnte **אִישׁ בְּרָר** der Sohn des von Moses getödteten Aegypters ist.

Wie die genealogische, so ist auch die chronologische Reihenfolge der Hagada gleichgültig. Der Anachronismus ist das Lebensprinzip der Hagada; oder vielmehr sie ist achronistisch, sie betrachtet alle Dinge sub specie aeternitatis. Die Thora, erhaben über Zeit und Raum, existirte schon vor der Weltschöpfung; Gottes Wort ist ewig, wie seiner Hände Werk, die Schöpfung. Es ist der Klang der Ewigkeit, der froh und triumphirend die Schöpfungshymne des 104. Psalmes durchklingt, und wie dort gesagt wird, dass Gottes Odem alles Geschaffene stets neu beseelt, die Geschöpfe stets von Neuem in's Dasein ruft, so erzählt auch die Bibel nicht was sich nur Einmal zugetragen, die Ereignisse gehören nicht abgeschlossen der Vergangenheit an; nichts vergeht, Alles lobt ewig fort.

Auch sonst stehen die Thora und die Schöpfung in Wechselbeziehung zu einander; die Natur ist das Targum, die Deuterosie der Bibel, sie verhält sich zu ihr, wie sich das steinerne Denkmal zum geschriebenen Wort verhält. An mehreren Stellen (Menachot 43 b, Bamidb. R. s. 17, Sifri zu Num. 15, 38) wird die blaue Farbe, **סָפִיר** (سافير) bei Saadja und Arabs (Erp.) der Schaufäden — wie bei Philo und Josephus die Hyacinthfarbe in der Stiftshütte — damit motivirt, dass Blau die Farbe des Meeres wie des Himmels sei. In ähnlicher Weise wird auch sonst die Natur mit der Thora in Zusammenhang gebracht: wie das Meer den Himmel widerstrahlt, so ist die Natur der verkörperte Wiederhall und Widerschein des Gesetzes. Sehr oft kehrt der Gedanke wieder, dass die Welt nur um der Thora willen erschaffen worden sei; so auch feiert der Sabbathfluss den Sabbath, und als auf dem Sinai das **וַיִּקַּח** der Zehngebote ertönte, da erbeben Himmel und Erde, da wichen Flüsse und Meere zurück, da wankten Berge und Hügel und es hückten sich alle Blüthe des Feldes (Pirke R. Eliezer cap. 41). Hinwiederum war die Zerstörung des Tempels die Strafe für die Nichtbeachtung des Gesetzes; aber seit jenem Tage, an dem der Tempel zerstört ward, trauert gleichsam die Schöpfung; es fällt kein regnerreicher Thau mehr, die Früchte haben ihren Wohlgeschmack verloren und der Himmel wird nie in seiner Reinheit gesehen (Mischna Sotah 9, 5 Berachoth 59a) und einzelne furchtbare Naturerscheinungen werden mit der Trauer Gottes über den Untergang

seines Hauses in Verbindung gebracht (Berach. ibid. Talm. jer. Berach. IX, 3).

Indem die Hagada die biblischen Erzählungen nicht bloss als Darstellung des Einmal Geschehenen, dieselben vielmehr poetisch-prophetisch auffasst, erinnert sie zugleich an die Propheten, mit denen man sie auch sonst schon verglichen hat (Zunz G. V. p. 322). Der *נביא* — wie in der späteren Terminologie der Hagadist genannt wird — hat insofern Aehnlichkeit mit dem *אֲבִיב*, als letzteres Wort den begeisterten Sprecher bezeichnet, und als die prophetischen Bücher sich ähnlich von den historischen unterscheiden wie die Poesie von der Prosa, wie das im Momente der Begeisterung — ursprünglich auch nur für den Moment — gesprochene Wort sich von dem niedergeschriebenen ruhiger Reflexion unterscheidet.

Die Hagada wendet in der That (Ber. R. a. 16, a. 42 und öfter) das *נִבְיָא דְּנִבְיָאִין אֲבִיבִין* der Propheten (Jes. 46, 10) auf die Bibel an, und wie dem Seher Alles Gegenwart ist, die Vergangenheit wie die ferne Zukunft, und wie in den Büchern der Propheten auch sprachlich das Aoristisch-Unbegrenzte insofern zur Geltung kommt, als die grammatischen Formen für Vergangenheit und Zukunft nie streng geschieden werden — so verwandelt ähnlich die Hagada mit dem *Way conversivum* der Phantasie Vergangenes in Gegenwärtiges, wird ihr das Einst zum Jetzt, das Jetzt zum Einst. Das Ferne wie das Nahe wird mit gleich lebendiger Anschaulichkeit geschildert, und der Name *הִבְדִּיר* ist um so passender, als das Wort *הִבְדִּיר*, von *הִבֵּן*, nach Ewald (Krit. Gramm. p. 217, § 110) die Mittheilung dessen bezeichnet, was vor den Augen, was gegenwärtig ist. Wenn aber auch ausserdem im Talmud eine Art Anistoresie vorherrscht, insofern als geschichtlichen oder geographischen Einzelheiten — wenn sie nicht halachischen Werth haben — keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, so lassen sich dafür zum Theil dieselben Gründe auführen, die, mit Bezug auf eine ähnliche Erscheinung bei den Indern, von Benfey (Hall. Encycl. Art. Indien p. 17) und Lassen (Indische Alterthumsk. II, 3, 2. Aufl.) geltend gemacht werden.

Trotz aller Eigenartigkeit besteht aber doch eine gewisse Analogie zwischen der Hagada als Sage — welche Bedeutung ebenfalls dem *הִבְדִּיר* zu Grunde liegt — und den Sagen anderer Völker, namentlich ist es das Ineinanderspielen von Etymologie und Mythologie (im weiteren Sinne), das überall wiederkehrt¹³). Am meisten Aehnlichkeit zeigt übrigens die arabische Sage, auch da wo sie nicht aus jüdischen Kreisen stammt, was zunächst seinen Grund wohl darin hat, dass hier wie dort ein heiliges Buch vorhanden ist, auf welches Alles zurückgeführt wird, in welchem jedes einzelne Wort, ja jeder Buchstabe eine hohe Bedeutung hat. So erhält die Beschäftigung mit der Sprache und ihren Eigentümlichkeiten eine religiöse Weihe, und während bei Arabern und Persern die Form der Buchstaben nur zuweilen

ethisch verworfen wird, wenn z. B. der Einfluss der schlechten Umgebung durch das gekrümmte Elif in ם veranschaulicht wird, wird in den jüdischen Schriften der Buchstabe seiner blossen Form nach als bedeutungsvolles Wort behandelt. Andere Analogien mit der talmudischen Interpretation der biblischen Wörter bieten die von Lobeck (*Aglaoph.* 866 ff.) angeführten Etymologien.

Die Berechtigung zur Deutung der Bibelworte wird selbst aus den Worten der Bibel deducirt; so z. B. (*Synh* 34a) aus der Stelle Ps. 62, 12 כִּי יִשְׁכַּח אֱלֹהִים וְיִשְׁכַּח אֶת־כֻּלָּם (im Talmud שִׁכְחָהוּ), sowie aus der Vergleichung des göttlichen Wortes mit einem viele Funken sprühenden Felsen (*Jerem.* 23, 29¹²). Dasselbe gilt auch für die halachische Interpretation, nur ist diese an strengere Regeln gebunden, während die Hagada mit grosser Freiheit schaltet, wie auch sonst die Halacha ernsteren Charakters ist. Die halachische Beschäftigung soll nach dem oft angeführten Wort der Schrift (*Jos.* 1, 8. Ps. 1, 2) eine fortwährende sein; die für einen grösseren Kreis bestimmten hagadischen Vorträge gehören den Sabbaten und Festtagen oder „guten Tagen“ (יָמֵי טוֹבִים) an. Die Hagada ist die blaue Cyane inmitten der Kornähren des täglichen Brodes; sie repräsentirt die heitere Musse, die festliche Stimmung; sie ist vor allen Dingen erbaulich, wie denn auch (*Sotah* 7b) erbauliche Stellen der Bibel mit דְּבַר־טוֹב bezeichnet werden. Bei diesen Unterschieden ist es natürlich, dass die Männer der Halacha die Hagada als etwas Untergeordnetes betrachten. Der Halachist mochte auf den Hagadisten in ähnlicher Weise hernieder schauen, wie der Journalist, der in langen Leitartikeln das Wohl und Wehe des Landes bespricht, auf den Feuilletonisten unter ihm herabsieht, der zwar auch am tausenden Webstuhl der Zeit sitzt, sich aber doch zunächst nur mit spielenden Randverzierungen beschäftigt. Die Hagada ist in der That ein *Feuilleton* (wie in den neugriechischen Zeitungen das Feuilleton heisst); während die Halacha damit beschäftigt ist, die Quadern für das halachische Colosseum systematisch und in architektonisch strenger Ordnung aneinander zu fügen, gleichen die Gebilde der Hagada mehr jenem Schnittwerk von Cherubim, Palmen und Blumenknospen, das im Salomonischen Tempel die Wände schmückte, so dass man das Steingefüge nicht sah.

An den Tempel wird man auch sonst erinnert. Das בֵּית־הַמִּדְרָשׁ bei Ezechiel (13, 16) wird (*Megilla* 29a) auf die Bet- und Lehrhäuser bezogen und ist so eine stehende Bezeichnung der Synagoge geworden, die als ein anderer, als ein zweiter Tempel — בֵּית־הַמִּדְרָשׁ paraphrasirt der Targum den Ausdruck — zu betrachten ist. Gleichzeitig wird ein unter dem Namen בֵּית־הַמִּדְרָשׁ bekanntes Bet- und Lehrhaus in Nehardea erwähnt, zu welchem das Baumaterial, Erde und Steine, von Palästina gebracht worden war. Ähnlich lässt sich vom Talmud selbst sagen, dass er aus palästinensischem Baumaterial aufgebaut sei; es ist „das Land“ (wie Palästina als das Land *xar' tēoxia* im Talmud genannt wird), das

den Stoff geliefert — das gilt von der Halacha sowohl als von der Hagada; der Stoff ist bei beiden derselbe, nur die Form ist verschieden. Und so wie im Talmud Halacha und Hagada äusserlich kaum getrennt sind, indem die Halacha oft plötzlich in den breiteren Strom der Hagada mündet (auch äusserlich breit — man erkennt die hagadischen Stellen in den gedruckten Talmudausgaben alsbald an dem breiteren Raum, den sie einnehmen) und dann wieder wie nach einer angenehmen Digression unvermerkt und unvermittelt in den schmalen Pfad halachischer Discussion einlekt — ebenso gehen auch sonst beide in einander über; die Halacha ist oft hagadisch, die Hagada halachisch. Beide sind ja doch — trotz aller Verschiedenheiten — Zwillingekinder einer Mutter, beide Erzeugnisse eines und desselben Volkageistes; Hagada und Halacha haben dieselben religiösen, ethischen und nationalen Grundlagen; sie gehören zu Einem Gebäude, zu einem und demselben „zweiten Tempel“.

Wie Salomon wollte, dass die Pforten des Tempels auch dem Fremdling offen stehen sollten, so schliesst auch die Hagada sich nicht gegen das Ausländische ab; aber das was ihr aus der Fremde zukommt, wird in der That als ein *ḥosēl* behandelt. Die allzu fremdländischen Auswüchse werden beschnitten, der Fremdling wird in den Strom nationaler Denkart getaucht, er erhält jüdisch-nationale Färbung. Aus dem 72 im biblischen wird ein 72 im talmudischen Sinne. Auch ist die Hagada in ihrer Weise nicht minder streng als die Halacha. Trotz ihrer accumulativen Neigungen und trotz der Vorliebe für Juxtaposition der Gegensätze, der zufolge sie bemüht ist, die Schattenseiten der Bösen noch dunkler, die Lichtseiten der Guten noch blendender erscheinen zu lassen, ist sie für die vereinzelt vorkommenden Schattenseiten der sonst Vorherrschenden nicht blind; und trotz dieser einerseits comparativen, andererseits superlativischen Tendenz, der zufolge auch die „frommen Frauen“ als wahre Tugendbilder und classische Muster der Frömmigkeit hoch über alle andere Frauen gestellt werden, unterlässt die Hagada vorkommenden Falles doch nicht von denselben frommen Frauen ein kleines Sündenregister aufzuzählen (Beresch. R. s. 45. Debarim R. s. 6), und wie denn der Talmud Alles in der Bibel findet und Alles daraus herleitet, wird aus den einzelnen Handlungen der Eva, Sarah, Rachel, Dinah, Miriam ein Schluss auf alle Frauen gezogen, und hieran eine Charakteristik des weiblichen Geschlechtes geknüpft, die theilweise mit der von Aristoteles (hist. an. IX, 1) gegebenen übereinstimmt. Wo immer einer der biblischen Frommen sich einen Fehler zu Schulden kommen lässt, ist die Hagada alsbald mit einem scharfen Tadel bei der Hand, der dadurch noch schärfer und sarkastischer wird, dass er zuweilen von einem Volksspruchwort (משל הדין) begleitet ist, für welche Gattung populär-dramatischer Gnomik das Aramäische, in seiner Eigenschaft als Volkssprache, sich wiederum ganz vorzüglich eignet²⁰). Trotz ihrer Einseitigkeit ist die Hagada durchaus gerecht und un-

parteilich; sie gleicht auch darin den Propheten, dass Grossthaten und Ausserer Glanz sie nicht bestechen, dass ihr die gekrönten Häupter deshalb nicht mehr gelten als die ungekrönten; es sind immer nur die wahrhaft Würdigen, die sie mit ihren panegyrischen Kronen und Kränzen schmückt und verherrlicht.

Alle diese Eigenthümlichkeiten der Hagada glaubte ich deshalb hervorheben zu müssen, weil sie in den im Folgenden zu erwähnenden hagadischen Stellen mehr oder weniger zum Vorschein kommen. Indem ich dafür um Entschuldigung bitte, dass ich vielleicht weitschweifiger geworden bin, als sich für eine blosser Einleitung geziemt, gebe ich zu den Hagadas selbst über — zunächst zu denen, die König Salomon zum Gegenstande haben.

Es ist namentlich der hier zuletzt angeführte Charakterzug der Hagada, der in den Stellen, die von Salomon handeln, zu Tage tritt. Man sollte denken, dass Salomon, der Erbauer des Tempels, von der Hagada ganz besonders verherrlicht werden müsse, und dass sie ihre ganze Ornamentik aufbieten werde, um seine Pracht noch prächtiger erscheinen zu lassen, und das umso mehr, als Salomon — mehr als alle seine Vorgänger und Nachfolger — der orientalische König par excellence ist. Schon in der einfachen Erzählung der Bibel macht es einen überraschenden Eindruck, wie da gleichsam die Berge, die bis dahin das Cantöoli begränzten, plötzlich zurücktreten und der Horizont sich erweitert. Das Meer mit den tyrischen Schiffen, die von Ophir Gold, Edelsteine und Elfenbein bringen; die Königin von Saba, die ihre Huldigung darbringt; die Palmenstadt, die sich in der Wüste erhebt; das Waldhaus des Libanon, das Lustschloss für die Pharaonentöchter — es ist die duftige Poesie des hohen Liedes, es ist die ganze schimmernde Pracht des Orients, die da plötzlich auftaucht und die um so märchenhafter erscheint, als das Ganze, gleich einer Luftspiegelung der Wüste, alsbald wieder verschwindet — mit Ausnahme des Hauptdenkmals Salomonischer Grösse, des Tempels. — Das — wie es scheint, späte und volksthümliche — zweite Targum zu Esther schildert in der That — gleichsam als Pendant zum Prunk des Perserkönigs, den Salomon natürlich überstrahlt — mit liebender und stolzer Ausführlichkeit die Salomonische Pracht, und während der Text von der Macht des Perserkönigs und vom Glanze seiner Hofhaltung spricht, erzählt die Paraphrase von der Herrlichkeit des Salomonischen Thrones, den Ahasverus nur als Usurpator in Besitz genommen, von Salomons Kunst und Weisheit, und wie seine Feinde und Widersacher seine Freunde geworden, wie die Könige alle sich um seine Geist beworben, und wie alle Mächtigen der Erde vor ihm gezittert und wie sie ihm ihre Söhne und Töchter geschickt, dass sie ihm als Knechte und Mägde dienen sollten, und wie er über die Dämonen und bösen Geister geberricht, die auf sein Geheiss ihm Alles zuführten und von seinem unermesslichen Reichtume an Gold, Silber, Diamanten und Perlen und Allem was Menschenbegehr²¹⁾.

Aber die talmudische Hagada lässt sich von alle den Herrlichkeiten nicht blenden und nicht bestechen. Allerdings ist Salomon der Erbauer des Tempels, und der Tempel bildet den Mittelpunkt des Talmuds, wie Palästina als Umbilicus terrae galt. Der Tempel ist die geistige Kiblah; ihn haben die Männer der Halacha wie die der Hagada stets vor Augen; einerseits den zerstörten Tempel — die Erinnerung an ihn bildet den elegischen Grundton, der durch den ganzen Talmud hindurch klingt; andererseits ist es der Tempel und das Jerusalem der Zukunft, welche die Hagada mit allen Perlen und Edelsteinen ihrer Phantasie ausschmückt. Allerdings ist Salomon der Erbauer des Tempels — er trägt aber auch die Schuld an dessen Zerstörung. Zur Stunde nämlich, als Salomon die Tochter Pharao's²¹⁾ zum Weibe nahm — heisst es Synh 21b, Sabbath 56b, T. jeras. Aboda Zara 1, 2 und an anderen Stellen — zur selben Stunde stieg Gabriel (im Midr. Schirhaschim Michael) hernieder zum Meere und legte Schiffsrahr hinein; auf diesem erhob sich eine Sandhaub (סריסין) d. i. *Sûpries* wie bereits Mussafia und Dav. Cohen de Lara im W. B. Ir David bemerken) und auf dieser ward die grosse Stadt Rom (רומ) erbaut²²⁾. Mit anderen Worten: Zur Strafe dafür, dass Salomon die ausländischen Frauen heirathete, die ihn zur Abgötterei verleiteten, wurde im himmlischen Rath die Zerstörung des Tempels und die Unterjochung des Volkes durch die Römer beschlossen. Die Grundsteinlegung Rom's bedeutete die Zerstörung Jerusalem's.

Dass die talmudische Hagada — im Gegensatz zur Darstellung im zweiten Bethertargum — nichts weniger, als eine Verherrlichung Salomons beabsichtigt, zeigt sich, wie gewöhnlich, in der Deutung der Namen. Im zweiten Targum (Esther 1, 2) wird der Name שלמה (wie auch 1 Chron. 22, 9) darauf bezogen, dass in Salomon's Zeit der Friede herrschte (1. Kön. 5, 5); שלמה heisst er als der Liebling Gottes; er wird aber auch שלמה אלהים (Prov. 30, 1) genannt, weil Gott mit ihm war (אלי) und weil alle Könige des Ostens und Westens ihm unterthan waren (קדמה), und selbst בן wird als Personennamen erklärt, er hiess so als Erbauer des Tempels (בונה). Die Hagada bezieht ebenfalls die vier Namen Prov. 30, 1 so wie שלמה (ibid. 31, 1) auf Salomon, obschon aber die verschiedenen Stellen (Schemoth R. s. 6; M. Tanchuma zu Exod. 14, 1; M. Kobelet 1, 1; M. Schirhaschim 1, 1; Jalkut und Raschi zu Prov. Cap. 30 und 31, Syphed. 21b) kleine Variationen darbieten, darin stimmen alle überein, dass die Deutung der Namen im tadelnden Sinne geschieht. Es wird gesagt: Salomon, Jedidjah und Kobelet sind die eigentlichen, authentischen Namen (שמות אלהים), die übrigen sind Beinamen späteren Ursprunges, die aber der Deutung bedürfen: שלמה אלהים heisst Salomon, weil er die Worte der Thora gesammelt hatte und davon erfüllt war, sie aber dann ausspie, Widerwillen dagegen empfindend (אמר — שקרא). Im M. Tanchuma sowie Schemoth R. zu Ex. 14, 1 heisst es: Sa-

lomon wollte die göttliche und die menschliche Weisheit verbinden, d. h. beide auf gleichen Rang stellen (שֹׁמֵר אֶת הַתּוֹרָה וְאֶת הַחִכְמָה)²⁴. Zugleich wird die Stelle Koheleth 2, 12 darauf bezogen, dass Salomon später das Unerforschliche der göttlichen Weisheit eingesehen. אֵי-יָדָע und אֵי-כֹחַ wird Salomon genannt, weil er gesagt, bei mir ist die Macht (אֵי-כֹחַ), ich kann Alles thun. „Ich kann“ (אֵי-כֹחַ) — mit diesem Worte überhob sich Salomon der Deut. 17, 7 ausgesprochenen Warnung; er sprach: es steht geschrieben (ibid.) אֵל אֶחָד, ich aber sage: אֵלֵינוּ, denn ich, der weise König, brauche Verbot und Warnung nicht zu beachten. Salomon war ein *Σεινός*, überweise und übermüthig und glaubte sich über die Weisheit der Thora erheben zu können. Das kleine Jod in אֵי-כֹחַ²⁵, heisst es an einer anderen Stelle (T. joms. Synh. II, 6. M. Schirhaschirim 2, 6. Wajikra R. s. 19), ward sein Ankläger vor Gott (יָד שִׁבְרָתוֹ קִטְרָה). So wird auch der Name לִשְׁאֹל (Prov. 31, 1) auf Salomon bezogen, der sich gegen Gottes Gebot (לֹא אֵל) auflehnte, und die darauf folgenden Verse enthalten die Strafreden seiner Mutter, mit welchen sie ihm seinen Hång zum Wohlleben vorwarf (Synh. 70b, Wajikra R. s. 12. Jalkut Jerem. §. 321). An diesen Vorwurf erinnert es auch, wenn (Pesikta d. R. Kahna sect. 6 p. 58 ed. Baber und an anderen dort angeführten Stellen) eine Parallele zwischen der Einfachheit des Königs Hiskiah und des Hofhaltes Salomons gezogen wird, dessen Tafel unerschwinglich hohe Summen kostete. Ebenso ward Hiskiah belobt, weil er das Buch der Heilmittel dem Gebrauche entzog (Pesachim 56a): als Verfasser desselben gilt Salomon, und die Constatirung hatte nach Raschi z. St. den Zweck, um die Kranken zu veranlassen im Gebete und nicht in Arznelen Hilfe zu suchen, während nach Maimonides nur die magischen Heilmittel nicht angewandt werden sollten (Dartof s. v. שִׁלְמָה; Fabricius Cod. pseudop. V. T. I, 1043. II, 176. 2. Aufl. Sachs Beiträge z. Sprach- und Alterthumsforschung I, 59). Aber auch das Buch Koheleth, als dessen Verfasser Salomon gilt, wollte man confisciren, weil einzelne Stellen epikuräische oder ketzerische (מִזְרִית) Ansichten aussprechen (Pesikta p. 69 und an vielen anderen Stellen).

Aber ganz besonders tritt Salomon's Bild in den Schatten gegenüber der Verherrlichung seines Vaters. Es ist keine Frage, dass der kriegerische David in weitaus höherem Ansehen steht als der friedliebende Salomon, dessen durch Ehebündnisse belegelten Friedensbündnisse mit Ausländern ausländischen Culten Eingang verschafften, dessen kosmopolitische Neigungen (ses amours cosmopolites wie Munk — Palestine p. 296 — sich ausdrückt) vom reinen Gottesdienste zur Abgötterei führten. Die grosse Verehrung David's zeigt sich insbesondere darin, dass er als Held gefeiert wird — nicht wegen seiner Siege über Philister, Edomiter und Ammoniter, sondern als gewaltiger Held im Kampfe der Thora — אֶלְמָחַד בְּלִי מִדְּרָה. Das Heraklitische *πάντα ἔστιν ἑναί*, das „ewige Sichvertauschen in der Weltzelt Spiel“, das auch der hagadischen Anschauung insofern zu

Grunde liegt, als sie Alles wie in Einem ewigen Flusse begriffen auffasst — diese Anschauung bringt es mit sich, dass die schriftliche wie die mündliche Lehre als ewige Ströme der Urzeit betrachtet werden, und dass alle biblischen Helden zugleich grosse Schriftgelehrte und Gesetzkundige sind — eine Erscheinung wie sie ähnlich in der Literatur der Indier vorkommt (Duncker, Gesch. d. Alterthums 2. Aufl. II, 34, 72, 91. 3. Aufl. II, 44, 129) — und also auch David. In der talmudischen Darstellung verwandelt sich der kriegerische König in einen Oberrabbiner von Israel; die Gibeonim in seiner Umgebung (2. Sam. 21, 6) sind Gesetzesstreiter, Ritter der Casuistik; ihr Schwert ist die Dialektik, und das Feld der Halacha ist ihr Schlachtfeld. So wird (Synhedr. 53 b) das auf David bezügliche *איש מלחמה* 1 Sam. 16, 18 darauf bezogen, dass er sehr erfahren war im Kampfe der Thora (*מלחמתו של תורה*)¹⁴ und so werden alle weiteren rühmlichen Epitheta im Sinne halachischer Gelehrsamkeit gedeutet. Der 2 Sam. 21, 19 erwähnte *גִּיּוֹן בֶּרֶךְ הַכּוֹהֵן* aus Bethlehem, der den Goliath erschlug, ist David, der also genannt wird als der von Gott begnadete, und weil er früher in Feldern und Wäldern (*יֵדֵי*) lebte, *בֶּרֶךְ אֲבִיבִים* bezieht sich auf das durch ihn entstandene Gewebe des Tempelvorhangs oder auch (im Sinne von *מִסְכָּה*) auf das halachische Gewebe, wozu er den Einschlag und zugleich den Ausschlag gab (M. Roth s. 2. Jalkut Sam. §. 156). Ebenso werden die Namen *הַתְּקַנְיָה*, *קִדְרִי* (2 Sam. 23, 8) als Apposition auf das vorgehende *דָּוִד* bezogen, als Bezeichnung seines Benehmens im Lehrhause (Moed Katan 16 b). Die auf Benajahu bezüglichen Ausdrücke 2 Sam. 23, 20 bezeichnen dessen hohen Rang als Schriftgelehrter und als Oberhaupt des Synhedrium, welches letztere *בְּרֵיתִי וְעֹלָמִי* genannt wird mit Bezug auf die wunderbare Schärfe (*כֹּהֵן*, *כֶּהֱנָה*) ihrer halachischen Decisionen (Berachoth 4a, 18a). Auch bei der That der drei Helden (2 Sam. 23, 12 ff.) handelte es sich eigentlich um eine halachische Streitfrage (T. Jerus. Synh. II, 6. B. Kama 60a, M. Roth s. 5). Und so wie der Talmud alle diese Res gestae in seine eigene Anschauungsweise überträgt, so geschieht dasselbe in der Uebersetzung als solcher, im Targum zu Samuel wie zum Buch der Chronik, welche diese Namensdeutungen in die Paraphrase aufgenommen, zuweilen mit kleinen Abänderungen, so wenn *אֶלְהֵן בֶּרֶךְ הַכּוֹהֵן* (1 Chron. 20, 5), der Goliaths Bruder tödtete, auf David bezogen wird, der mitten in der Nacht erwachte (*עָרַב*) und dann sich erhob, um zu Gott zu beten (*קָרָא*). Durch diese Deutung der verschiedenen Namen als Beinamen Davids wird zugleich der Widerspruch zwischen den verschiedenen Stellen (Gesen. Thes. s. v. *קִדְרִי*, *יֵדֵי*, *אֲבִיבִים*, Roediger de origine et indole ar. int. p. 19 N.) auf sehr einfache Weise gelöst.

Es kommt der Hagada nie in den Sinn, David's Kriegthaten zu verherrlichen; der Krieg war überhaupt mehr Joab's Sache, wie das mit Bezug auf 2 Sam. 8, 15, 16 auch besonders hervorgehoben

wird (Synh. 38a). Die Kämpfe mit den Edumäern und Philistäern beschäftigten David weit weniger als der Krieg der Thora und die vielfach wiederkehrenden halachischen Discussionen mit seiner talmudisch geschnitten Umgebung. Den Joab tadelt er wegen einer falschen Lesart im Pentateuch, mit Abigail hat er eine halachische Controverse, ebenso mit seinem Freunde Hushi (B. Bathra 21a. Megilla 14b, Synh. 107a) und mit Anderen. Der Vers Ps. 57, 2 wird im jerus. Talmud (Berachoth 1, 1. Abulch T. bab. 4a) darauf bezogen, dass David mit den Klängen der Harfe (nach R. Levi's Ansicht eine Art Aeolsharfe, die der Mitternachtswind erklingen machte) seine Genossen zum Studium der Thora weckte. So beschäftigte sich David zeitlebens mit der Erforschung der Thora, und noch am letzten Lebenstage hielt er durch unausgesetztes Thorastudium den Todesengel fern, der ihm nur durch List beikommen konnte (Sabbath 30a, M. Ruth sect. 3). In derselben Stelle wird auch erzählt, Gott habe zu David gesagt: Ein Tag, den du mit dem Studium der Thora verbringst, ist mir lieber als die Tausend Opfer, die dein Sohn Salomon mir darbringen wird.

Von allediesem ist bei Salomon nicht die Rede. Der grosse Abstand zwischen ihm und David zeigt sich vielmehr unmittelbar nach des Letzteren Tode in volatanter Weise. An die vor ihm erschienenen Mitglieder des Synedrions richtet er einige auf den Trauerfall bezügliche casuistische Fragen. „Aber steht denn das nicht in der Mischnah?“ (אלא כהניסא דמא) fragen die Weisen wiederholt und citiren in der That die eine und die andere Mischnah aus dem Tractat Sabbath (M. Ruth l. a. Ähnlich Sabbath l. c.).

Cum tacet loquatur. Dass — im Gegensatz zu David nicht nur, sondern auch zu Hiskia und vielen anderen Personen — nirgends von Salomon's halachischem Wissen die Rede ist, ist der sprechendste Beweis dafür, dass er kein Object der Verherrlichung war.

Allerdings wird als Interpretation der Stellen im B. Koheleth, in denen von Salomon's chomaliger Macht und Grösse die Rede ist (2, 4ff.), im Targum, Midrasch Koheleth und Jalkut z. St. erzählt, dass ihm die Geister dienstbar waren (הַיְדוּת הָיָה לְדָוִד, Ähnlich

فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ Sur. 38, 35), und dass sie auf Salomon's Geheiss aus fernen Ländern — im Jalkut יָבִיאוּ, im Targum und Midrasch India (הַיְדוּת) — Gewürzpflanzen herbeibrachten; dass männliche und weibliche Dämonen (הַיְדוּת הָיָה לְדָוִד Koh. 2, 8 — شِد مَطِيح خاتمش

شِد مَطِيح bedeutet es von Salomon im Eingang zum Pend-Nameh) kalte und warme Bäder errichten musaten, allein es verhält sich mit Diesem und Ähnlichem wie mit der gleichzeitigen Deutung auf das was Salomon für das Studium der Thora geleistet — es ist die Erläuterung zu dem vorübergehenden: Ich Koheleth war vorläufig König über Israel in Jerusalem — ich war es einst. Es ist die

Auffassung sub specie vanitatis, die Illustration zu קֹהֵלֶת קֹהֵלֶת קֹהֵלֶת. Die Form der Vergangenheit dient, nach einer Bemerkung Bopp's (vgl. Gramm. II, § 537, p. 417 2. Aufl.), zuweilen dazu, um die Verneinung auszudrücken, um zu sagen, dass Etwas nicht ist, wie in dem Satze „Besen, Besen — seid's gewesen“¹⁷⁾. Ganz in derselben Weise wird in dieser Interpretation das Praeteritum im 8. Koheleth als ein „Finitus Troes“, als Negation der Gegenwart aufgefasst. Das קָדְמָה, בִּזְמַנְהּ, קִדְמָה, קִדְמָה soll nicht sowohl besagen, dass Salomon einst Macht und Herrschaft besaß, als vielmehr, dass er sie verloren. In der That wird (Midr. Koheleth. 1. 12. M. Schirhaschirim 1. 1) mit jener epigrammatischen Schärfe, für deren Ausdruck sich das Aramäische ganz besonders eignet, zu dem Vers אַי קִדְמָה קִדְמָה קִדְמָה die erläuternde Bemerkung gemacht: בְּיָמָיו בָּקַע לִית אֵלֶּה וְכִדְמָה בְּיָמָיו אֵלֶּה אוֹתָם (שִׁדְרִי). Zugleich wird erzählt, wie die Herrschaft Salomon's stufenweise abgenommen habe. Anfangs herrschte er über die ganze Welt, dann nur noch über Israel, dann nur noch über Jerusalem, zuletzt erstreckte sich seine Herrschaft nur noch über sein Bett, wie es heisst (Hohes Lied 3. 7) הָיָה קִדְמָה לְמִשְׁכְּבִי — wobei allerdings die aramaisirende Hervorhebung des Pronomen possessivum gewissermassen die Ausnahme rechtfertigt, dass das sein einziger Besitz gewesen sei. Aber auch diese Herrschaft über das Bett war keine unbeschränkte, da er stets Furcht vor den Dämonen empfand. Wenn nun auch nach Einer Meinung (M. Schirhasch. l. c. Synhedr. 20 b) diese Erniedrigung nur eine vorübergehende war, so erreichte Salomon's Macht doch nie mehr die frühere Höhe.

An den Vers אַי קִדְמָה קִדְמָה קִדְמָה knüpft denn auch die chaldäische Paraphrase die Erzählung von Salomon's Ueberhebung und Nichtachtung der göttlichen Gebote und wie, um ihn zu bestrafen, Aschmedai der König der Schedim entsandt wurde, um ihn vom Throne zu stürzen, und wie Salomon überall umherirrte mit der ewigen Klage: Ich Koheleth, vordem Salomon genannt; ich war König über Israel.

Die Erzählung von Salomon's einstiger Macht über die Dämonen soll also nur dazu dienen, den Sturz von der früheren Höhe umsoehr zu veranschaulichen. Die spätere Periode in Salomon's Leben verhält sich zur früheren ähnlich wie sich die monotone, bleierne, lebensmüde Prosa des „Alles schon dagewesen“ im Buch Koheleth zur jugendlich blühenden lebensvollen Poesie des Hohenbodes verhält. „Das Schirhaschirim“, sagt R. Jonathan (Midr. Schirhaschirim 1. 1) „verfasste Salomon in seiner Jugend, später das Buch der Sprüche, zuletzt Koheleth; denn das liegt in der Natur der Dinge: so lange der Mensch jung ist, singt er; wird er älter, sagt er Weisheitssprüche; ist er ein Greis, findet er Alles eitel (אֵלֶּה דְּבָרֵי הַבַּיִת). Das Buch Koheleth wurde also damals geschrieben, als Salomon nicht mehr Jedidjah, der Liebling Gottes war. Er war auch nicht mehr Salomon, da der innere Friede wie

der nach aussen von ihm gewichen war, und er in der That die Dämonen fürchtete, dieselben Dämonen, die früher ihm dienstbar waren. Mit der Aenderung des Geschickes ändert sich auch der Name, und so heisst Salomon jetzt Kabeleth. Und wenn dieser Kabeleth — ci-davant Salomon — nur an Einer Stelle (12, 1—8) sich zu einer Art schwangvoller Poesie erhebt, da wo er die Bilder des hilflosen Alters und des Todes ausmalt, bei denen er gerne verweilt, so erinnert das unwillkürlich an Kaiser Carl V., der im Kloster von St. Just seine eigene Leichenfeier abhalten liess. Nur tritt hier noch Eins hinzu: Das Klagen „Ich war — ich hatte“ ist zugleich Selbstanklage. Jedenfalls gibt sich die belebende und verknüpfende Tendenz der Hagada auch darin kund, dass sie Salomon's Buch und Salomon's Leben in gegenseitige Beziehung bringt, so dass das eine durch das andere ergänzt und erklärt wird, wie denn im Folgenden noch andere Stellen vorkommen werden, in denen der eine und der andere Vers aus Kabeleth auf Einzelheiten in Salomon's späteren Lebensschicksalen bezogen wird.

Die ehemalige Herrschaft Salomon's über die Dämonen wird an anderen Stellen (Schemoth R. s. 52. Bamidbar R. s. 14. Jalkut Kön. § 182. M. Schirhaschirim 1, 1) mit dem Tempelbau in Verbindung gebracht. „Alles half dem Könige beim Bau des heiligen Hauses, auch die Geister, auch die Dämonen“. An zwei Stellen (Bamidbar R. s. 14 und M. Schirhaschirim 1, 1) heisst es, dass auch die Engel beim Bau mitgeholfen; zugleich wird es besonders hervorgehoben, dass es nicht ein Haus Salomon's, dass es vielmehr das Haus Gottes war, zu dessen Errichtung Engel und Dämonen mitwirkten. Wie immer wird dieses Zustandekommen des Baues durch überirdische Kräfte aus den Worten der Bibel gedeutet: ein Mal aus der Stelle (1 Kön. 8, 18) *וְאֵלֵינוּ בָּנִי הַבַּיִת*, die besagen soll, dass es ein von Anderen errichtetes Gebäude war, ferner weil es heisst *וְהַבַּיִת נִבְנָה* (ibid. 7, 7); an diese mediale Form wird die Deutung geknüpft: das Haus baute sich wie von selbst auf; von stillschaffenden Geisterhänden errichtet, wuchs es wie aus eigener Kraft empor; die Steine fügten sich von selbst aneinander — letzteres mit Bezug auf das folgende *וְהַבַּיִת נִבְנָה*. Ganz Ähnlich sagt Josephus (Antt. 8, 3, 2) — nur mehr in seiner vermittelnden Weise, mit der er z. B. auch den Durchgang durch's rothe Meer darstellt (Antt. 2, 16, 5) — von dem Eindrucke, den der Tempelbau (*ἐκ λίθων ἀγροτέρων* wie auch die LXX *ἡγροτέρων* übersetzen) auf den Beschauer machte: *ὥς ἐκονίσαν τὴν ἀφρονίαν αὐτῆς δοκεῖν μᾶλλον ἢ τὴν τῶν ἐργαλίων ἀνάγκην*.

Zu diesen Stellen über den Bau des Tempels gehört denn auch die talmudische Erzählung (Gittin 68 ff.) von Salomon, Aschmedai und dem Schamir. Diese Sage, in der Salomon eine verhältnissmässig untergeordnete Rolle spielt, bezweckt nichts weniger als dessen Verherrlichung; sie erzählt Salomon's Herabstürzen von seiner Macht, und die Pointe liegt im Schlusse, woselbst gesagt wird, dass

Salomon, selbst nachdem er durch die Hülfe des Synedrium seinen Thron wieder erlangt hatte, doch stets vor Aschmedai und den Dämonen überhaupt ein Grauen empfunden.

Letztere Sage ist — ganz oder theilweise — schon vielfach besprochen worden. Die verschiedenen — nicht ganz übereinstimmenden — talmudischen Stellen, in denen der Schamir vorkommt, werden von Duxtorf und Levy (s. v. שמיר) angeführt. Bochart (ed. Lond. II, 343 und 842 ff.) gibt ausser der Vergleichung mit *σφιγίς*, *σφιγίς* (das Schwankende dieser Formen betrachtet Benfey — Wurzellex. I, 534 — als einen Beweis für den semitischen Ursprung des griechischen Wortes) noch sachliche Parallelen aus orientalischen, classischen und mittelalterlichen Autoren, die von S. Cassel in seinem „Schamir“ (Denkschrift d. kgl. Akad. d. Wissensch. zu Erfurt 1854) noch vielfach vermehrt werden. Grimm (D. Mythol. 2. Aufl. p. 925) erwähnt gelegentlich der Springwurzel auch den Schamir, ebenso A. Kuhn (Herabholung des Feuers p. 216). Aschmedai wird von Kohat (Abhdig. f. d. Kunde d. Morgenl. Bd. IV, No. 3, p. 72 ff.) besprochen. — Allein die in dieser Sage figurirenden Repräsentanten der drei Naturreiche — denn der שמיר gehört sowohl dem Pflanzen- als dem Mineralreiche an — wie auch Aschmedai, der dem übernatürlichen Reiche angehört, und wie nicht minder Salomon, der Beherrscher all dieser Reiche — sie alle kommen noch in so vielen anderen Sagenkreisen vor, dass sich wohl noch manche neue Gesichtspunkte auffinden lassen.

Der biblische שמיר hat eine ähnliche Metamorphose erfahren, wie sie sonst bei biblischen Personen vorkommt. Er hat sich in einen Stein mit wunderbaren Kräften verwandelt, der, zugleich mit neun anderen Wunderdingen, nach dem Schluss der Schöpfung erschaffen wurde (Bochart I, 193, woselbst statt Pesachim 154 zu lesen ist f. 54); vielleicht, dass hierbei der Anklang an שמיר massgebend war¹²). Die Vorstellung, dass der Schamir ein Wurm sei, findet sich, wie Cassel nachweist, nicht im Talmud, sondern erst in späteren Schriften. Dieser Vorstellung lag wahrscheinlich die irrige Auffassung des Wortes כרית als Geschöpf, d. h. als Wurm zu Grunde (Levy W. B. II, 496), während dasselbe nur ein Geschaffenes überhaupt bezeichnen soll. Auch Raschi (Gittin 68a) erklärt שמיר mit כרית und bei seiner gewöhnlichen Präcisation hätte er gewiss תולדו gebraucht, wenn darunter ein Wurm zu verstehen wäre. Als Wurm, mit der Benennung Thumara, kommt der Schamir übrigens auch in der von Grimm (D. Mythol. I c.) angeführten Stelle der Gesta Romanorum vor. Grässe (Gesta Rom. 2, 283) führt als Quelle derselben Gervasius von Tilbury an, der den Wurm Tamir nennt. Beide haben aber — wie Liebrecht in seiner Ausgabe des Gervasius (p. 158) nachweist — die Kunde von diesem Wurm aus der Historia Scholastica des Peter Comestor (Hist. libri III regum c. 8. p. 357 ed. Venet. 1729) geschöpft¹³).

Cassel (Schamir p. 73 u. 77) hebt es, mit Bezug auf eine

Stelle in Grimm's Mythologie (p. 1167), besonders hervor, dass in den nichtjüdischen Schriften einem Kraut die Eigenschaft zugeschrieben wird, Steine zu springen, während in den jüdischen Schriften nicht ein Kraut, sondern ein Stein diese Eigenschaft besitzt. Das ist aber ein Irrthum, denn auch in den jüdischen Büchern wird eine Pflanze als eine Art Springwurzel erwähnt. Es wird nämlich erzählt (Wajikra R. sect. 22; Midrasch zu Kohelath 5, 6. Jalkut Kohel. § 972): R. Simon war ein רבן (רבן), d. h., wie es der Commentar erklärt, er beobachtete die Vorgänge in der Natur und machte gelegentlich Experimente (רבן kommt so auch Jalkut Job § 526 vor). Nun besaß R. Simon einen grossen Garten (גן); eines Tages sah er wie ein רבן auf einem hohen Baume dieses Gartens sich ein Nest baute. Da sagte R. Simon: Was hat dieser unreine Vogel (רשע טמא) in meinem Pardes zu thun? Spruch's und zerstörte das Nest. Da baute es der Dachifath wieder auf. Was that nun R. Simon? Er ging, nahm ein Brett, legte dasselbe auf das Nest und nagelte es fest. Was that aber der Dachifath? Er ging, brachte ein Kraut (דך רשע, ein gewisses Kraut) und legte es auf den Nagel, der alsbald verbrannte (oder sich auflöste, ישרה). Da sagte R. Simon: Das Beste ist wohl, ich verberge dieses Kraut, damit nicht Diebe es kennen lernen und zum Schaden der Menschen Gebrauch davon machen.

In dieser Erzählung, die eine grosse Aehnlichkeit mit der von Aelian (De nat. an. III, 26) erzählten hat, nur mit dem charakteristischen Unterschiede, dass dort der Finder des Krautes dasselbe zu dem Zwecke behält, um sich fremde Schätze (μαγδόν οὐ ποσειδωνίας ἡραυπορίης) anzuweihen — ist nicht von einem Stein, sondern von einer Pflanze die Rede, in deren Besitz der רבן ist. Unter letzterem ist nun gewiss nicht der Auerhahn zu verstehen, wie man gewöhnlich die talmudische Auffassung von רבן erklärt (Ges. Thea. s. v., Buxtorf und Levy s. v. רבן). Der Auerhahn pflegt sein Nest nicht in Gärten zu bauen, und ist auch kein unreiner Vogel — es ist vielmehr — in Uebereinstimmung mit anderen Sagen und mit den anderen Uebersetzungen des biblischen רבן — der Wiedehopf gemeint. רשע טמא bedeutet vielleicht nicht einen unreinen, sondern einen unrefinlichen Vogel, ein epitheton ornans, das in vielen Benennungen des Wiedehopfes vorkommt — Gallus lutosus, Coq puant, Dreckkrämer, Dreckhahn, holl. Stroutbaan und Slykbaan (Nemlich Kathol. s. v., Naumann Naturgeschichte der Vogel Deutschland's V, 487), wie auch die Franzosen sagen: sale comme une buppe (Littre s. v. Huppe) 29).

Noch deutlicher zeigt sich diese Bedeutung von רבן in einer Talmudstelle, in welcher es sich um eine genaue halachische Definition des Wortes handelt (Chullin 68a, Bochart II, 346, Buxtorf s. v. רבן p. 1303). רבן wird hier mit dem Ausdruck שרדן כתר — dessen Zier (Krone) eine doppelte ist — näher be-

stimmt — mit dem Zusatz, das sei auch der Vogel, der den Schamir für den Tempel herbeigebracht habe. Raschi z. St., den auch Buxtorf auführt, erklärt דוכיטר mit סוּפֵן סְלִיבִיָּא, Popen (das altfr. neben papp vorkommt) selvie, pavo silvan, was also der Benennung des Auerhahns *Pavo silvestris*, wilder Pfau u. s. w. (Nemnich Kath. s. v. Tetrao urogallus, Naumann VI, 278) entspricht. Allein in dem, theilweise von Bochart (p. 344) angeführten, Commentar zur betreffenden Stelle des Pentateuch (Lev. 11, 19. Deut. 14, 18) erklärt Raschi דוכיטר dahin, es sei darunter der תִּרְטֵטֵט הָרֵר zu verstehen, der einen doppelten Kopfschmuck (כִּרְבִּלֵּת) habe und הָרֵרָא genannt werde. Hier ist allem Anschein nach der Wiedehopf gemeint. Dieses הָרֵרָא, das sich in einer Raschihandschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. h. 5) so wie in allen, auch den besten, gedruckten Ausgaben findet (nur eine Wiener Pentateuchausgabe v. J. 1814 hat dafür הָרָא, hupa — eine Lesart, die übrigens auch Cour. Gessner *De avium natura* ed. 1604 p. 476 vorschlägt), ist wahrscheinlich das altfranzösische Herupé, das bei Nicot und Burguy s. v. mit Horrens, qui a les cheveux hérissés erklärt wird, neufr. ahuri, von hure. Unter letzterem Worte führt Diez (W. B. I. A. p. 666) nach Frisch und Stalder die Wörter Hérre, Eule und Hawel, Ohreule an, letzteres auch ein Mensch mit struppigem Haar, mit Hinblick auf das rauhe Gefieder ihres Kopfes. Ähnlich könnte auch הָרֵרָא, Herupé, eine der vielen volksthümlichen Benennungen des Wiedehopfes, von seinem Federbusch hergenommen, gewesen sein. Wie dem nun aber auch sei — die Erklärung des Duchsath mit „dessen Zierde eine doppelte ist“ bezieht sich jedenfalls auf den Wiedehopf, dessen hervorstechendes Merkmal der aus zwei Reihen aufrechtbarer Federn bestehende Federbusch ist, den er auf dem Kopfe trägt. Da es hier nur darauf ankam, zwischen dem Gegenstand und der Definition einen lauthlichen Anklang, gewissermassen als vox memorialis, zu finden, so kann כְּסִית auch „befestigt, angebunden“ bedeuten, was nämlich diese Krone von anderen unterscheidet; die Lesart des Arach כְּסִית würde dem *Crista plicatilis* bei Plinius (X, 44) entsprechen. Die Hauptsache bleibt immer die Krone, die das Hauptmerkmal des Wiedehopfes ist. Von diesem Hauptmerkmale hat frz. „Huppe“ die Bedeutung Haube angenommen (Diez W. B. s. v. Upupa) und heisst die Haubenlerche *alouette huppée*, vielleicht auch dass das „Hopf“ in Wiedehopf Haube bedeutet, wie nach Frisch (I, 466a) das Hopf in „Engelhopf“³¹⁾ und wie ähnlich — nach C. Gessner's Vermuthung (l. c. p. 775) — der Wiedehopf bei den Sicilianern *Cristella* heisst. Diese Kopfzierde ist es, die als Helmbusch gedacht — *Facies armata videtur* heisst es in der von Bochart angeführten Stelle Ovids (*Met.* V, 672) — dem Wiedehopf den Namen *xopuθaίολος* erwarb, wie sie auch bei der Sago von Terentius mit in Betracht kam (Pfeffor. Griech. Mythol. II, 140). Eine indische Sago bei Aelian (*De nat. an.* XVI, 5) erzählt von einem in einen Wiedehopf verwandelten

Königssohn, dem zur Erinnerung an und zum Lohn für seine That dieser *lénos* von den Göttern verliehen ward. Dieser Krone verdankt es wohl auch der Wiedehopf, dass er in den „Vögeln“ des Aristophanes eine so hervorragende Rolle spielt, so wie dass er in Feridoddin 'Attār's Mantik Ustair zum Führer der Vögel gewählt wird. Allerdings ist hierbei wohl auch auf die Verwandtschaft zwischen *عدهد* und *عدي* Rücksicht genommen, wie auch beide Wörter — gewiss nicht zufällig — neben einander vorkommen (*مرحبا اي تدعد عدي شده* vs. 593) und wie auch bei Damiri und in Freytags Arabb. Prov. (I, 697 No. 128) *عدهد* und *عدي* in Verbindung gebracht werden; andererseits ist dabei die ehrenvolle Rolle des Hahnd bei König Salomon berücksichtigt, auf welchen letzteren sich ja auch der Ausdruck *منطق الطير* (Sur. 27, 16, *Hāḥ* ed. Brockhaus I, p. 173 vs. 7) bezieht, jedenfalls aber wird diese Krone (*تاج*, *اقصر*) des Hahnd mehrfach (vs. 795, 805) als dessen Ehrenauszeichnung hervorgehoben. Auch in Mokaddesi's *كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار* (Garcin de Tassy, *Les oiseaux et les fleurs* p. 81) rühmt sich der Wiedehopf dieser Krone (*تاج*), die ihm von Salomon als Ehrenzeichen verliehen worden, und auch sonst wird in Naturschilderungen diese Krone (*تاج*) des Wiedehopfes hervorgehoben²²) (Z. D. M. G. IV, 59; IX, 596; XXV, 245).

So wird denn also auch in der talmudischen Definition des *דוכיפא* diese seine Hauptzierde hervorgehoben. Denn allerdings findet sich ein ähnlicher Kopfschmuck auch bei anderen Vögeln, aber der Wiedehopf trägt die Krone der Kronen, und so wird denn auch der Schilderung des Wiedehopfes bei A. E. Brühl (Das Leben der Vögel S. 105) das Motto vorangestellt:

Wiedehopf, Wiedehopf!

Welcher Schmuck an deinem Kopf!

Keiner, der die Federn sträubt,

Ist so schön wie du gehäut!

Wie nun in dieser Talmudstelle vom *דוכיפא* gesagt wird, er habe den Schamir herbeigebracht, so wird in einer anderen Stelle (Gittin 68 b) der *דוכיפא* als der Vogel bezeichnet, in dessen Besitz der Schamir war. Es ist nun sehr wahrscheinlich, dass auch unter diesem Tarnegol bura der Wiedehopf zu verstehen sei, und nicht — wie insgesamt angenommen wird — der Auerhahn. Zunächst ist zwischen einem hagadischen und einem halachischen Tarnegol bura zu unterscheiden. Der erstere ist es, der mit den Füssen die Erde, mit dem Kopf den Himmel berührend, Gottes Lob abt (Bochart II, 113, 116, 239 Buxtorf und Levy s. v. *דוכיפא*).

Bochart vergleicht diesen mit dem himmlischen Hahn der Araber, auf dessen Ruf die irdischen Hähne krähen und antworten — eine Vorstellung, die noch heute in der Ukraine fortlebt (Ausland 1871 No. 2 p. 209) und die, wie es scheint, auch dem „Die der himmlische Hahn kräht“ bei Vornaleken (Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich p. 272) zu Grunde liegt. Ähnliches findet sich übrigens auch in jüdischen Schriften. So heisst es in dem kabbalistischen מדרש דניאל (ed. Amsterd. p. 14): Um Mitternacht, wenn der Heilige — gelobt sei er — in den כן עין geht, entspringt ein Funke aus den Schwingungen der Chajoth (Ex. c. 10) und berührt die Flügel des Hahnes, der dann furchterfüllt die Flügel aneinander schlägt und kräht, um die Menschen zum Gehet zu wecken. In einer bei Buxtorf (Synagoga jud. ed. 1648 p. 164) angeführten Stelle heisst es, dass die Hähne, nachdem sie den himmlischen Ruf zur Oeffnung des Himmelsthores gehört, zu krähen anfangen. Alles das steht vielleicht in Zusammenhang mit der von Plinius (X, 24) hervorgehobenen Eigenthümlichkeit des Hahnes, dass er unter allen Vögeln der einzige sei, der öfter gen Himmel schauet.

Dieser hagadische Tarnegol bara ist nicht sowohl der Auerhahn, als vielmehr der Urhahn, das Urbild des irdischen Hahnes. Der irdische Hahn ist in der That der „Lichtbote“, wie er in einem so überschriebenen Gedichte Fr. Rackert's genannt wird, und wie auch Pausanias (V, 25) erwähnt, der Hahn, als der Verkünder des anbrechenden Tages, sei dem Apollo geweiht. Wohl desshalb ward auch Apollo mit einem Hahne auf der Hand abgebildet (Plutarch de Pyth. Orac. c. 12 p. 400). Auch auf den Abraxasgemmen der Gnostiker figurirt der Hahn häufig als Symbol der Sonne, als Sonnenvogel (Montfaucon Ant. expl. II, 358). Der merkwürdigen Eigenschaft Verkünder des Tages zu sein verdankt der Hahn die Benennung als *χρήστής*, *μυροφάνης* und *ἡμυρόφανος* bei den Griechen (Aeschyl. fragm. 52. Aristoph. Av. 278. Eccl. 30. Steph. Thes. s. v.) so wie die vielen mit ابو beginnenden Kunje bei den Arabern. Auch Plinius (X, 24) spricht in poetischer Weise von diesen *Vigiles nocturni quos exultandis in opera mortalibus rumpendoque somno Natura genuit . . . Norunt sidera . . . ad curas laboremque revocant . . . diemque venientem nunciant cantu*. Glycas (Annal. p. 90 ed. Bonn) erwähnt die verschiedenen Erklärungen dieser Eigenthümlichkeit (auch die von Cicero de Divin. 2, 26 bei Bochart II. 124) sowie die Vergleichung des Hahnes als Sonnenvogels mit der Lotuspflanze, indem er die kommende Sonne mit Gesang begrüsst, schliesst aber mit den Worten, das Wahre sei, dass Gott in seiner vorsehenden Weisheit es so geordnet, und dass auf sein Geheiss der Hahn uns zur Arbeit wie zum Gebete wecke. Derselbe Gedanke lag auch wohl zu Grunde, wenn das עין in Hiob (38. 36) auf den Hahn als Verkünder und Herold des Tages bezogen ward. Unter den Naturschilderungen des B. Hiob, die die Weisheit und Macht Gottes darstellen, dürfte der Hahn nicht fehlen.

Das Ora et labora, das uns der Hahn zuruft, war aber auch der Grund, dass die erste Benediction im Morgengebet den Schöpfer preist, der dem Hahne — צִיִּי nach dem poetisch biblischen Ausdruck, nicht צִיִּי־צִיִּי — die Einsicht verliehen, um zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden (Berachoth 40 b; Bochart II, 116), und zwar ist es nicht sowohl das Labora als das Ora das hier berücksichtigt wird²²). Ähnlich wie der Parôdars des Avesta — mit welchem Fleischer (Z. D. M. G. VIII, 512 N.) den himmlischen Hahn der Araber vergleicht — die Menschen aus dem Schlaf wecket und sie zur Vertreibung der Dämonen auffordert (Spiegel in der von Fleischer l. c. angeführten Stelle), so vertreibt der Ruf des צִיִּי־צִיִּי die Dämonen der Nacht (Ber. B. z. 36 Bochart II, 126), wie der Hahnenruf auch das Zeichen zum Beginn des Gottesdienstes im Tempel war (Jonah 20 b, Bochart l. c.). Der Hahn weckt die

Menschen zum Gebet. So werden in Gazzâlî's *يا أيها الولد* (ed. Hammer-Purgstall p. 17) dreierlei Stimmen erwähnt, die Gott wohlgefällig sind: die der Koranleser, die der Fröhbeter und die des Hahnes, und ebenso wird (p. 11²) der frühe Hahn dem schlafliebenden Menschen als nachzunehmendes Muster vorgeführt. Bei Mokaddesi (l. c. p. 14) rühmt sich der Hahn, dass er durch seinen Ruf und Flügel-schlag die Menschen zum Gebete wecke. In Zamahsârî's Deutung des مَنْطِقُ الْحَيِّ (Kassâf II, 164 zu Sur. 27, 16) lautet der Ruf des Hahn's اذْكروا الله يا غافلون. In der 21. Abhandlung der Autoren Brüder *تحفة اخوان الصفاء* (ed. Calcutta 1812 p. 127)

wird der Hahn als Muezzin (المُؤَذِّن) geschildert: er weist die Zeiten des Gebetes, und in der Frühe ruft er den Menschen zu: Wie lange wollt ihr noch schlafen? اذْكروا الله أيها الخاملون (p. 116). Das „Gallus“, womit auch die Vulgata das צִיִּי in Hiob wiedergibt, wird von Gregor d. Gr. (Moralia in Job c. 38, I, 959 ed. 1706) allegorisch auf die Praedicatores bezogen, die, gleich dem Hahn, der die Stimme der Ermahnung ertönen lässt, die Menschen (quasi cantando) aus dem Schlummer der Trägheit und aus der Nacht der Sünde erwecken sollen, und auch in der poetischen Schilderung von den Wirkungen des Hahnenrufes im Hexaméron des Ambrosius (V, 24 § 36, I, 120 ed. Maur.) wird es hervorgehoben, dass der Fromme, wenn er den Hahn krähen hört, von seinem Lager aufsteht um zu beten.

In all diesen Stellen hat der Hahn eine viel höhere Mission als in der Stelle bei Plinius. Aber der irdische Hahn ist doch eigentlich nur ein schwaches Abbild des צִיִּי־צִיִּי, des himmlischen Hahnes bei Juden und Arabern. Der himmlische Hahn ist es, der den irdischen Hähnen das Signal gibt ihren Ruf hören zu

lassen, er ist der Urheber aller Lobpreisung Gottes, wie er auch selbst Gottes Lob singt, er ist das verkörperte Ideal eines Hahnes, er ist der Urhahn; und wenn der *Ἀλέκτωρ* seinen Namen von der Eigenschaft des Wachens und Weckens hat, so ist der *תִּרְנִיחַ בָּרָא* die personifizierte Alektryonität — er ist der eigentliche *أَبَرُ الْيَقَظَانِ*: das *תִּרְנִיחַ* soll auch nicht sowohl das Wilde und Waldursprüngliche ausdrücken, als vielmehr die, durch keine zahme Cultur gehemmte, freie Entfaltung aller alektryonischen Eigenschaften.

Das Wort *Ἀλέκτωρ* hat man übrigens auch schon mit *Ἡλέκτωρ*, dem Namen der Sonne, in Verbindung gebracht (Stephan. Thes. s. v.) oder auch davon hergeleitet, weil der Hahn den Aufgang der Sonne verkünde (Perizonius zu Aelian V. II. 4, 26); jedenfalls aber stehen beide in sachlichem Zusammenhang. Wenn die Pythagoräer den weissen Hahn verehrten (Plutarch Qu. Sympos. 4, 5, 2; Aelian V. II. 4, 16), so wird als Grund dafür angegeben, weil er der Sonne heilig sei, und weil er die Zeiten (*τὰς ὥρας*) verkünde (Suidas s. v. *Ἡλιόγροφος* p. 555 ed. Bernhardt). Wenn statt der Sonne bei Diogenes Laertius (8, 1, 34 ed. Cobet p. 212) und bei Iamblichus (Vita Pythag. 18, 82, p. 36 ed. Westermann) der Monat oder der Mond genannt wird, so ist das wohl mit Bezug auf die blasse Farbe des Mondes, oder seine Eigenschaft als Zeitmesser, oder weil überhaupt für eine sinnig symbolische Naturbetrachtung der Mond sich besser eignet als die Sonne — aber der Grund ist immer: *ἐναίνει γὰρ τὰς ὥρας*. In der Stelle des Glykas so wie in der von Kopp (Palaeogr. crit. III § 691) und von Chwolson (Sabbier II, 87) aus Proclus angeführten Stelle, begrüsst der Hahn die kommende Sonne gleichsam mit einem Hymnus. In der jüdischen Sage ist es nun der himmlische Hahn, der fortwährend Gottes Lob singt.

Dieser himmlische Hahn ist aber, ähnlich wie der *ʿAukā* und *Sinurg* (*معلم الاسم ومجهول الجسم*) nur dem Namen nach bekannt.

Anders verhält es sich mit dem halachischen *תִּרְנִיחַ בָּרָא*, der ein unreiner Vogel ist (Nhidah 50 b) und dessen Blut als Heilmittel dient (Sabb. 78 a); dieser ist allem Anscheine nach der Wiedehopf, der auch *ἀλεκτροῦν ἄγριος*, *ἀγριοζόρος*, *ἀγριοπιττός* heisst (Ges. thes. s. v. *דְּבִישָׁת*; Nennlich Kath. s. v. *Upupa*), und dessen Blut allerdings zu verschiedenen Dingen gut ist (C. Gessner l. c. p. 778 ff.). So ist auch ohne Zweifel der *תִּרְנִיחַ בָּרָא*, der im 2. Targum zu Esther (1, 3) der Bote an die Königin von Saba ist, entsprechend der arabischen Sage, der Wiedehopf und ebenso der *תִּרְנִיחַ בָּרָא*, der im Talmud Besitzer des Schmir ist.

Ein fernerer Beweis für die Identität des letzteren mit dem Wiedehopf ist, dass bei Castell-Michaëlis sowohl *أنيماء ذئ* als auch *عقوب* (Epops) mit *Upupa* übersetzt und an beiden Orten eine und dieselbe Stelle Bar Bahluls angeführt wird. Merk-

würdiger Weise übersetzt Michaelis in den Supplementis (p. 416 s. v. דרשית) das **אֶפְרַיִם בֵּן** der Peschitah mit Gallus montanus und bezieht die allegorische Deutung des Ephraem Syrus (I, 276) auf das Balzen des Auerhahns. Allein das Tertium comparationis erscheint sehr gesucht. Ephraem spricht von Jenen, die beständig bei Nacht die verderblichen Fabeln der Griechen lesen, was dem Balzen des Auerhahns doch ziemlich fern liegt. Hätte Ephraem letzteren im Sinne gehabt, so hätte er wohl darauf hingewiesen, wie die Sinnlichkeit den Menschen ins Verderben stürze, da das Balzen das Einzige ist, wodurch sich der Auerhahn dem Jäger verrieth. Ohne Zweifel hatte Ephraem den Wiedehopf und dessen Kopfschmuck vor Augen. Dieser ist insofern ein Symbol **מִשְׁכָּב** jener, die sich mit der Lectüre griechischer Fabeln und Erzählungen beschäftigen, als diese Kenntniss der hebräischen Literatur bloss ein äusserer Schmuck ist, in der That ein Kopfschmuck, keine Zierde des Herzens. Auch der Talmud (T. jer. Sotah IX, 15) erlaubt, dass man seine Tochter Griechisch lernen lasse, weil es als blosser Schmuck **הַשִּׁשִּׁית** zu betrachten sei.

Unter dem **אֶפְרַיִם בֵּן**, womit die Peschitah דרשית übersetzt, ist also der Wiedehopf zu verstehen. Die chaldäischen Uebersetzer, die **הַרְגֵּטִל בְּרָא** nur vom himmlischen Hahn gebrauchen — als Uebersetzung von **בִּרְגִל** und **רִי** — übersetzen דרשית mit **נִירָא**, Berghammolster, Bergspalter, womit der Wiedehopf gemeint ist, von dem das der Talmud erzählt (unrichtig ist die Erklärung Levy's — W. R. s. v. נִירָא II, 92 — dass man den **הַרְגֵּטִל בְּרָא** auf einen Berg gesetzt, wodurch dieser Risse bekommen habe). Es verhält sich mit diesem **נִירָא** ähnlich wie mit Picus. Bei Plinius (X, 20) ist nicht der Wiedehopf, wie bei Aelian, sondern der Specht Besitzer eines felsenspaltenden Krantes. Nach Hartung (Religion der Römer II, 175) liegt den Wörtern Picus, pica, pinna (picna), **πικρός**, der Begriff Stossen, Hauen, Hacken zu Grunde; auch Bréal (Hercule et Cacus p. 34 N.) bemerkt, dass Picus und Picumnus von der Wurzel Pic gebildet seien, die auch dem „picus“ zu Grunde liegt, und „spalten“ bedeutet. Uebrigens lassen auch die romanischen „piccar, piquer“ auf ein ähnliches Wort in der römischen Volkssprache schliessen. An diese Bedeutung von „Pic“ knüpft sich nun die Sage vom Picus als Felsenspalter, wie in der That noch jetzt in der französischen Volkssage der Pivert als Besitzer der Springwurzel gilt (Amélie Bosquet, La Normandie romanesque et merveilleuse p. 217), und Aehnliches ist beim **נִירָא** der Fall. Uebrigens werden, wie Proller bemerkt (Röm. Mythol. p. 332), der Stänker Wiedehopf und der Stampfer Specht auch sonst verwechselt, und so ist es nicht auffallend, wenn sie auch in dieser Sage abwechselnd vorkommen.

So berühmt der Wiedehopf wegen seiner dem Salomon geleisteten

Dienste bei den Arabern geworden ist, — in der Umgestaltung der Schamirsage bei den Arabern, wie sie von Kazwini (ed. Wüstenfeld I, 118) und in Weil's biblischen Legenden (p. 236 ff.) erzählt wird, kommt der Wiedehopf nicht vor. In dieser Darstellung heisst der Stein Sāmūr — was bei der lautlichen und sachlichen Ähnlichkeit zwischen שמור und سامور besonders nahe lag. Der Dämon heisst Sahr — also derselbe, der mit Bezug auf Sur. 38, 33 auch von Beidāwī (II, 107) und im Commentar des Zamachšārī (II, 171) erwähnt wird, von letzterem mit dem Zusatz: وهو الذي نزل

سليمان على الماس حين أمر ببناء بيت المقدس, was sich jedenfalls auf die Schamirenge bezieht, wie denn auch die fernere Bezeichnung Sahr's als صاحب البحري an den Engelfürsten des Meeres (שרה יבנה) erinnert, der in der talmudischen Sage (Gittin I. c.) der ursprüngliche Besitzer des Schamir ist. Der Vogel ist aber nicht der Wiedehopf: bei Kazwini ist es der Adler عقاب, bei Weil ist es der Rabe, der einen Berg im fernen Westen als Fundort des Schamir angibt. Dass der Rabe hier als دليل dient, wie sonst wohl der Wiedehopf genannt wird (Dāmīr s. v. عديم, Kazwini I, 171, Bochart II, 347), ist um so merkwürdiger, als im Allgemeinen seine Eigenschaft als دليل durchaus nicht gerühmt wird (Freytag Arabb. Prov. III, 466 No. 2808). Auch sonst hat der Rabe von seinem hohen Ansehen in vorislamischer Zeit, wovon weniger der Personennamen Gorāb (Caussin de Perceval Essai II, 515), als vielmehr der Name des Midianiterfürsten גורב (Jud. 7, 25) Zeugnis gibt, später viel verloren, da er, in Folge seiner sprichwörtlich gewordenen Saumseligkeit als Bote Noah's (Freytag I. c. I, 200 No. 168), die allgemeine Achtung wie den geraden Gang verliert (Weil I. c. p. 46. Tabari trad. Zatonberg I, p. 113) — es scheint aber, dass seine Eigenschaft als scharf- und fernsehender Vogel (Freytag I, 696; Meidani ed. Schultens No. LIX), die er mit dem Wiedehopf (Maracci p. 511) gemein hat, die Veranlassung war, dass man ihm die Entdeckung des Schamir zuschrieb²⁴).

Der Adler wird übrigens auch in einer anderen jüdischen Sage (Jalkut Kön. § 182) als derjenige Vogel genannt, der den Schamir herbeibrachte, und zwar holte er ihn aus dem Paradiese. Es ist das im Einklang mit anderen Stellen, in denen ebenfalls der Königsvogel als in Salomons Diensten stehend vorkommt. So wird (Midrasch Ruth 1, 17) erzählt, Salomon habe, um den Leichnam seines Vaters gegen die Sonnenstrahlen zu schützen, die Adler herbeigerufen, die denselben mit ihren Flügeln beschatteten (לשון קרן השמש עליו לנצח). Ferner heisst es (Midr. Koheloth 2, 25. Jalkut Kön. § 195): Salomon beass einen grossen Adler, auf dem er an einem Tage nach Tadmör in der Wüste zu reiten pflegte²⁵).

Letzteres erinnert an die öfter vorkommende arabische Sage, dass Salomon oft an Einem Tage von Tiberias (oder Jerusalem, oder Baitbeck) nach Işlahr gereist sei, und dass in der Nähe Işlahr's ein مسجد سليمان gewesen sei (Edrisi ed. Jaubert I, 393. Jäkt Mu'ğam el-biddān z. v. اصطخر I, 77. Mas'ūdi Prairies d'or III, 77. Kanīn II, 99). Allein es verhält sich damit, wie mit der von Benjamin von Tudela (ed. Asher I, 48. 86) flüchtig erwähnten Localsage, dass der für die Tochter Pharao's erbaute Palast in Baitbeck (das Benjamin, wie auch Michaelis Suppl. p. 199 für identisch mit dem biblischen בֵּית־בְּנֵי־מִנְיָם hält) nicht von Menschenhand sondern von Achmedal erbaut worden sei, was an die arabischen Sagen erinnert, dass Salomon Tadmor und Baitbeck mit Hilfe der Ginn erbaut habe (Jäkt I. v. I, 77, Abulida Geogr. ed. Reinand p. 371). Sagen die schon in vorislamischer Zeit im Umlauf waren, wie aus dem Gedichte Nāhigab's²⁹⁾ erhellt (De Sary Chrest. II, 170, Z. D. M. G. XII, 702). Der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem arabischen Sagenkreise besteht darin, dass in letzterem Salomons Macht und Herrlichkeit ein stets wiederkehrendes Thema ist, und der Verlust des Siegelringes und der Herrschaft nur als vorübergehend erscheint, während die jüdische Sage am Ausführlichsten in der Darstellung von Salomons Sünde und Uebermuth sowie seiner Demüthigung und Strafe ist, dafür seine Macht über die Geister nur flüchtig erwähnt und eigentlich auch nur zu dem Zweck, um seinen Sturz und seine Bestrafung desto bedeutender erscheinen zu lassen. Das umgekehrte Verhältniss ist bei David, der in der arabischen Sage nur flüchtig erwähnt wird, während die jüdische Sage mit besonderer Vorliebe bei der Darstellung seiner Grösse, seiner Gottesfurcht sowie seiner Busse für die einzige von ihm begangene Sünde verweilt.

Eine andere Einzelheit, in der sich beide Sagenkreise berühren, sind die Salomonischen Bäder, die von den Schedim errichtet oder geheilt wurden (Midr. Kohelath 2, 8. Jalkut Kohel. § 365, Gesen. thes. z. v. 777 p. 1865a; darauf bezieht sich auch wohl die Stelle Basāmī's — Literatbl. d. Orients 1841 No. 9 p. 123 — dass Salomon der Erste gewesen, der sich des Bades bediente). Tabari (trad. Zotenberg I, p. 102) erzählt, dass Ğemschid die Däys gezwungen habe, ihm Thermen zu bauen (ebenso Firdūsi ed. Mohl I, 50) und Perlen und Edelsteine aus dem Meer zu holen; und dass von ihnen die Menschen diese Kunst gelernt. Letzteres wird an einer anderen Stelle (p. 485) von Salomon erzählt, wie auch sonst die Sagen von Ğemschid und Salomon ineinander fliessen. Wie W. Ouseley berichtet (Travels in various countries of the East II, 344, 366, 427 und sonst), sind einzelne Localitäten in Persien bald nach Ğemschid, bald nach Salomon benannt, aber ausser Salomons Namen kommt auch der seiner Mutter sowie der der Königin von Saba vor, welcher letzteren Salomon den Aufenthalt in einer

persischen Provinz aus Gesundheitsrücksichten empfohlen hatte. Aehnlich wie die Sagen von Alexander d. G., den die Perser als Perser darstellen (Firdusi ed. Mohl I p. LXXIII), haben auch diese Sagen gleichzeitig Persiens Verherrlichung zur Tendenz. Es trägt zum Ruhme Persiens bei, dass auch Salomon dort verweilte, und wenn erzählt wird, dass Balkis die Cur in einer persischen Provinz gebrauchte, so ist damit implicite gesagt, dass das Klima Persiens das beste auf der ganzen Welt sei.

Eine tiefer gehende Parallele zwischen Salomon und Genschtli, ihre Ueberhebung und Bestrafung, wird sowohl von Cassel (Schnurr p. 58) als auch von Windischmann (Zoroastr. Studien p. 144) hervorgehoben. Unrichtig ist es hingegen, wenn Cassel sagt, es werde in der jüdischen Sage das Räthsel erklärt, wie auch der Weiseste durch einen Trug des bösen Geistes fallen könne, und dass Salomon den ins Meer versenkten Ring nach manchem romantischen Abenteuer in einem Fische wieder gefunden, und so des Teufels wiederum Herr, seines Thrones mächtig geworden sei. Diese Einzelheiten gehören der arabischen Sage an und nicht der jüdischen Sage, die durchaus nichts Romantisches hat ⁵¹⁾. Dass Salomon des Teufels wieder Herr geworden sei, ist ein unpassender Ausdruck; nach der talmudischen Darstellung war die durch Aschmedai herbeigeführte Katastrophe keine vorübergehende; Salomon hatte für immer seine frühere Macht verloren, und statt über die Dämonen zu herrschen, fürchtete er sie fortan.

Sehr zutreffend ist dagegen die von Cassel gezogene Parallele zwischen der Aschmedutsage im Tr. Gittin und der Sage vom Kaiser Jovinianus in den Gestis Romanorum (c. 69), wonach derselbe, um für seinen Hochmuth zu büßen, durch seinen Schutzengel, der die Kaisers Gestalt annahm, auf einige Zeit von Thron und Haus vertrieben ward, bis er Buße that. Die Aehnlichkeit der letzteren Sage mit der jüdischen ist aber noch weit grösser, wenn man dieselbe, statt mit der Erzählung im babylonischen Talmud, mit der Darstellung im jerusalem. Talmud und anderen Stellen vergleicht. Es wird nämlich erzählt (T. jerus. Synh. II, 6. Pesikta d. R. Kahna aet. 27, p. 169 ed. Baber und an andern dort angegebenen Stellen), und zwar wiederum mit Anknüpfung an das B. Koheleth: „Zum Scherze sagte ich: Wahnsinn! und zur Freude: Was soll sie? (KoheL 2, 2) — Gott sagte nämlich zu Salomon: Was soll diese Krone auf deinem Haupte? Steige herab von meinem Throne (Jalkut KoheL, § 957 und M. Tauchuma zu Levit. c. 23 haben dafür „von deinem Throne“). Zur selben Stunde stieg ein Engel hernieder, nahm die Gestalt Salomons an und nahm dessen Thron ein. Salomon irrte umher, von der Thüre Elies Lehrhauses zu der eines andern wandernd (עומד בלך דלתא — gewöhnlich von Bettlern gebraucht), und sagte: Ich Koheleth war König über Israel (KoheL I, 12). Da sagten die Leute zu ihm: Der König sitzt auf seinem Throne (M. Tauchuma ירמיהו, T. jerus. פסחים 82a).

und du sagst: Ich bin Koheneth? Und sie schlugen ihn mit einem Rohre und setzten ihm eine Schüssel Graupen vor. Damals sagte Salomon קֹהֵן־עֵתָּה קֹהֵן־עֵתָּה קֹהֵן־עֵתָּה (Kohel. 2, 10). Mit diesem קֹהֵן meinte er seinen Stab, Andere sagen: das Rohr, wiederum Andere: seinen Gurt (statt קִישוֹרוֹתָּהּ im T. Jerus. hat M. Tanchuma קִישוֹרוֹתָּהּ קֹהֵן sein Scepter), und damals rief er aus: קֹהֵן־עֵתָּה קֹהֵן־עֵתָּה קֹהֵן־עֵתָּה (Kohel. 1, 2).¹⁴ In diesen Stellen ist es also, wie beim Kaiser Jovinian, ein Engel, der Salomon entthront und nicht Aschmedai.

Was nun Aschmedai betrifft, so sagt Renan (Vie de Jésus cap. 16) mit Bezug auf den Asmodaeus im B. Tobias: Un personnage, plusieurs fois nommé dans l'Avesta, Aeshma-daëva „le div de la concupiscence“, adopté par les Juifs sous le nom d'Asmodée, devint la cause de tous les troubles hystériques chez les femmes — betrachtet demnach die von Benfey-Stern (Monatsnamen p. 210) gegebene Erklärung als eine nicht zu bezweifelnde. Delitzsch (Jesurun p. 108) spricht die Ansicht aus, dass in der Form אֶשְׁמַד־דָּאָוָא dem hebr. אֶשְׁמַד assimiliert worden sei, während Glöckmeier (Orient und Occident I, 745) mit Bezugnahme auf Ewald (Gesch. III, 2, 233), aber ohne Berücksichtigung der von Benfey-Stern gegebenen Erklärung, einen indischen Ursprung verimuthet. Kohut hat nun in der erwähnten Abhandlung die Stellen, in denen einerseits der persische, andererseits der jüdische Name vorkommt, mit einander verglichen, um die Identität Beider zu erhärten.

Allein gerade diese Vergleichen zeigen den grossen Abstand zwischen Beiden. Der talmudische Aschmedai hat weder mit Aeshma noch mit Asmodaeus die geringste Aehnlichkeit. Kohut führt — nach Rapoport (Erech Millin s. v. אֶשְׁמַד) — mehrere Stellen an, in denen Aschmedai unter einem andern Namen vorkommt (p. 95): dabei fehlt aber eine, ebenfalls von Rapoport angeführte, charakteristische Talmudstelle (Pesachim 110 a), woselbst die Meinung ausgesprochen wird, Aschmedai sei König der Schedim, ebendesshalb aber füge er keinem Schaden zu. Allein Kohut gibt die Actenstücke, d. h. die Aschmedai betreffenden Stellen, nur unvollständig wieder; gleich einem Advocatus Diaboli — sit venia verbo — beleuchtet er nur eine Seite. Da nun Aschmedai sich nicht selbst vertheidigen kann, so erlaube ich mir, als sein Anwalt aufzutreten und, unter getreuer Darlegung der Actenstücke, für ihn zu plaidiren.

Im ganzen ersten Theil der talmudischen Erzählung erscheint Aschmedai als gemüthliche Persönlichkeit. Ueberhaupt geht ein gewisser humoristisch-gemüthlicher Zug durch die ganze Darstellung, wenn erzählt wird, wie Aschmedai, nachdem er den Vortrag in der himmlischen Akademie gehört, seiner Gewohnheit nach, zu seinem Rastort an der Cisterne herniedersteigt (von einem „Ablauschen“ und einem „Verkriechen des Unterrichts unter den Menschen zu ihrem Verderben“ — Kohut p. 78 — steht keine Sylbe im Talmud): wie er alsbald das Vorhandensein des Weins entdeckt, und einen

kurzen Monolog hält: To drink or not to drink — that is the question; wie er, um sich in seinem guten Vorsatze zu bestärken, Verse aus den Proverbien (29, 1) und Hoseas (4, 11) anführt, wie er dann aber mit Medea sagt: *Videò meliora proboque, deteriora sequor*, schliesslich doch trinkt, berauscht wird, einschläft und gefesselt wird; wie er dann erwacht und sich mit Gewalt der Fessel entledigen will, aber auf den Zuruf Benajahus: „Der Name deines Herrn und Meisters ruht auf dir“ (שם רבך מרבה) sich in sein Schicksal ergibt und sich ruhig fortzuführen lässt. Ueberhaupt aber ist in der ganzen dramatischen, farbenprächtigen Erzählung Nichts, was an den farblosen, spirituell abstracten parsischen Div erinnert.

Mit Bezug auf die unterwegs von Aschmedai vollzogenen Handlungen und seine Motivirung derselben sagt Kohut (p. 78): „Diese Aeusserungen . . . zeigen uns unverkennbar das durch und durch dämonische Wesen Aschmedai's.“ Bei unbefangener Betrachtung werden dieselben aber doch nicht so gar sehr dämonisch erscheinen.

Dass Aschmedai erst einen Mann und dann ein Haus aus Zorn umwirft (Kohut p. 79), ist unbegründet. Dem Aschmedai in seiner riesigen Gestalt (in welcher er auch später wieder erscheint) ist der Weg zu enge, und so beseitigt er die sich ihm entgegenstellenden Hindernisse. Das zeigt sich besonders deutlich im folgenden Begegniss, das Kohut durchaus ignoriert. Aschmedai gelangt an die Hütte einer Wittwe, geführt von ihrer Bäte die Hütte zu verschonen, krümmt er seine Gestalt zusammen und bricht bei diesem Bemühen einen Knochen seines Körpers. „Da erfüllt sich was geschrieben steht“ — sagt Aschmedai — „die milde Rede zerbricht den Knochen (Prov. 25, 16) — die erweichenden Worte der Wittve waren Schuld an meinem Knochenbruch“³⁹. Ist das „durch und durch dämonisch?“ Das ist witzig, humoristisch und gemüthlich.

Ferner begegnet Aschmedai einem Blinden, der sich verirrt hatte, und führt ihn auf den rechten Weg. Um die Ursache dieses Thuns befragt, sagt er, es sei im Himmel ausgerufen worden, dass dieser Mann ein frommer Mann sei, und dass des ewigen Lebens theilhaftig werde, wer ihm eine Wohlthat erzeige. Es ist klar, dass das eine gute Handlung war; Kohut sagt nun (p. 77), Aschmedai habe die Antwort höhnisch gegeben — da er aber nicht zugegen war, so kann er das nicht wissen. Höchst erzwungen ist Kohut's Erklärung, Aschmedai habe mit dieser That jedem Anderen das Verdienst derselben entziehen wollen. Rapoport, auf den sich Kohut beruft, gibt diese Erklärung nur hypothetisch und kann hier überhaupt nicht massgebend sein. Einen Betrunkenen führt Aschmedai auf den rechten Weg, und gibt als Grund dafür an, dass das ein arger Freyler gewesen sei, er habe ihm also deshalb diese Wohlthat erzeigt, damit er noch länger auf der Welt bleibe (כי רשע).

דליכסיה לעבס). Der Sinn ist unstreitig, damit er noch auf dieser Welt Gelegenheit habe sich zu bessern. Das Dritte ist, dass Aschmedai beim Anblicke eines Hochzeitzuges weint. Als Ursache gibt er an, er habe gewünscht, dass der Bräutigam binnen 30 Tagen sterben, und die Braut 13 Jahre lang warten müsse, um die Levliratsche mit dessen Bruder (Bruderssohn bei Kohnt ist wohl ein lapsus calami) einzugehen. Aschmedai weint! Ist das „durch und durch dämonisch“? Nur Engel weinen, Dämonen lachen — ein weinender Dämon ist eo ipso gar kein rechter Dämon. Allerdings lacht auch Aschmedai, zuerst über einen Mann, der sich Schuhe bestellt, die sieben Jahre lang dauern sollen, während er selbst keine sieben Tage mehr zu leben hat, dann über einen wahr sagenden Zauberer, der bei all seinen Zauberkünsten nicht wusste, dass ein Schatz unter ihm verborgen war — darüber hätte aber wohl Jeder gelacht.

Ähnliche Erzählungen von übernatürlichen Wesen, die allerlei seltsame Handlungen begehen, die sie aber nachträglich motiviren, kommen auch sonst häufig vor — eine z. B. bei Tabari (trad. Zotenberg I. p. 445); andere werden von Liebrecht angeführt (Dunlop Geschichte der Prosadichtung p. 309. Gervains p. 89). An ersterer Stelle wird als Vorbild dieser Erzählung die Sage von Hidir (Ser. 18, 64) genannt, welche selbst wiederum — wie Zuns (G. V. p. 180) bemerkt — eine Nachahmung der jüdischen Sage von R. Jeschuah b. Levi ist.

Die einzelnen Züge der Aschmedaisage kehren aber in ganz überraschender Weise in einer Sage wieder — in der vom Zauberer Merlin, der in der That, obgleich er nur der Sohn eines Dämons ist, in seinem Gebahren diabolischer erscheint als unser Aschmedai. Ähnlich wie Letzterer auf seinem Wege zu König Salomon, lacht Merlin auf dem Wege zu König Vortigern über einen Mann, der sich ein Paar neue Schuhe kauft, während ihm zu sterben bestimmt ist, bevor er noch sein Haus erreicht. Während aber Aschmedai beim Anblick des Hochzeitzuges weint, lacht Merlin beim Anblick eines Leichenzuges; er lacht über den trauernden Vater, der einen Sohn beweint, der gar nicht sein Sohn ist: er lacht über den beim Trauerzuge singenden Priester, der statt zu singen lieber trauern sollte, da der zu Grabe getragene sein Sohn ist (Dunlop I. c. p. 64. Friedrich Schlegels WW. Wien 1822, VII, 58 ff. G. Ellis, Specimen of early English romances ed. Halliwell p. 91). Bei San Marto (Die Sagen von Merlin p. 287 f.) und bei dem neuesten Bearbeiter der Merlinsage, Hersart de la Villemarqué, lacht Merlin auch über einen Bettler, der von dem Schatze, der unter seinen Füßen war, nichts wusste (Myrdhin ou l'enchantement Merlin p. 127); im Talmud ist es ein Zauberer, wodurch der Contrast um so grösser erscheint. Diese Ähnlichkeit zwischen beiden Sagen ist so frappant, dass man darin wohl einen ferneren Beweis für den orientalischen Ursprung der Merlinsage erblicken kann.

In einzelnen Zügen erinnert aber die Aschmedalsage noch an eine andere Sage. Um den Aschmedai in seine Gewalt zu bekommen, leitet Benajahu das Wasser aus des Aschmedai Cisterne ab, und füllt sie statt dessen mit Wein, um ihn berauscht zu machen. In ganz ähnlicher Weise verfährt Midas, um des Silen habhaft zu werden; das Wasser der Cisterne, aus der Silen zu trinken pflegt, wird mit Wein vermischt. Silen trinkt, berauscht sich und ist so in des Königs Gewalt. Die weite Verbreitung dieser Sage gibt sich auch darin kund, dass sie in der Geschichte Numa's wiederkehrt, der in ähnlicher Weise Picus und Faunus in seine Gewalt bekommt, in welcher letzteren Sage wiederum der Wiedehopf vorkommt (Preller, römische Mythol. 2. Aufl. p. 331), wie sie andererseits mit der Sage über die Springwurzeln in Zusammenhang steht (Kuhn, Herabholung des Feuers p. 33 ff.). Aber von dieser immerhin frappanten Ähnlichkeit ganz abgesehen, findet sich auch sonst in beiden Sagen manches Gemeinschaftliche. Die Sage von Midas und Silen kommt mehrfach vor (J. M. Gessner, De Sileno et Silenis in Comm. Soc. Gott. IV, 26, 50. Daub und Creuzer Studien II, 292 ff.). Bei Pindar (Fr. inc. 128, ed. Böckh II, 2, 632) redet Silen den Midas mit den Worten an: „ὦ τάλαις ἐγώνοι, νήπια βέλτε, χρίματα μοι διακουπέων.“ Ähnlich nennt er im Eudamos des Aristoteles das Menschengeschlecht eines mäheligen Dämons und des harten Geschickes kurzlebige Kinder (*ἐπύματον πόντου* Plut. Consol. ad Apoll. 115, ed. Wyttenb. I, 317). Der prunkliebende König der Phrygier, dessen Berührung Alles in Gold verwandelte, und dessen Rosengarten — in welchem Silen gefangen ward — weltberühmt war (Herodot 8. 138), lässt sich wohl mit Salomon vergleichen, in dessen Tagen das Silber für Nichts geachtet war (1. Kön. 10, 21. 23) und dessen Lustgärten die Sage verherrlichte (Targum und Midrasch zu Kohel. 2, 5). Silen nennt den Midas einen armseligen Thoren, der, ein Tagessohn, ihm, dem Unsterblichen, von seinem Hab und Gut so viel Rahmens mache; die Menschen nennt er ein unglückseliges, ephemeres Geschlecht. Mit derselben trotzig spottenden und zugleich vorwurfsvollen Ironie tritt auch Aschmedai dem Salomon entgegen, dem kurzlebenden Erdensohne die Nichtigkeit seiner Ruhmesucht vorhaltend. Dass Aschmedai, vor Salomon angelangt, allerlei Künste und Augenverblendungen zum Besten gab, steht nur im Kohat's Abhandlung (p. 78), aber nicht im Talmud. Letzterer erzählt: Als Aschmedai vor Salomon erschien, nahm er ein Rohr (Messrohr, wie Apocal. 11. 1 & 77), mass damit vier Ellen ab, warf es vor ihn hin und sagte: Eht Raum von vier Ellen — das bleibt dir übrig, wenn du — wörtlich „dieser Mann“ — ²²⁾ gestorben bist, mehr nicht; und doch hast du, nachdem du die ganze Welt bezwungen, keine Ruhe gehabt, bis du auch mich bezwungen. Salomon antwortet hierauf: Ich verlange gar nichts von dir, allein ich will das heilige Haus bauen und dazu brauche ich den Schamir. Asch-

medai sagt hierauf, wo derselbe zu finden. In der Darstellung bei Kohut (p. 88) sollte es heissen: „Und so wird daraus ein angebauter — bepflanzt — Ort“, und das besagt auch die Uebersetzung *נֶחֱדַי* — letzteres mit Bezug auf die chaldäische Uebersetzung des biblischen *דְּרֹמִית*; auch ist *נֶחֱדַי* gewiss nicht das Zendische *qena*; es ist das aramäische *נָחַד*, hebr. *נָחַד* (Gesen. thes. Buxtorf und Levy s. v.), das wie franz. Dent und andere Ausdrücke (v. Bohlen Genesis 16, 13 Pott El. F. 2. A. 1, 70) auch die Spitze eines Berges bezeichnet. So heisst es (B. Meila 86a) *וַיָּבֶן אֶשְׁמֵדַי עַל הַר הַזֶּה*, er setzte sich auf die Spitze des Berges und (Synhedr. 96 b) *הָאָה אֶשְׁמֵדַי עַל הַר הַזֶּה*, kotam auf die Spitze des Berges.

Wie Silen, so weist also auch Aschmedai auf die Nichtigkeit menschlicher Grösse hin. Aber auch die Aussprüche Silens, wie sie von Plutarch (ibid.), Cicero (Tusc. Quäst. 1, 48) und Anderen angeführt werden, dass es für den Menschen das Beste sei, nicht geboren zu werden, oder bald nach der Geburt zu sterben, erinnern an ähnliche Aussprüche im B. Koheleth (1, 2. 3, 22. 4, 2), welches letztere als der traurige Epilog zum Lebensdrama Salomons betrachtet wird und als in innigem Zusammenhang stehend mit der durch Aschmedai herbeigeführten Katastrophe.

Letztere ist der Schluss der Aschmedaisage, zu deren Anfang das tragische Ende einen grellen Contrast bildet. Wie früher in Worten, so zeigt jetzt Aschmedai, aber weitaus ältlicher und gewaltiger, durch die That, wie nichtig alle menschliche Ueberhebung ist. Salomon — heisst es weiter — behielt den Aschmedai so lange in seiner Nähe, bis der Tempelbau vollendet war. (Dass unter seiner Leitung der Bau vor sich gieng — Kohut p. 88 — von diesem Amte eines Oberbauraths steht nichts im Talmud.) Eines Tages sagte er zu Aschmedai: Es steht geschrieben (Num. 23, 22) *וְיִשְׂרָאֵל כְּעֶזְרָא וְיִשְׂרָאֵל כְּעֶזְרָא*; unsere Weisen sagen, *עֶזְרָא* beziehe sich auf die Engel, unter *עֶזְרָא* seien die Schedim gemeint — was seid ihr denn mehr als wir? *מַה עֲלֵינוּ מְעֻלָּה* — Was ist euer Vorzug, den ihr vor uns voraus habt?) Nimus — sprach Aschmedai — die Kette von mir und übergib mir deinen Siegelring, so werde ich dir meine Ueberlegenheit zeigen (oder: meine Macht, meine Grösse — *אֶת־הַמָּלְכוּת*). „Ich werde dich grösser machen denn irgend ein Sterblicher“ ist eine falsche Uebersetzung und der „wahnsinnige Ehrgeiz“ des Königs poetische Zuthat Kohut's). Salomon nahm ihm die Kette ab und gab ihm seinen Ring. Aschmedai verschlingt diesen, berührt mit einem Flügel den Himmel, mit dem andern die Erde und schleudert Salomon 400 Parasangen weit. Damals sprach Salomon: Was bleibt dem Menschen übrig von all der Mühsal, mit der er sich abmüht? (Kohut. 1, 8) und ferner *וְיִשְׂרָאֵל כְּעֶזְרָא וְיִשְׂרָאֵל כְּעֶזְרָא* (ibid. 2, 10); *עֶזְרָא* — damit meinte er seinen Stab, nach Anderen sein Kleid oder Trinkgefäss — beide Erklärungen des Wortes *עֶזְרָא* werden von Raschi angeführt¹⁰⁾. Er

wanderte von einer Thüre zur andern; überall sagte er: Ich Kohleth war König über Israel in Jerusalem (Koh. 1. 12). Er kommt auch vor das Synhedrium; da sagen die Weisen: Wer immer nur eine und dieselbe Narrheit wiederholt (und sonst nichts Nürrisches vorbringt), ist am Ende doch kein Narr — was bedeutet das? Sie fragen den Benjahu: Verlangt der König zuweilen dich zu sehen? „Nein!“ Sie schicken zu den Frauen des Königs: Kommt der König zu euch? „Allerdings!“ Auf die Aufforderung dessen Füsse zu beobachten — die Schedim, bemerkt Raschi, haben Hahnenfüsse — ⁴¹⁾ antworten die Frauen, dass er stets in Fussbekleidung komme ⁴²⁾. Zugleich erfährt man, dass der Pseudosalomon, sogar die menstruirenden Frauen und sogar Bathseba, die Mutter des Königs begehrt habe (לֹא רָאָה בָּתְּשֶׁבָּה וְהַנְּשִׁים הַמְּשַׁחֲרוּתוֹת). Darauf hin wird Salomon zurückgeführt; man gibt ihm eine Kette und einen Ring, in dem der Gottesname eingegraben; wie ihn Aschmedai ertüdt, fliegt er davon. In Weil's biblischen Legenden (p. 272) beklagen sich ebenfalls die Frauen bei Asaf darüber, dass der König die vorgeschriebenen Reinigungsgesetze nicht mehr beobachtete. Auch bei Zamahsari (II p. 1177 zu Sur. 38, 34) antworten sie dem Asaf auf seine Anfrage:

ما يَدُحُّ امْرَأَةٌ مِنَّا فِي بَيْتِهَا وَلَا يَغْتَسِلُ مِنْ حَتَائِثِهَا. Asaf ben Berakjah, der den Namen Gottes weiss (Erklärer zu Sur. 37, 40; Ges. thes. s. v. גָּסַח, D'Herbelot s. v. Asaf, 1001 Nacht ed. Habicht I. c. VI, 114; Hâfiz — ed. Brockhaus I p. 90 No. 20 — misst ihm die Schuld bei, dass Salomons Ring verloren ging), fragt auch bei Tabari (I, 452) die Frauen, ob Salomon sie besuche, was sie verneinen. Darauf werden 4000 Vorleser zusammenberufen, um dem Div aus dem Pentateuch vorzulesen; das kann er nicht mit anhören und entflieht.

Trotzdem aber dass Aschmedai entflohen war — heisst es am Schlusse der talmudischen Erzählung — hatte Salomon noch immer Furcht vor ihm, und darum „umstanden sein Bett ringsum sechszig Helden aus den Helden Israels, alle schwertungürtet und kampfgelübt, jeder sein Schwert an seiner Hüfte, zum Schutze gegen das Grauen der Nacht.“ (Schir haschirim 9. 7. שְׁכֵם בְּחֵיבָהּ וְכָל חַיִּים בְּחֵיבָהּ wird auch vom Targum z. St. auf die nächtlichen Dämonen bezogen.)

An anderen Stellen (Bamidbar R. s. 11. Jalkut Exod. § 363) wird an diese Erzählung von Salomon's Furcht vor den Dämonen der Spruch angeknüpft: So lange der Mensch sündenfrei ist, fürchten sich die Geschöpfe vor ihm; hat er aber zu sündigen angefangen, so überkommt ihn Angst und Furcht.

Diese Talmudstelle sowie das zweite Targum zu Eather werden von Kohut (p. 81) mit der gemeinsamen Bezeichnung als „Salomonssage“ unter Eine Rubrik classificirt und von beiden wird gesagt: In dieser Salomonsage entwarfen die jüdischen Mythophanten über Salomo's Verherrlichung ein farbenstrahlendes Gemälde u. s. w. Auch

Jul. Fürst (Parlenschütze p. 120) sieht in Talmud und Targum eine und dieselbe Salomonsage und sagt bezüglich derselben: Keine Sage hat der jüdische Mythopoeist mit so schönen Pforten aus Rubin und Smaragd aufgebaut, keine mit so schönem Strom umfließen lassen, dessen Ufer u. s. w. Geschmacklos wie die Form des Ausdruckes ist, die sehr an das Asiaticum genus dicendi erinnert, ist auch der Inhalt ein falscher, da der talmudischen Darstellung nichts ferner liegt als eine Verherrlichung Salomon's.

In der talmudischen Erzählung tritt insbesondere eine Eigenschaft Aschmedai's hervor, die auf seine Verwandtschaft mit Silen und den Satyrn überhaupt hinweist — sein entschieden faunisches Gehabren den königlichen Frauen gegenüber, welcher Zug auch in den arabischen Sagen wiederkehrt. Es ist wohl beachtenswerth, dass, nach einer Bemerkung Creuzer's (Symbolik und Mythol. IV, 56), der die Satyrn betreffende Religionszweig orientalischen Ursprungs ist. Ähnlich wie in Aegypten (Bochart I, 641. Creuzer II, 198) war wohl auch der Cultus der שטן mit Unzucht verbunden, und ist vielleicht das „cum quibus fornicati sunt“ der Vulgata (Levit. 17, 7) nicht ganz unbegründet. Aschmedai ist also ein Satyr, einer jener שטן, deren Cultus 2. Chron. 11, 15 erwähnt wird, und der im Volksglauben in etwas verklärter Gestalt fortlebte, wie ja Ähnliches in anderen Sagenkreisen vielfach vorkommt.

Die Eigenschaften hingegen, die Kohut dem Aschmedai beilegt, als „Begehrliches, Heftiges wissend“, als „alles Wissen in sich vereinigt“, als „Sched des schrankenlosen Zornes“ etc. etc. (p. 77 K) — diese ganze Titulatur ist durchaus imaginär, da sich im Talmud nirgends eine Spur davon findet.

Dass die Erzählung von Salomon's Bestrafung ein bevorzugter Gegenstand der Hagada war, ersieht man schon aus dem häufigen Vorkommen derselben. Erwähnenswerth ist wohl auch — schon wegen der dramatischen Form — die Darstellung desselben Ereignisses, wie sie sich in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. h. 929) vorfindet. In dieser Handschrift, welche Stücke verschiedenen Inhalts umfasst, wird in zwei verschiedenen, in Einzelheiten abweichenden, im Ganzen übereinstimmenden, Stellen (f. 72 r. und 116 v.) die Geschichte von Salomon und Aschmedai folgendermassen erzählt:

Es steht geschrieben (Jerem. 9, 22): Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit — damit ist Salomon, König von Israel gemeint. Als er auf seinem Throne sass, rühmte er sich und sprach: Keiner ist so weise wie ich: Es steht geschrieben (Deut. 17, 17): der König soll nicht viele Frauen haben, damit er nicht vom rechten Wege abweiche — Ich werde viele Frauen haben und werde nicht vom rechten Wege abweichen. Was that das Jod in יד? (Deut. 1. c.). Es stellte sich hin vor Gottes Thron und sprach: Herr der Welt! Hast du in deiner Thora Einen Buchstaben unsonst geschrieben? Der Heilige, gelobt sei er, antwortete: „Nein“.

Da sprach das Jod: Sieh, Salomon hat mich annullirt, er hat tausend Frauen und hat dein Gebot übertreten. Da sagte der Heilige, gelobt sei er, zum Jod: Ich werde deine Sache führen und dir zu deinem Rechte verhelfen. Darauf sagte der Heilige, gelobt sei er, zu יְהוֹשֻׁעַ (so ist der Name stets geschrieben), dem König der Schedim: Gehe zu Salomon, nimm ihm seinen Siegelring, nimm seine Gestalt an und setze dich auf seinen Thron. Aschmedai that also. Die Kinder Israels glaubten, er sei Salomon. Salomon irrte in Städten und Dörfern umher und sagte immer: Ich Koboeth war König. Die Leute sagten einer zum andern: Welch ein Narr ist das! Der König sitzt auf seinem Throne, und er sagt: Ich Koboeth war König! Das dauerte drei Jahre lang. Da sprach der Heilige, gelobt sei er: Jetzt habe ich dem Jod sein Recht widerfahren lassen. Während dieser drei Jahre machte Aschmedai die Runde bei den Frauen Salomon's. Zuletzt kam er zu einer derselben, als sie נָחַשׁ war. Als sie ihn sah, sprach sie: Wie sehr hast du deine frühere Gewohnheit geändert! Da schwieg er. Da sagte sie: Du bist nicht Salomon. Ferner kam er zu Bathseba, der Mutter Salomons und sagte: Das und das verlange ich von dir. Da sprach sie: Dann bist du nicht mein Sohn. Sie ging hierauf zu Benajahu und erzählte es ihm. Da erschrak Benajahu, zerriss seine Kleider und sprach: Gott behüte! Wenn dem so ist, so ist das nicht dein Sohn Salomon sondern Aschmedai, und jener umherirrende Jüngling ist Salomon. Er liess diesen Jüngling kommen und fragte ihn: Wer bist du, mein Sohn? Er antwortete: Ich bin Salomon, Sohn David's. Hierauf fragte Benajahu: Mein Sohn, wie trug sich das zu? Salomon antwortete: Eines Tages sass ich auf meinem gewöhnlichen Orte, da kam ein Sturmwind (da kam es wie ein Sturm) und schleuderte mich fort, und seit jenem Tage war ich wie von Sinnen und darum schweifte ich umher.

Salomon erzählt zur ferneren Beglaubigung noch ein, nur den Anwesenden bekanntes, Ereigniss aus früherer Zeit. Benajahu heisst die Mitglieder des Synedrium. Mit Hilfe des Tetragrammaton wird Aschmedai überwältigt und des Siegelrings beraubt. Sie wollen ihn tödten, da ruft ein Bath-Kol: Röhr ihn nicht an, denn von mir ist es ausgegangen! Salomon kehrt zu seiner früheren Gestalt zurück und nimmt vom Throne Besitz.

Zu Anfang der Erzählung wird der ganze Vers Jerem. 9, 22 angeführt; an der einen Stelle der Handschrift (f. 116) werden einzelne Ereignisse aus dem Leben David's und Korach's erzählt, um darzuthun, dass auch der Starke sich nicht seiner Stärke und der Reiche sich nicht seines Reichthums rühmen solle. Wieder an einer anderen Stelle (f. 46 v.) kommt — in einer Erzählung, die Salomon's Weisheit veranschaulichen soll — Aschmedai ebenfalls vor, der einen zweiköpfigen Menschen zum Vorschein bringt. Es ist das die weitere Ausführung einer von Tosaphoth (Menachoth 37 a) angeführten Midraschstelle (Kohut p. 76), von welcher Rapoport (Erech

Millin p. 242 s. v. אַשְׁמְדַּאי sagt, dass sie einer sehr späten Zeit angehöre.

Rapoport führt (l. c.) noch andere Stellen an, in denen Aschmedai vorkommt, darunter eine (Pesachim 110a), wo es heisst, Aschmedai sei König der Schodim, er selbst aber schädige nicht; ferner zwei Stellen (Ber. R. s. 36, Jalkut Hiob § 508), in denen die Form אַשְׁמְדַּי vorkommt, während Aruch (s. v. אַשְׁמְדַּי) die Lesart אַשְׁמְדַּי hat. Eine Handschrift der Münchener Bibliothek (Cod. h. 97) hat in der Stelle Ber. R. s. 36, woselbst der Name zweimal vorkommt, אַשְׁמְדַּי, und so ist wahrscheinlich auch statt אַשְׁמְדַּי im Jalkut (Gen. §. 81) zu lesen. Die leichte Verwechslung von י und י ist allem Anschein nach an dem unrichtigen אַשְׁמְדַּי schuld.

Der Name אַשְׁמְדַּי kommt, in Verbindung mit Aschmedai, auch in einzelnen kabbalistischen Schriften vor. Eisenmenger, der diese Bücher besonders gern citirt, weil sie für seine Tendenz die meisten Belege liefern, führt (II, 416) die Commentare des Recanate und Zinni an, woselbst gesagt wird, אַשְׁמְדַּי sei die Frau des Schomron sowie die Mutter Aschmedai's gewesen, und dass von ihr die Schedim abstammen. Auf dieses אַשְׁמְדַּי gründet nun Kohut (p. 95) die seltsame Hypothese, dass Samron 1) ein Schimpfname Samwachs gewesen und 2) mit dem Samerl des Koran identisch sei. Abgesehen von der inneren Haltlosigkeit dieser Hypothese, fehlt derselben auch jeder äussere Anhaltspunkt. אַשְׁמְדַּי ist eine falsche Lesart statt אַשְׁמְדַּי oder אַשְׁמְדַּי. Im Commentar des Becha) zu Gen. 4, 22 (ed. Venet. p. 16) heisst es, nach der Meinung einiger sei Naamah die Frau des אַשְׁמְדַּי und Mutter des Aschmedai gewesen, und dass auch die Schedim von ihr geboren worden seien. Alle drei Autoren — Becha), Recanate und Zinni — benutzen aber sehr häufig den Commentar des Nachmanides, oft ohne specieller Angabe dieser Quelle. Ohne Zweifel ist auch diese Bemerkung demselben Commentar entnommen. Nachmanides bemerkt zu Gen. 4, 22, Naamah sei dem Midrasch zufolge (Ber. R. s. 23) die Frau Noah's gewesen; nach einem andern Midrasch sei sie jene sehr schöne Frau gewesen, welche die Bnê Elohim (Gen. 6, 4) zur Sünde verleitete; nach Anderer Meinung sei sie die Frau des אַשְׁמְדַּי gewesen (mit Daleth — in allen, auch den correctesten, Ausgaben), die Mutter Aschmedai's, von welcher auch die Schedim geboren wurden. Kohut's Hypothese beruht also auf einem Druckfehler: אַשְׁמְדַּי statt אַשְׁמְדַּי.

Mit dieser אַשְׁמְדַּי, der Mutter Aschmedai's, betreten wir einen anderen ziemlich verschlungenen Sagenkreis. Gegen die Genealogie lässt sich kaum Etwas einwenden, denn wenn Aschmedai überhaupt eine Mutter hatte, so kann das nur Venus gewesen sein, und אַשְׁמְדַּי, Venustas, ist Venus. Bereits in Sal. Dubno's Commentar (באור) zum Mendelsohn'schen Pentateuch wird auf die (von Buttmann ausführlich behandelte) Aehnlichkeit zwischen Tubalkain und Naamah mit Vulcan und Venus hingewiesen. In den kabbalistischen Schriften

Ist in der That Naamah eine Teufelin, wie die Venus Tannhäuser's. Obachon mau nicht mit Movers (Phönix. I. 636) geradezu behaupten kann, dass Naamah, die holde (das Weib Noah's) von den Rabbinen Venus genannt werde, so erscheint sie doch sehr häufig als Verführerin; wie in der Stelle des Nachmanides ist es ein stehendes Epitheton der Naamah, dass sie die Engel zur Sünde verleite. So wird im Midrasch Abchir (Jalkut Gen. § 161) erzählt, wie Satan, um R. Matatiah in Versuchung zu führen, demselben in Gestalt einer überaus schönen Frau erschienen sei, so schön wie Naamah, die Schwester Tubalkain's, welche die Engel zur Sünde verleite. In derselben Verbindung wird Naamah von Raschi (Joma 67 b) erwähnt. Es wird dort nämlich gesagt, der Bock des זָאֵב habe zur Sühne des Thuns von זָאֵב und זָאֵב dienen sollen; dazu bemerkt Raschi: Das sind die Engel des Verderbens — עֲלֵאֵי הַבְּלָא — die zur Zeit der Naamah, der Schwester Tubalkain's, hernieder stiegen und auf die sich die Stelle Gen. 6, 2 bezieht.

Diese im Talmud nur flüchtig angedeutete Geschichte von den beiden Engeln findet sich ausführlich in einer Stelle des Midrasch Abchir (Jalkut Gen. § 44), die vollständig von Bartolocci (I, 259) und in kürzerer Fassung von Geiger (Was hat Mohammed u. s. w. p. 107) mitgetheilt wird, und deren wesentlicher Inhalt Folgendes ist:

R. Joseph, von seinen Schülern befragt, was es mit dem biblischen Azazel für eine Bewandniß habe, erzählt ihnen: Als die Menschen, die kurz vor der Sündfluth lebten (דְּוֵר הַמַּבּוּל), anfangen Götzendienst zu treiben (was anderswo dem אֱלֹהֵי הָעֵצִים Gen. 4, 28 untergelegt wird), war Gott der Herr betrübt. Alsbald erhoben sich die zwei Engel שָׂטָן und זָאֵב und sprachen: „O Herr der Welten, so musste es kommen! Wir haben es ja gleich gesagt! Damals, als du den Menschen erschaffen wolltest, da sagten wir: Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst? (Ps. 8, 5)“. Da nun die Engel wiederholt bethenern, dass, wenn sie auf Erden wären, sie sich weit tugendhafter betragen würden als die Menschen, werden beide, um ihre gepriesene Standhaftigkeit zu erproben, auf die Erde entsandt. Sie bestehen die Probe schlecht; sie konnten ihre Leidenschaft nicht bezwingen und vergingen sich mit denjenigen Menschentöchtern, welche schön waren. Schemchazai entbrennt in Liebe zu einer Jungfrau Namens אִיסְתֵּר. Sie ist bereit ihn zu erhören, aber unter der Bedingung, dass er ihr zuerst den geheimen Namen Gottes (שֵׁם הַמְּכֻסֶּה) mittheile¹³, vermittelt dessen er zum Himmel empor fliegen kann. Im Besitze dieses Geheimnisses schwingt sie sich alsbald himmelan und entflieht so der Bewerbung Schemchazai's. Da sprach Gott: Diweil sie sich von der Sünde ferne hielt, so gebet ihr einen Platz unter jenen sieben Sternen — und so ward אִיסְתֵּר unter die Sterne der כִּכְלָא versetzt. Als Schemchazai und Asael dieses sahen, nahmen sie Frauen. Diese gebären ihnen Kinder: הִיטָא und הִיטָא. Asael übernahm die Auf-

nicht über alle Arten farbiger Stoffe und des Frauenschmuckes, welche Dinge die Menschen zur Sünde verleiten. Alsbald entsandte Metatron einen Boten an Schemchasai, ihm das kommende Mabbul zu verkündigen. Da war Schemchasai sehr betrübt, wegen der Welt im Allgemeinen und wegen seiner Kinder insbesondere; denn wenn die Welt unterginge, wovon sollten seine Kinder sich ernähren, da jedes derselben täglich tausend Ochsen, tausend Cameele und tausend Pferde verzehrte? Jeder der beiden Söhne hat nun einen seltsamen Traum, den sie Schemchasai erzählen. Als dieser ihn dahin ausgelegt, dass die ganze Welt, mit Ausnahme Noah's und seiner Familie, untergehen werde, sind sie sehr traurig. Grämt euch nicht, sagte Schemchasai, denn so oft die Menschen Holz füllen oder Steine aufrichten oder Schiffe in Bewegung setzen werden, werden sie eure Namen anrufen, die also in der Erinnerung fortleben werden. Damit beruhigten sie sich. Schemchasai that hierauf Busse und hingte sich zwischen Himmel und Erde auf, in welcher bössenden Situation er annoch sich befindet; Asael aber verharrt in dem stündhaften Streben, die Menschen durch farbige Frauenkleider zu verführen. Und darum — so schloss R. Joseph seine lange Erzählung — brachte man am Versöhnungstage zwei Böcke dar, den einen Gott zu Ehren, um Israels Schuld zu sühnen, den andren Bock dem Azazel, damit er die Sünden Israels trage. Das bedeutet der Azazel, von dem die Thora spricht.

Dieselbe Erzählung finden wir — mit einigen Veränderungen — auch in Bereschith Rabba des R. Mozes hadarschan (Raymund Martin, Fugio fidei p. 937 ed. Lips.); es ist das einer der Auszüge, die wir Raymund Martin zu verdanken haben (Zunz G. V. p. 287). Vorausgeschickt wird der Satz, dass Gott alle Sünden mit Langmuth ertrage, mit Ausnahme der Unzucht (זנות; זנות ist ein Druckfehler), was aus der Reihenfolge der Verse 2, 4, 7 in Gen. c. 6 geschlossen wird. Die beiden Engel heissen שְׁמַחַי וְזַחַל; die Jungfrau heisst אֶסְתֵּר; sie wird in das Sternbild der כִּסֵּאֵי־מַלְאָכִים versetzt, als Muster und Beispiel und zur ewigen Erinnerung (זִכְרוֹן לְעֵלֶם זִכְרוֹן לְעֵלֶם, was richtiger scheint als זִכְרוֹן לְעֵלֶם in M. Abehir); die Söhne Schemchasai's heissen זִינָה und זִינָה, von ihnen stammen Sichon und Og. R. Zadok sagt: Von den beiden Engeln stammen die Anakim, die gottlosen, übermüthigen und blutvergiessenden Gewaltthäter, wie es heisst (Num. 13, 33): Und dort sahen wir die Nephilim, Söhne des Anak. Ferner wird gesagt: Die Engel sind zwar loderndes Feuer (Ps. 104, 4), aber jene Beiden wurden, nachdem sie vom heiligen Orte gestürzt waren und die böse Begierde Macht über sie gewonnen hatte, mit irdischem Stoffe bekleidet. — Die letzteren Sätze finden sich wörtlich so auch in den Pirke R. Eliezer (c. 22).

Das Gespräch Gottes mit den Engeln wird auch von Kazwini (I, 91) erzählt, und ganz ähnlich wie im M. Abehir sagt Gott zu den Engeln: *لو كنتم في مصلحتهم لعصيتهموتى*; die beiden auf die

Erde gesandten Engel sind Hārūt und Mārūt, auf deren Zauberkunst ebenso häufig angespielt wird wie auf Babel (Hariri 2. A. p. 63; 1001 Nacht ed. Habicht I, 143; Hafiz I p. 68. II p. 3 No. 88. III p. 219 No. 646. زنجبار; auch — II p. 257 und sonst oft — mit Bezug auf Joseph). Die Einzelheiten der Erzählung im Midrasch haben aber am Meisten Aehnlichkeit mit der Darstellung desselben Ereignisses bei Joh. Cantacuzenus (λόγοι δ' κατὰ τοῦ Μωάμμεδ' ed. Bas. p. 87), woselbst sie einem βιβλίον τῶν διηγημάτων — also wahrscheinlich einer Hadj — nachgezählt wird. Demzufolge waren Ἀπόρ καὶ Μαρὼρ auf die Erde herabgeschickt worden, um nach Gebühr zu herrschen und nach Recht und Billigkeit zu richten. Eine Frau, die eine Rechtssache hatte, kommt zu ihnen, ladet sie zu einem Mahle ein und stellt ihnen Wein vor. Vom Wein berauscht, wollen sie der Frau Gewalt anthun. Sie aber entzieht sich diesem Ansinnen dadurch, dass sie zum Himmel emporfliegt. In Anbetracht alles dessen, was geschehen war, wird sie von Gott in den Stern Lucifer verwandelt (ἀπαιτῶντες ἑωσφορόν — letzterer ward auch bei den Griechen als Stern der Göttin Venus betrachtet, wie Preller (Gr. Myth. I, 349 bemerkt), damit sie, wie vordem auf Erden unter den Frauen, so jetzt am Himmel unter den Sternen durch ihre Schönheit hervorstrahle. Die beiden Engel werden — nachdem man ihnen die Wahl zwischen einer dies- oder jenseitigen Strafe frei gestellt — im Babylonischen Brunnen mit eisernen Ketten bei den Füßen aufgehängt. Dieses Ereigniss wird zugleich als Grund angeführt, warum Mohammed das Weintrinken verbot.

Das Weintrinken der beiden Engel wird auch in einer anderen Darstellung hervorgehoben. G. Rosen führt in seiner Uebersetzung des Mejnawi (p. 70) den Commentar an, der die Verse: „Ein Weib, erblasst ob einer bösen Handlung, Ward zum Gestirn der Sohra durch Verwandlung“ (سحر زنی ار کرد شد روی زرد مسخ کرد) des Näheren erklärt, so wie — p. 196 — eine entsprechende Stelle aus Mirchond's Raudat al Šafā. Die Erzählung knüpft dort nicht an die Schöpfung Adam's, sondern an die Himmelfahrt des Idris an. Ursprünglich wurden drei Engel auf die Erde entsandt, von denen aber einer bald reuig zurückkehrte. Die beiden anderen, die erst später die Beinamen Hārūt und Mārūt erhielten, folgen ihren Lüsten und werden Sklaven ihrer Herrschsucht. In ihrer Eigenschaft als Schiedsrichter erhalten sie den Besuch einer Frau — arabisch Suhara, persisch Bidocht (Chwolsohn, Ssabier II, 811), syrisch Nāhid gebissen — die eine Heimsuchung ihrer Zeit, ein Fallnetz Satan's war. Sie entbrennen in Liebe zu ihr, wollen aber auf die ihnen gestellten Bedingungen nicht eingehen. Das Einzige, worauf sie eingehen, ist, dass sie von dem angebotenen Weine trinken; sie wussten eben nicht, dass das Weintrinken die Quelle

des Laaters und Mutter aller Schändlichkeiten ist. Vom Weine trunken, erfüllen sie das früher Vorwegerte, beten ein Idol an, begehen einen Mord, und lehren Suhara das erhabene Wort, mittelst dessen sie zum Himmel hinaufsteigt, allwo sie in einen Stern verwandelt wird.

Dass Anahid mit Anahita, Anaitis identisch sei, und dass der letztere Name soviel wie „die Reine“ bedeuete, ist schon oft bemerkt worden (Gesenius zu Jes. II, 337. De Sacy in Journ. d. Savans, 1817 Jul. p. 489. Beufey-Stern Monatsnamen p. 207. Windischmann, die persische Anahita p. 19. 28. 36). Dass der Cultus der Anaitis semitischen Ursprungs sei, ist namentlich von Rapp nachgewiesen worden (Z. D. M. G. XIX, 61 ff.). Dass übrigens die Sage von Anahid und den beiden Engeln persischen Ursprungs sei, wird nicht nur von Hammer-Purgstall behauptet — der ihr als eigentlichen Ursprung Indien zuweist (Wiener Jahrb. d. Liter. I, 99. Gesch. d. schönen Redek. Persiens p. 24) — sondern auch G. Rosen (p. 70) erklärt sie für eine persische Sage, die von den Arabern dahin umgestaltet wurde, dass Anahid-Zohra als Verführerin dargestellt wird. P. de Lagarde findet in Hārūt und Mārūt Haurvatāt und Ameretat wieder (Ges. Abhdlg. p. 15. Horae aram. p. 9. Z. D. M. G. IV, 368. Die an letzterer Stelle ausgesprochene Behauptung, dass neben *חורב* auch *חור* genannt werde, ist unrichtig; *חור* kommt nirgends in dieser Verbindung vor). Beide Engel finden sich auch insofern auf persischem Boden wieder, als der Demavend als der Ort bezeichnet wird, wo sie gefangen gehalten werden (Fleischer zu Abolfida hist. anteq. p. 292); hien wiederum erinnert es an das, was von Hārūt und Mārūt erzählt wird, wenn bei Istahri (ed. de Goeje p. 11.), im Muḡmil al Tawārīh (Journ. as. 1841 Mars p. 283. 285) und bei Ibn Haukal (W. Onseley Travels III, 328. Uyenbroek Itacae Pers. descr. II, 8. III, 9) die Volkssage erwähnt wird, dass auf dem Demavend (دیموند) bei Ibn Haukal), dem Gefängnisse des Zauberers Dahak, die Zauberer (und die, welche es werden wollen) aus der ganzen Welt zusammenkommen, um in der Zauberei unterrichtet zu werden⁴²).

Unter den verschiedenen Formen der Sago von Anahid — wiederum anders, und zugleich in drastisch humoristischer Weise wird sie von Chardin erzählt (Voyage en Perse, ed. Langlès VI, 226) — unterscheidet sich die ursprünglich persische Darstellung auch darin von der arabischen, dass die Verwandlung in einen Stern durchaus motivirt ist, da Zohara unschuldig war und bleibt. Dasselbe ist auch der Fall in der Darstellung bei Cantacuzenus und im Midrasch, woselbst *אנהיד* oder *אנה* als reine Jungfrau erscheint. Letzteres Wort ist ein anderes persisches Wort für *اناهید*; es ist das persische *ستر*, womit zuweilen auch der Venusstern benannt wird (Vallero Lex. s. v.). Der Talmud (Megillah 13 a) er-

klärt den Namen Father's mit אסתר, entsprechend dem אסתר des 2. Targum (II, 7), welche Uebersetzung auch Gesenius als die richtige erklärt, unter Hinweisung auf das syrische ܐܨܬܪ (Thes. s. v. אסתר, Comm. zu Jes. II, 388). Eine Analogie für diese Bedeutung des Personennamens אסתר bietet ܐܨܬܪ, das — wie Valters s. v. bemerkt — als Name von Alexanders d. Gr. Mutter galt. Das talmudische אסתר wird von Raschi z. St. — wohl mit Bezugnahme auf das chald. אסתר — mit „Mond“ erklärt (ירח בלבוה, ירח); in der That aber gehen Luna und Venus oft in einander über, wie Luna auch unter dem Namen Ἀστράρχη in den orphischen Hymnen vorkommt, womit Creuzer (Comment. Herodoti. p. 251) das persische Ἀστράρχης bei Diog. Laertius vergleicht. אסתר bietet aber auch einen Anklang an die Istar der assyrischen Keilschriften, die der vorderasiatischen Astarte d. i. אסתר entspricht (Schrader in Z. D. M. G. XXVI, 166. Oppert in Journ. asiat. 1871, Oct.-Déc. p. 443, 448) und deren Name durch Schrader's „Höllenfahrt der Istar“ wie durch die Smith'sche Entzifferung der Sündfluthsage ein sehr bekannter geworden. Nach Gesenius s. v. ist אסתר dasselbe wie אסתר, im Einklange mit dem von Herodian angeführten Namen Ἀστράρχη. Movers (Phoen. I, 636) findet andererseits den Namen der Astarte in Astronomie, das er mit אסתר „das holde Gestirn“ erklärt; das zweite Wort klingt zugleich an die — als Venus aufgefasste — אסתר der Genesis an.

Eigenthümlich ist es, dass die Istar der Midrasch in das Sternbild der אסתר — worunter wohl die Plejaden zu verstehen sind — versetzt wird. Es scheinen hier zwei Sagen ineinander gelassen zu sein. Die unter die Sterne der אסתר versetzte Jungfrau Istar erinnert sehr lebhaft an die griechische Sage von den Nymphen, die, von Orion verfolgt, in Tauben verwandelt werden und später das Sternbild der Plejaden bilden (Preller Griech. Mythol. I, 365). Obschon die Versetzungen unter die Sterne bei den griechischen Mythographen so häufig vorkommen, dass sie sogar ein besonderes Wort (μεταστερίω) dafür haben — wie ja auch die μεταστερίωνες des Eratosthenes von derartigen Versetzungen handeln — so scheint aber doch der Sagenkreis, der an die Sternbilder אסתר, אסתר, אסתר anküpft, orientalischen Ursprungs zu sein. Orion, der Verfolger, zugleich Nachbar der Plejaden (Pindar Nem. 2, 10), ist jedenfalls orientalischen Ursprungs (Michaelis Suppl. p. 1820 N. Movers I, 422), er ist Nimrod. Nimrod ist — der späteren Auffassung zufolge — der Anführer der nachsündfluthigen Rebellen; diese sind aber gewissermassen die Epigonen der Nefilim und der gewalthätigen Gibborim des vorsündfluthigen Geschlechtes, wie denn auch Nimrod (Gen. 10, 9) אביר אביר und später אביר genannt wird (Michaelis und Gesen. thes. s. v. אביר) ⁽⁴⁾; die Verfolgung der Nymphen entspricht also ganz dem, was (Gen. 6, 2) von den Söhnen

der Elohim erzählt wird. Auch die Sage von der Asteria, die in ähnlicher Weise wie Istar — an deren Namen sie zugleich anklingt — den Verfolgungen Jupiter's entflieht (nur in entgegengesetzter Richtung vom Himmel zur Erde), scheint orientalischen Ursprungs zu sein — wenigstens war sie den Phönikern bekannt (Movers I, 637). Und so wie **קַיִל** Iliob 38, 31 entschieden eine Persönlichkeit ist, so sind wohl auch seine Nachbarimmon, **קִינֹר** und **קִי**, mythologische Personen. Die Singularform **קִינֹרֶה** berechtigt zu der Annahme, dass damit eine Person gemeint sei, ähnlich wie Pleione, die Mutter der Plejaden; **קִינֹרֶה** bezeichnet vielleicht den Schmuck dieser **קִינֹרֶה**, als der Sternengeschmückten, wie auch **לֵךְ** in Verbindung mit Schmucksachen gebraucht wird. Noch deutlicher tritt das Persönliche in der Stelle (ibid. 36, 32) **קִינֹרֶה** **לֵךְ** **קִינֹרֶה** hervor. Michaelis (Suppl. p. 1907) liest **קִינֹרֶה** eine Lesart, die grammatisch richtiger und poetisch schöner ist als **קִינֹרֶה**. Der Vers würde aber gewiss an plastischer Lebendigkeit gewinnen, wenn man annimmt, dass hier eine wirkliche Mutter gemeint sei und die Frage lautete: Tröstest du Ajisch über den Verlust ihrer Kinder? Eine Auffassung der **קִינֹרֶה** als Person liegt jedenfalls der arabischen Sage zu Grunde, dass **نَعش** die **الجدى** getödtet habe, und dass deshalb die **بنات نَعش** ihn anziogen (Freitag Arab. Prov. II, 787 No. 113).

Die dunkle Spur einer altorientalischen Sage von verlorenen Kindern der קִינָה scheint sich auch in einer Talmudstelle (Berachoth 58a) erhalten zu haben. Gelegentlich einer astronomischen Erörterung der beiden Sternbilder קִינָה und מִינָה wird die Frage aufgeworfen: Warum aber geht Ajisch hinter Kima her? wesshalb folgt sie ihr? Weil sie zu ihr spricht: Gib mir meine Kinder wieder! (קִינָה לֵב אִישׁ); denn damals, als Gott die Sündfluth sandte, nahm er zwei Sterne aus Kima und das brachte die Fluth, und als diese aufhören sollte, nahm er zwei Sterne der Ajisch, um die Fluth zu schliessen. Hier hat also sowohl mit Bezug auf קִינָה als auf מִינָה eine Versetzung stattgefunden. Auch die griechische Sage erzählt von einem entschwindenen Sterne der Plejaden — nach Elyen Elektra, die aus Kummer himmelswand, nach Anderen Merope, die aus Scham über ihre Mehlalliance sich verhielt — zu welcher Sage Movers ebenfalls eine Parallele bei Sanchuniaton nachweist (Phöniz, I, 320). Jedenfalls gehört es mit zu diesem Sagenkreis, wenn die Jungfrau Ishtar unter die Plejaden versetzt wird.

Die arabische Form der Sage, wie sie auch bei Maracci (Prodrom. IV. p. 81) vorkommt, erinnert an die von Gosenius (Comm. zu Jes. II, 359) angeführte Stelle aus Ephraem Syrus (opp. II, 467), in welcher Luna und Venus (𐤇𐤃𐤍𐤏𐤃) als Buhlerinnen und Verführerinnen vorkommen. In den Vordergrund tritt die Eigenschaft des Venussternes, wie er, unter dem Einflusse arabischer Kosmographen, auch noch bei Dante und Gairol vorkommt, als

„lo bei planeta che ad amar conforta“ (Parg. I, 18), und als נַחֲמָה הַיָּמִים הַהֵלֶךְ הַזֶּה הַיָּמִים הַהֵלֶךְ הַזֶּה, die da hervorruft נַחֲמָה הַיָּמִים הַהֵלֶךְ הַזֶּה הַיָּמִים הַהֵלֶךְ הַזֶּה (bei der Beschreibung der Himmelskörper im Keter Malchuth), wie denn dieser Planet auch der einzige ist, dessen Influenz von Plinius (2, 6, 8) erwähnt wird. Dieser נַחֲמָה entspricht die נַחֲמָה wie sie — und zwar gewöhnlich in Verbindung mit den Engeln Schemchazai und Azazel — im B. Sohar und anderen kabbalistischen Schriften geschildert wird. Naamah, die Schwester Tubalkain, heisst es im Sohar (ed. Mant. I, p. 58), war so schön, dass die בני האדם, nämlich Asa und Asael, durch sie verführt wurden. Auch jetzt noch verführt sie die Menschen (ibid. III p. 76), und zwar ist ihr Aufenthalt unter den brausenden Wellen des grossen Meeres (אֲדָמָה בֵּין רַגְלֵי שֶׁמַיָּם). Erinnert letzteres an die *Aggoditē alayenē*, so erinnert diese Rolle der Naamah an die ähnliche Verwandlung der Venus in eine Teufelin, der Hulda in eine Unholdin wie sie in der Sage vom Taunhäuser und anderen germanischen Sagen vorkommt. Naamah ist also gewissermassen ein weibliches Pendant zu den gefallenem Engeln. Aehnlich aber wie رَحْمَة in der Sage von Hārūt und Mārūt zuweilen auch als Sterbliche erscheint, ist auch Naamah oft eine der Menschentöchter. Wie gewöhnlich wird alsdann das in der Bibel im Allgemeinen erzählte durch eine namhaft gemachte Person individualisirt, Naamah ist die Repräsentantin der נַחֲמָה הַיָּמִים הַהֵלֶךְ הַזֶּה. Denn allerdings wird von den letzteren erzählt, dass sie, Buhlerinnen gleich, entblösst und die Augen mit Stibium geschminkt einbergingen und so die vom heiligen Himmelsort gestürzten Engel verführten (Pirke R. Elieser c. 22); in ähnlichem Sinne wird im Jerus. Targum das נַחֲמָה הַיָּמִים הַהֵלֶךְ הַזֶּה (Gen. 6, 2) paraphrasirt ¹⁾).

Ebenso wie der vom Himmel gestürzte נַחֲמָה הַיָּמִים הַהֵלֶךְ הַזֶּה (Job 14, 12), der mit رَحْمَة identisch ist (Gen. thes. s. v.), auch in der jüdischen Sage auf den vom Himmel gestürzten Satān bezogen wird (man vgl. w. n.), so beruht vielleicht auch die Sage von den gefallenem Engeln auf der Naturerscheinung der Sternschnuppen (Englisch Shooting-Stars), die auch sonst zu verschiedenen Mythen Anlass gaben (Kosmos I, 293 ff. Grimm D. M. p. 385), namentlich aber in der arabischen, auch in der jüdischen Sage (Sur. 15, 17. 18. 37, 5; Pirke R. Elieser c. 7) mit Dämonen in Verbindung gebracht wurden.

In den Pirke R. Elieser beschränkt sich die Zahl der gefallenem Engel nicht auf zwei, es ist vielmehr eine ganze Schaar von Engeln, deren Anführer Sammael ist, der in den P. d. R. Elieser überhaupt immer da genannt wird, wo anderwo Satān erwähnt wird. Dass die Engel gegen die Erschaffung Adam's protestirten, wird auch im Talmud erzählt (Synhedr. 38 b); sie sprachen: Herr der Welt, was ist der Mensch, dass du sein gedenkst, der Adamsohn, dass du

ihm berücksichtigt? (Ps. 8, 5), und selbst nachdem die Schöpfung des Menschen ein Fact accompli ist⁴⁹), beruft sich eine Engelschaar auf den Protest ihrer Vorgänger. In den Pirke R. Elieser (cap. 13) sagen die Engel: *אֵלֶּיךָ אֵלֹהִים נִשְׁתַּחֲוֶה וְלֹא לָאֱדָמָה* (Ps. 144, 3. 4. Hiob 41, 25). Darauf aber wird ihnen gezeigt, dass Adam höher stehe als sie, indem er allein die Geschöpfe zu benennen weiss. Adam gibt jedem Thiere den seinem Wesen entsprechenden Namen und motivirt zugleich diese Benennungen, wie denn anderswo das *וַיִּקְרָא* (Gen. 2, 19) darauf bezogen wird, dass diese Namen die richtigen der Eigenthümlichkeit der Genannten adaequaten Benennungen waren. Adam verleiht aber auch sogar der Gottheit ihren Namen als Herrn des Weltalls. Mit dieser Namensgebung bezeugt er aber auch seine Gottähnlichkeit, da bei der Schöpfung Gott es ist, der Land und Meer, Tag und Nacht benennt, wie Er allein es ist, der den Sternen den ihrem Wesen entsprechenden Namen verleiht (Jes. 40, 26. Ps. 147, 4). Darauf beschliessen die Engel Adam zu Fall zu bringen. Der grosse Fürst des Himmels Sammael steigt mit seinem Anhang herab und bedient sich der Schlange als Medium, um Adam zur Sünde zu verleiten. Zur Strafe dafür wird Sammael aus dem Himmel gestürzt; über die Menschen werden andere Strafen und als die letzte derselben der Tod verhängt. Eingeleitet wird die Erzählung durch einen Spruch aus den Pirke Aboth: Der Neid, die Wollust und der Ehrgeiz vertreiben den Menschen (oder auch: Adam) aus der Welt. Dieser Darstellung liegt also entschieden der im Buch der Weisheit (2, 24) ausgesprochene Gedanke zu Grunde: *φθόνος δὲ διαβόλου θανάτος ἀσκήσει αὐτὸν τὸν κόσμον*.

Das *וַיִּקְרָא* der Engel war übrigens um so natürlicher als auch das folgende *וַיִּבְרָךְ* (Ps. 8, 6) seine Anwendung fand, und Adam in der That mit Ehre und Herrlichkeit umgeben ward. Es war selbstverständlich, dass, als der König der Schöpfung, nachdem Alles zu seinem Empfang vorbereitet war, seinen Einzug hielt, dass alsdann auch die ersten Würdenträger ihm huldigten und dass der Tag der, nach der hagadischen Darstellung (Synh. l. c.), zugleich der Geburts- und Hochzeitstag Adam's war, auch ganz besonders gefeiert ward — gleichsam als Prototyp aller späteren Hochzeiten. Zehn Hochzeitsbaldachne wurden für Adam — natürlich auch für Eva, die in Weil's bibl. Legenden (p. 13) ausdrücklich erwähnt wird — errichtet. Die Engel tanzten vor ihm; die höheren, diensthühenden Engel waren wie Brautführer, die vor dem Thalamos Wache stehen (*שׂוֹמְרֵי הַחַמָּה* אֵת *שׂוֹמְרֵי הַחַמָּה* P. R. Elieser c. 12). An anderen Stellen (Ber. R. u. 8. Midr. Kohel. 6, 9. Jalkut Gen. § 23) wird erzählt: Die Engel wollten vor Adam das dreimalige Kadosch (Jes. 6, 3) ausrufen. Was that Gott? Er liess Adam in Schlaf fallen, und da wussten sie, dass er ein Mensch sei. Ein Gleichniss dazu ist: Ein König und sein Hyparch (*שׂוֹמְרֵי הַחַמָּה*) sitzen im Wagen; die Bewohner des

Landes wollen dem König zu Ehren einen Hymnus (השנן) singen, sie wissen aber nicht, welcher von Beiden der König ist. Was thut der König? Er stösst den Hyparch aus dem Wagen und da wussten Alle, dass er nur Hyparch sei. So auch liess Gott Adam in Schlaf fallen, damit sie wissen sollten, es sei nur ein Mensch *).

Geiger (Was hat Mahomed n. s. w. p. 100) hebt es als wesentlichen Unterschied zwischen der Darstellung in den jüdischen Schriften und der im Koran hervor, dass in ersteren nicht von einer Anbetung Adam's die Rede sei. Allein die Darstellung im Beresch. R. des R. Mose Hadarachan hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der im Koran. Es wird nämlich erzählt (Pagio fidei p. 563): Unser Lehrer Josua ben Nun sagte: Als Gott Adam erschaffen hatte, sagte er (ברך) das hier durchweg statt אבר steht, wie überhaupt die Ausdrucksweise etwas ungenau ist) zu den höheren Engeln: Werfet euch vor ihm nieder (השתחוּ לו); der Satan war aber grösser als alle Engel des Himmels und er sprach: O Herr der Welt! Uns hast du aus dem Abglanz deiner Herrlichkeit (נורא שכינה) erschaffen, und du sagst, wir sollen vor ihm uns niederwerfen (נשתחוּ), den du aus dem Staub der Erde geschaffen? Da sprach Gott zu ihm: Dieser aus Erdenstaub gebildete besitzt mehr Einsicht und Weisheit als du. Und als er nun sich nicht vor ihm niederwerfen und Gott nicht gehorchen wollte, verliess ihn Gott aus dem Himmel und er ward Satan (ידיד שטן), und auf ihn sagt Jesaias (14, 12) אֵיךְ הָיָה הַשָּׂטָן הַזֶּה לֵאמֹר אֲנִי אֱלֹהִים.

Der hier gebrauchte Ausdruck הַשָּׂטָן entspricht nun durchaus dem اسم الشیطان (Sur. 2, 32, 7, 11, 15, 23, 38, 73), wie auch die Antwort Satans dem von Ehls hervorgehobenen Gegensatz zwischen طین und نَار entspricht. Merkwürdig ist auch die Beziehung des אֵיךְ הָיָה auf Satan. Gewöhnlich betrachtet man diese Deutung des Jesaianischen Verses als eine speziell christliche; die betreffenden Stellen werden von Bartolucci (I, 309 ff.) und Schröter (Z. D. M. G. XXIV, 268) angeführt; von Hieronymus wird auch — wie Bartolucci bemerkt — die Stelle הָיָה הַשָּׂטָן הַזֶּה (Ps. 82, 7) auf den gestürzten Himmelsfürsten bezogen. Auch der Midrasch z. St. erklärt הַשָּׂטָן mit Himmelsfürsten (שָׂטָן שֶׁל מַלְאָכִים) und bezieht das Vorhergehende הַשָּׂטָן הַזֶּה auf Adam.

Auch im Sohar (ed. Mant. III p. 208) protestiren die Engel gegen die Schöpfung des Menschen, und zwar wird ihnen der Vers Ps. 49, 13 in den Mund gelegt. Als später Asa und Asael die Menschen ob ihrer Sündhaftigkeit anklagen, werden sie selbst auf die Erde geschickt. Zuerst Verführte, werden sie alsdann Verführer der Menschen. Zur Strafe dafür werden sie in den Bergen der Finsternisse — שְׁטָרֵי הַחֹשֶׁק, auch יְרֵדֵי קֶרֶם genannt — mit eisernen Ketten gefesselt. Sie lehren die Menschen alle Arten von Zauber-

künsten. Von ihnen stammen die Nephilim (I p. 37). An einer anderen Stelle (I p. 58) heisst es: Asa und Asael empörten sich gegen Gott, da stürzte sie Gott hernieder . . . Und noch heute lehren sie die Menschen Zauberei.

Im kabbalistischen Pentateuchcommentar des R. Men. Zinni werden mehrere Stellen des Sohar angeführt. Nach anderen Schriften wird erzählt, dass in den Tagen des Enosch die Menschen Götzendienst und Zauberei trieben, dass sie durch Zauberkünste Sonne, Mond und Sterne vom Himmel herabzogen, um ihnen dienstbar zu sein (*Carmina vel coelo possunt deducere Lunam*), und zwar hatten sie diese Zauberkünste von Schemchasai und Asael gelernt. Und damals klagten die Engel die Menschen an und sprachen zu Gott dem Herrn: Was ist Enosch, dass du seiner gedachst (עָנוֹשׁ הָאֵל), denn Enosch hatte den Götzendienst eingeführt. In den Bergen der Finsterniss, auch עֲרֵב עֲרֵבִים genannt, sind die Söhne von Schemchasai und Asael mit eisernen Fesseln angeschmiedet; dort lehren sie nunoch Menschenkinder die Zauberei, die sich gegen die himmlischen Mächte auflehnt, und dort auch hatte Bileam seine Zauberkünste gelernt — letzteres mit Bezug auf עֲרֵב עֲרֵבִים Num. 23, 7 (ed. Cremona p. 13, 18, 85). Wiederum mit Bezug auf Stellen des Sohar werden im kabbalistischen Pentateuchcommentar des R. Men. Recanate (ed. Venedig p. 33, 35 ff. 104) die in den Bergen der Finsterniss angeketteten Asa und Asael erwähnt, die bis zu diesem Tage gegen ihren Herrn und Meister rebellisch sind, als Zauberer welche die himmlischen Mächte Lügen strafen ⁷⁰).

Dass in all diesen Stellen die beiden Engel als Lehrer der Zauberkunst dargestellt werden, erinnert wiederum an Hārūt und Mārūt. Wenn übrigens mit Bezug auf Letztere erzählt wird, dass man nur ihre Stimme höre, sie selbst aber nicht sehe — Maracci p. 44 in Sur. 2, 102 (96) — so erinnert das wiederum an die Sage vom Zauberer Merlin, der im Walde von Brezeliande nur noch seine Stimme hören lassen konnte, während er selbst unsichtbar blieb.

Bei Recanate (p. 37) wird ferner, nach dem kabbalistischen M. Ruth, das עֲרֵב עֲרֵבִים (Gen. 6, 14) dahin erklärt, dass die עֲרֵבִים den Menschen das Geheimniss des göttlichen Namens, sowie die Namen der Dämonen mitgetheilt, um mit deren Hilfe Zauberei auszuüben. Ferner wird (p. 36) aus dem kabbalistischen עֲרֵב עֲרֵבִים angeführt: Asa und Asael verriethen die Geheimnisse ihres Herrn und Meisters, und da durchbohrte er ihre Nasen und hängte sie auf in den Bergen der Finsterniss, wo sie die Sonne nicht sehen und kein Windhauch über ihr Gesicht hinweht — für alle Zeit עַל כֵּן שֶׁלֹּא יִשְׁכַּח אֶת הַחַיִּים אֶת הַמָּוֶת אֶת הַחַיִּים אֶת הַמָּוֶת עַל כֵּן שֶׁלֹּא יִשְׁכַּח אֶת הַחַיִּים אֶת הַמָּוֶת. Dieser fast poetisch klingende Passus erinnert einerseits an die Stelle bei Aeschylos (*Prometheus vinct.* vs. 20 ff.), in welcher Prometheus von Hephästos mit Demantketten an das vom Sturmwind umbrannte Felsgezack geschmiedet wird, wo

er keines Menschen Stimme hört, keines Menschen Angesicht erblickt, zur Strafe dafür, dass er die Sterblichen die ihnen verborgenen Künste gelehrt (480 ff.); andererseits aber wird man an die Stelle im Buche Henoch erinnert (c. 10, Dillmann's Uebers. p. 5. 84. 100), woselbst Raphael den Auftrag erhält, den Azazel an Händen und Füßen zu binden und in eine Oeffnung in der Wüste an Dudaël zu legen, ihn ferner mit rauhen und spitzigen Steinen sowie mit Finsterniss zu bedecken, damit er das Licht nicht sehe — welches Dudaël, wie Geiger bemerkt (Jud. Ztschr. f. Wiss. u. Leben III, 200) das דודאל ist, womit der Ausdruck „Wüste“ Lev. 18, 10 im Targum Jerus. z. St. näher bestimmt wird. Der in letzterer Paraphrase vorkommende „harte und rauhe Ort“ (רַחֵק וְרָעָה) entspricht insbesondere den rauhen und spitzigen Steinen, die auch in der griechischen Version in Verbindung mit Azazel genannt werden.

Ueberhaupt aber machen die oben angeführten Stellen aus Targum Jerus., Pirke R. Eliezer, M. Abchir, Sohar, Hecanato und Ziani beimho den Eindruck, als wären es Bruchstücke aus dem (oder aus einem) Henochbuche. Jedenfalls findet sich im B. Henoch so ziemlich Alles das beisammen, was in diesen Büchern zerstreut vorkommt. Im B. Henoch sind Semjaza und Asael die Anführer der rebellischen Engel (cap. 6). Asael oder Aazäel, den auch Gezenius (thea. s. v. אַזְאֵל) mit dem biblischen Azazel vergleicht und dessen Name hier noch mehr Variationen hat als in den jüdischen Schriften, lehrt die Menschen viele Künste, darunter die Verfertigung von Armspangen, Schmuckwaaren, Farbstoffen, ferner den Gebrauch der Schminke und die Verschönerung der Augenbrauen (c. 8), wie denn auch Tertullian (De cultu fem. c. 2 c. 10, Fabricius Cod. pseud. V. T. I, 169) unter den von den gefallenen Engeln gelehrteten Dingen besonders hervorhebt ipsum callisthepharum vellorumque tinctoras . . . et illum ipsum nigrum pulverem quo oculorum exordia produciuntur. In ähnlicher Weise hat im M. Abchir Azael den Frauenschmuck und alle Arten von Farbstoffen unter sich, wie andererseits in den Pirke R. Eliezer und im Targum Jerus. die Menschentöchter als Mittel der Verführung Schminke und Augenschminke (רַחֵק) anwenden. Im B. Henoch geben die Riesen an der Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern hervor; in der griechischen Version sind es drei Arten von Riesen, Giganten, Naphelaim und Έλνιόδ (cap. 7. p. 82, 95). In den Pirke R. El. und bei R. Moses hadarschan sind ebenso die Anakim die Söhne der Nephilim, und im Talmud (Niddah 61 a) sind die Riesen Og und Sichon die Söhne Achaja's — אֲחִיזַח im M. Abchir und bei R. Mos. hadarschan — des Sohnes Schemchasaï's. Dass im M. Abchir die Söhne Schemchasaï's täglich 1000 Ochsen, Pferde und Kameele verzehren, erinnert an das Aufzehren alles Erwerbs durch die Riesen im B. Henoch (c. 6). In letzterem lehren die Engel die Menschen — besonders die Frauen — Zaubermittel und Beschwörungen und

offenbaren ihnen die himmlischen Geheimnisse (Cap. 7, 8, 9, 16, 69, pag. 4, 10, 97, 98, 212), was an die Mittheilung des *סוד המעשר* im M. Abchir sowie an die Enthüllung göttlicher Geheimnisse (*סודי (סודיות) גליון*) bei Recanate erinnert; bei letzterem wird ansserdem (p. 104), wie es scheint nach dem Sohar, mit Bezug auf das biblische *סודות* Exod. 22, 17 bemerkt, dass Zauberei nur von Frauen ausgeübt werde. Im H. Henoch wird Arsajäljâr — im griechischen Texte Uriel — an Noah entsendet, um ihm die kommende Sündfluth zu verkünden (c. 10 p. 4, 99); eine ähnliche Botschaft überbringt Henoch (p. 6, 9, 78), der auch als Vermittler auftritt (p. 7 ff. auch bei Kazwini I, 71, 72). Im M. Abchir entsendet Metatron einen Boten an Schemchasai, um das Kommen der grossen Fluth zu verkünden; allein der Ausdruck *סודי מטרון סליה* lässt sich ungenzungen auch dahin übersetzen, dass Gott den Metatron als Boten abgesandt habe. Es entspräche das auch der Erklärung des Wortes *מטרון* mit Bote bei El. Levita im Tischbi, Buxtorf s. v. und Cassel (Hall. Encyclop. sect. II, Th. 27. Art. Juden, Gesch. der, p. 41, 168), obgleich schon wegen der hohen Stellung Metatron's — Jalkut Gen. § 41 unterschreiben Gott und Metatron die von Adam ausgestellte Schenkungsurkunde — diese Erklärung und die seltsame Erweiterung derselben als Vorreiter und Platzmacher, Anordner und Fourier (Cassel l. c. p. 41 N.) ebensowenig befriedigt wie andere in Frankel's Monatschrift gegebene (II, 118 N. III, 118. 353), von welchen die letztere Erklärung des Wortes als ein Compositum von *Marâ* und *Tûparros* (*מַרְאָה*, *טִּיפָרוֹס*) aber jedenfalls besser ist als die von Levy gemachte Veränderung in ein Neutrum. Dass bald Henoch bald Metatron die Botschaft übernimmt, entspräche auch der Identität beider (Buxtorf und Levy s. v.), die weitans sicherer ist als die, nur durch die Klangähnlichkeit nahe gelegte, Identifizirung Metatron's mit Mithra, was ausführlich Schmieder (auch bei Movers Phän. I, 390), flüchtig Jellinek (in Sefat Chachamim), Nork u. A. behaupten ²¹).

Mit Bezug auf die Berge der Finsterniss, in welchen Schemchasai und Azazel gefangen gehalten werden, heisst es bei Recanate — nach kabbalistischer Vorstellung, dass alles Böse seinen Sitz im Norden habe — dass sie mit der Nordseite in Zusammenhang stehen (*סודי מטרון רצון*), was an *ἐπὶ ὄρος* und *ἀπὸς ὄρος* im N. T. (2. Petr. 2, 4. Ep. Jud. v. 6), sowie an ähnliche Stellen in den pseudepigraphischen Schriften erionert ²²), mit denen man die Strafe der Engel im Henochbuche verglichen (Fabricius Cod. pseud. N. T. I, 518. Dillmann p. 100). Wenn übrigens der spätere Bearbeiter des Henochbuches die Strafe der Engel mit vulcanischen Erscheinungen in der Nähe Jerusalem's und mit den Thermen in der Nähe des toten Meeres in Verbindung bringt (c. 27. p. 132. 206), so erinnert das gleichzeitig an die arabische Sage, dass Šahr in den See von Tiberias versenkt wurde, sowie an

die talmudische Vorstellung (Sabbath 39a), dass die heissen Wasser von Thierias an den Pforten der Hölle vorüberflossen — חמצי חמצי חמצי ⁶⁰⁾.

Letztere Sagen können vielleicht auch als Beweis gegen Dillmann's Vermuthung dienen, dass bei der Darstellung der Bestrafung der Engel im B. Benoch der Einfluss griechischer Titansagen wohl nicht zu verkennen sei (p. XI, LII, 101). Die Sage von gewalthätigen Riesen findet sich bei den verschiedensten Völkern (v. Bohlen Genesis p. 82. Welcker Aesch. Trilogie p. 97. Winer s. v. Riesen); sogar bei den Eingebornen America's kommt die Sage von einem Schutz- und Trutzbündniss vor, das die unterirdischen Götter mit den Riesen schliessen, um Wesukka, den oberirdischen Chlef-Gott, zu bekriegen (Carl Knortz. Märchen und Sagen der nordamerikanischen Indianer p. 229). In der That erinnert die biblische Erzählung von den Nephilim und Gibborim unwillkürlich an die Titanen und Giganten, wie denn auch Josephus (Ant. 3. 4) diese Aehnlichkeit hervorhebt, und während Philo die Vergleichung der Nephilim mit den Giganten zurückweist (I. 270 M.), erinnert er doch wieder an dieselben bei Gelegenheit des Babylonischen Thurmbaues (I. 106); auch Symmachus und LXX übersetzen zuweilen das biblische נפילים mit *Γιγάντες* (Ges. Thez. s. v.). Auch die Bestrafung der Riesen kehrt in ähnlicher Weise bei verschiedenen Völkern wieder. Loki wird, gleich dem Prometheus, gefesselt und seine Zuckungen bringen Erdbeben hervor (Grimm D. Myth. 225. 422. 969). Ebenso bemerkt Reinaud (Géogr. d'Aboulféda, introd. p. CLXXXII) mit Bezug auf die im Berge Kaf gefesselten Dämonen: La légende de ces géants semble être l'équivalent de celle des Titans. Insbesondere erinnert an die Bestrafung der gefallenen Engel die von Mone (Gesch. des Heidenthums im nördl. Europa I. 256) erwähnte Sage, dass auf einer Insel des Weltersees eine Höhle sei, woselbst der Zauberer Gilbert, der sich gegen seinen Meister empört, von diesem, an Händen und Füssen gefesselt, gefangen gehalten wird. Wie sich derartige Sagen an auffallende Naturerscheinungen anknüpfen, davon ist namentlich Typhon — dessen ägyptische Benennung als Apophis (Crenzer Symbol. u. M. IV, 272) sich in der koptischen Uebersetzung der biblischen Anakim und Rephaim erhalten hat (Jablonski Panth. Aeg. III, 98. Peyron lex copt. s. v. أپوف) — ein Beispiel. Strabo bemerkt bei ganz verschiedenen Orten, bei denen vulcanische Erscheinungen vorkommen, dass man sie mit der Sage von Typhon in Verbindung gebracht habe (V, 245, 248. XII, 579. XIII, 626, 628. XVI, 750); darunter sind auch syrische Benennungen wie die Arimi und der Orontes, früher Typhon. Es wäre auch wohl möglich, dass den arabischen Benennungen des Orontes, مقلوب und عاصي, die Sage vom Typhon zu Grunde liege; denn die im Markfeld (II, 231), von Jākfūl (s. v. عاصي), Abulféda (Géogr. ed. Reinaud p. 41), Ibn

Baššāh (ed. Dešrépory et Sanguinetti I, 152) und Kāzwīnī (I, 187) gegebene Erklärung des Namens ist doch schwerlich die richtige (an einer andern Stelle Kāzwīnī's, p. 180, heisst es, der Nil sei der einzige Fluss, der von Süden nach Norden fiesse), مقلوب wäre alsdann analog dem المقلوب, wie bei Ištāhrī (ed. de Goeje p. 47) und Abulfidā (ed. Reinaud p. 278) das نيلار قوم لوط genannt wird, andererseits dem مقلوب in Babel, dem durch göttlichen Beschluss zerstörten Wohnsitz des rebellischen Nimrod (Ritter Erdkunde X, 260. XI, 903. Journ. asiat. 1853 Juin p. 400. Z. D. M. G. VII, 405). Vielleicht liegt die Typhon- oder Gigantensage auch dem Namen der Macalubi in Sicilien (Kosmos I, 448 N. 80) zu Grunde, wie ja auch der vulkanische Boden Siciliens die Veranlassung war, dass die Sage bald die Grabstätte des Enceladus, bald die Typhon's dorthin verlegte (Aeschylus Prometh. vinct. 350 f., Pindar Pyth. I, 29. Bochart Geogr. sacra I c. 28 p. 326 ff.). Nach Knobel's Ansicht (Völkertafel p. 210, 213, 320) gehört Typhon überhaupt den Semiten an. Immer aber sind es häufige Erdbeben, heisse Quellen, wie verbrannt aussehender Boden und Aehnliches, womit bei Strabo die Typhon- oder die Gigantensage (VI, 251) in Verbindung gebracht wird. Anders Localitäten, in denen Typhon von Jupiter's Blitz getroffen wird, oder wo er begraben liegt, werden von Jablonaki (Panth. Aeg. III, 41 ff.) und Heyne zu Virgil (Exc. V, ad I, VII Aen. III, 398; und zu Apollodor (Obs. p. 32) angeführt, darunter der Sirbonische See, der mit dem todtten Meere die schädliche Ausdünstung gemein hat (Creuzer Comm. Herod. 357), wie er denn auch von Strabo (XVI, 761 und öfter) mit demselben verwechselt wird, sowie auch der Caucasus. Der Caucasus wurde aber auch die Feuerberg angesehen, und deshalb ist auch dort der Feuerraubende Prometheus angekettet (Welcker Aeschyl. Tril. p. 596). An dieselben Naturerscheinungen knüpft die Localsage immer wieder ähnliche Mythen; so erzählen die Tscherkessen am Kaukasus von einem Riesen, dessen Wissen Alles umfasse, was Himmel und Erde bieten, und der die Kühheit seines Strebens seit Jahrtausenden in einem tiefen Felsenthal büsst, das kein Sterblicher betreten kann (Lassanix, über den Prometheusmythus p. 24 nach der A. A. Z. 1839, Beil. 187 v. 6. Juli p. 1449). So werden auf Zakynthos die Erdbeben den unterirdischen Riesen zugeschrieben, und im albanesischen Volksglauben werden die Dër's als Riesen gedacht, die in unterirdischen Kesseln das Wasser der warmen Quellen heizen (Bernhard Schmidt, das Volksleben der Neugriechen p. 200, Z. D. M. G. XVII, 662). Wenn hinwiederum von Jākūt (Ma'gām albuldān s. v. ديباوند und ديباوند), Ibn Hākal (G. Onseley Travels III, 328), Mas'ūdī (II, 113, 193), Kāzwīnī (I, 188) und im Mu'gām al Tawārīh (J. asiat. Mars 1841 p. 283, 295) die mit Be-

zug auf den Demavend cursirenden Volkssagen erwähnt werden, dass dort Dahak oder Biwerasp von Feridūn, oder der Dämon Šahr von Salomon eingekerkert worden sei, so schildern dieselben Schriftsteller gleichzeitig den Rauch, die Flammen, das Rauschen und Tosen des Berges, so dass es ersichtlich ist, wie die vulcanischen Eigenschaften des Demavend zur Sage Anlass gegeben. Wenn übrigens Jäkkät (s. v. جاكيت I. ٥٢٥) auch die Wächter erwähnt, die den Biwerasp umgeben und unaufhörlich mit schweren Hämmern auf den Ambos schlagen, so erinnert das an den Aetna als die Werkstätte der Cyclopen.

In ähnlicher Weise wurden denn auch die warmen Quellen und der See von Tiberias mit den Dämonen und der Unterwelt in Verbindung gebracht — als Grab des Šahr, als vorüberfliegend an den Pforten der Hölle und als Strafort für die rebellischen Engel. Sowie aber die עֲרֵכְיָא Bewohner des פִּישַׁף sind, und wie, nach andern Vorstellungen, der Tartarus der Aufenthaltsort Typhon's und der Giganten ist (Preller Griech. Mythol. I, 52), so ist es auch ganz in der Ordnung, wenn in den sibyllinischen Büchern (bei Fabricius l. c. I, 230) die $\text{Γιγάντες ἀλυστῆρες}$ mit unzerbrechlichen Ketten im Tartarus gefangen gehalten werden, aber auch synkretistisch gleichzeitig ihre Schuld in den Flammen des Gehenna büssen.

Der Ausdruck ἀλυστῆρες , den auch Hesiod im prägnanten Sinne zur Bezeichnung des Zeitalters gebraucht, welches auf das goldne folgte (Op. et D. 82. Theog. 512. Scut. II, 29), führt uns wieder zur Sage von Prometheus und Pandora zurück. Welcker (Aesch. Tril. p. 81) vermuthet, dass diese Sage — die man auch sonst vielfach mit der biblischen Erzählung vom Sündenfall verglichen — auch dem Verfasser des B. Henoch bekannt gewesen, und von ihm benutzt worden sei. Allein es scheint dem Charakter des Henochbuches unangemessen, anzunehmen, dass der Verfasser desselben irgend eine griechische Mythe benutzt oder auch nur gekannt habe. Es herrscht hier vielmehr — ohne dass eine Entlehnung stattgefunden — eine Uebereinstimmung zwischen den heiden Sagenkreisen, die auch sonst mehrfach vorkommt. Es ist z. B. ein hartes Urtheil, das Hesiod (Theog. 586 ff.) über die Frauen ausspricht, anknüpfend an Pandora, „das reizende Unheil“ — καλὸν κακόν — welchen Ausdruck auch Epicharmus gebraucht, insofern als er (bei Stobaeus Flor. 69, 17) eine gern ausgehende — φιλιξοδόν — geschwätzig und verschwenderische Frau $\text{ἀτυχίαν κοσμοτρίβιναν}$ nennt; etwas Aehnliches findet sich nun auch in den jüdischen Schriften, wenn (Beresch. R. sect. 20 und 22) von Eva — mit Bezug auf die Aehnlichkeit zwischen נָחָשׁ und chald. ܢܚܝܬ — gesagt wird, sie sei die Schlange (Verführerin) Adam's gewesen ⁴¹⁾, und wenn bei derselben Gelegenheit (sect. 18 und 45) den Frauen verschiedene Epitheta beigelegt werden, die aber keineswegs ornantia

sind. Es erinnert auch einigermaßen an den Humor der hesiodischen Darstellung, der sowohl von Welcker (p. 76) als auch von Preller (Gr. Myth. I. 74) hervorgehoben wird, wenn das שָׁמַעְתָּ רָאִיתָ (Gen. 2, 23) mit Bezug auf קָרָאָה und das Ziw. עָרָא mit verschiedenen Variationen dahin gedeutet wird, dass Adam ausgerufen habe: Das ist die Glocke! zugleich mit Bezug auf das Herzklopfen und die Anfreugung, in die im Allgemeinen Adam — collective genommen — durch Eva versetzt wird (Ber. R. s. 18). Wenn ferner mit Bezug auf das בִּיבְלָה (statt בִּיבְלָהָ) in der Stelle „weil du der Stimme deines Weibes gehorcht hast“ (Gen. 3, 17) gesagt wird, es seien nicht die Worte Eva's, es sei vielmehr ihre Stimme, ihr Jammern, Weinen und Wehklagen gewesen, was Adam zum Nachgehen verleitet (Dehar. R. s. 4. Ber. R. s. 19), so ist damit nicht sowohl Eva — es sind vielmehr in allgemeinem Sinne alle Erbstöchter gemeint, und so bietet diese Stelle einen Anklang an viele ähnliche, wie z. B. auch der Satz: Eine Frau trägt ihre Waffen bei sich (Abodah Zara 25b, Buxtorf Florileg. a. v. Mulier p. 210) an die zweite anakreontische Ode (die 24 bei Bergk) *Φύσας κίρατα ταίρους, Ὀπλὸς δ' ἔδωκεν ἱπποῖς* x. r. 2. erinnert. Ferner erinnert es an die von den Göttern geschmückte Pandora, wenn erzählt wird, Gott habe die Eva, ehe er sie dem Adam zuführte, geschmückt wie man eine Braut schmückt und ihr das Haar geflochten (Ber. R. s. 8 und s. 18, Berach. 61a, Sabb. 95a)⁶⁶; allein so wie hier wohl der Gedanke zu Grunde liegt, dass der Schmuck zum Wesen des Weibes gehöre, dass Eva ohne äussere Zier gar nicht Eva gewesen wäre, wie es ferner eine bloss zufällige Aehnlichkeit ist, wenn die Behauptung, Gott habe Adam als Androgyn oder mit zwei Gesichtern erschaffen (Buxtorf und Levy s. v. שְׁנֵי פָנִים und שְׁנֵי עֵינַיִם) mit der aristophanischen Meinung in Plato's Symposion übereinstimmt, so hat wohl auch bei der anderweitigen Aehnlichkeit zwischen dem jüdischen und dem griechischen Sagenkreise keine Entlehnung stattgefunden, sie beruht vielmehr auf der Gleichheit der Anschauungsweise.

Ebenso ist es aus gleicher Anschauungsweise hervorgegangen, wenn die Sage von einem entchwundenen goldenen Zeitalter, in welchen Sagenkreis ja auch die Promethéussage gehört, bei ganz verschiedenen Völkern wiederkehrt. Wie bei den Römern Saturn, bei den Iranern Jima und Gensid, so ist es bei den Chinesen der Kaiser Ginhuang, unter dessen Herrschaft das goldene Zeitalter blühte (Martini Sincl. histor. Decas prima ed. 1689 p. 18). Die Vorstellung von einer glücklichen Vorzeit ist eigentlich ganz analog der Vorstellung von den Hyperboräern, den Aethiopiern, den Uttara Kuru oder von den Inseln Push-Kara und Jambu bei den Indern (Lassen, Ind. Alterthumsk. 2. Aufl. I, 613. II, 657 ff. The Vishnu Purana ed. Wilson p. 168, 200 ff.), von welchen letzteren Jambudwīpā insofern an die Hesperidenärten erinnert, als der Saft der dort wachsenden Aepfel zu Gold wird. Es ist in beiden Vor-

stellungen dieselbe optische Täuschung, der zufolge das Ferne, Un-
erreichbare mit einem Glorienschein verklärt erscheint, nur dass
im Lauf der Zeit bei zunehmender Kenntniss die räumlichen
Eldorado's verschwanden, während das zeitliche sich erhielt, und
wenn Plato z. B. jenen götterseligen Müsiggang ironisch lobpreist
und die eichelessende Menschheit einen Staat von Schweinen nennt
(Rep. II, 372), so beweist das nur, wie verbreitet diese Vorstellung
war, wie auch Plato selbst (Polit. 272) das goldene Zeitalter als
ein ganz eigenthümliches schildert. Ebenso verbreitet ist der zu
Grunde liegende Gedanke, dass der Mensch um so besser und
glücklicher sei, je einfacher und beschränkter sein Leben ist. So
bezeichnet Horaz in einer bekannten Stelle (Od. I, 8, 25) das
Überschreiten der von der Gottheit gesetzten Grenzen als frevel-
haft und unhellvoll, und so wie Tacitus in der Germania die Natur-
einfachheit dem Raffinement der Cultur gegenüberstellt, so wird
alles Unglück des Luxus auch sonst durch die Vergleichung mit
dem primitiven Zustand um so mehr veranschaulicht, wie z. B. bei
Lucrez (V, 995 ff. ed. Bernays), bei Seneca (epist. 90), und so
lässt Ovid (Fast. I, 191 f.) sehr hübsch Janus selbst einen ver-
gleichenden Rückblick werfen auf die gute alte goldene Zeit. Der
Gedanke, dass der Mensch im Naturzustande am glücklichsten sei,
hat sogar in der Neuzeit die Sagen von den glückseligen Inseln
insofern wieder zur Geltung gebracht als — im Anschluss an Rous-
seau's Theorie — viele Romane entstanden, deren tugendhafte und
glückliche Helden, Südseeinsulaner oder sonst Bewohner entlegener
Zonen, thatsächlich beweisen, dass „wir Wilde“ doch bessere Men-
schen sind, wie es Gesner's Idyllen ebenfalls dieser Zeitrichtung
verdanken, dass sie früher als irgend ein Buch ins Französische
übersetzt wurden; und noch vor kurzem hat W. Zimmermann (Der
Weg zum Paradiese 1846) die Wiederkehr des goldenen Zeitalters
in Aussicht gestellt, unter der Bedingung, dass die Menschen, wenn
auch nicht zur Eichelkost, so doch zur Pflanzennahrung zurückkehren
und dem Fleischgenuss entsagen.

Auch in den zur jüdischen Literatur gehörigen Schriften kommt
— abgesehen von der Erzählung im 2. und 3. Cap. der Genesis —
die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter mehrfach vor. Ein
charakteristisches Merkmal jener friedlichen Zustände ist die Scheu
vor der Tödtung der Thiere, welche Scheu wenigstens mit Bezug
auf den Pflugstier²⁹⁾ sich noch lange erhielt (Bochart I, 314 f.
Hermann Gottesdienstl. Alterthümer d. Gr. § 61 p. 320, Ohlwald
Sabier II, 727 N. 59). Dass das Gebot, kein Blut zu vergiessen,
wenn auch in der Genesis nur flüchtig berührt, doch einst von
hoher Bedeutung gewesen sei, wird von Ewald (Jahrbücher II, 133)
hervorgehoben, aber auch bei Ibn Ezra und Nachmanides zu Gen.
1, 29, sowie im Talmud (Synh. 59 b) wird die Ansicht ausgesprochen,
dass der Genuss des Fleisches erst nach der Sündfluth gestattet
worden sei. Während des Aufenthaltes im Paradiese war die Aus-

wahl betreffs der Pflanzennahrung um so grösser, als nach der Hagada (Ber. R. 5) ursprünglich auch die Waldbäume (die leeren Bäume *עץ ריקן*) essbare Früchte trugen. Auch nach der Vertreibung aus dem Paradiese ist der Mensch auf Pflanzennahrung angewiesen (ob schon allerdings, wie v. Bohlen Genesis p. 17 bemerkt, in der Stelle 3. 21 stillschweigend Thierkötung vorausgesetzt wird), dennoch aber ist nach hagadischer Anschauung (Ber. R. 1. 20, Targum Jerus. Gen. 3. 18) in den Worten „Im Schweisse deines Angesichts sollst du Brod essen“ eine Milderung des ursprünglichen Fluchs enthalten; auf die Klage Adam's, dass er mit dem Ochsen aus einer Krippe essen müsse, wurde ihm bewilligt, dass er die Bodenerzeugnisse nicht in ihrem Naturzustande verzehren, sondern sie zubereiten und umgestalten. Die Scheu vor der Tödtung der Thiere scheint aber auch der Erzählung von Kain und Abel zu Grunde zu liegen. Dass Gott an Kain's Opfer kein Wohlgefallen hat, ist in keiner Weise motivirt und erscheint in der jetzigen Darstellung als Ungerechtigkeit. Wahrscheinlich aber war es in der ursprünglichen Erzählung Kain, der das Thieropfer darbrachte; Gott will aber keine blutigen Opfer, wohl aber Feldfrüchte, wie als Abel darbrachte. Daran schliesst sich folgerecht der Brudermord; es wird damit veranschaulicht, dass, wer ein Thier tödtet, leicht auch Menschenblut vergiesst. Später, als die Thieropfer eine so hervorragende Stelle einnahmen, wurde demgemäss die Erzählung umgestaltet.

Jedenfalls ist Kain der Repräsentant des ehernen Zeitalters, und da er auch die erste Stadt erbaute, so ist es bei Josephus (Ant. 1. 2. 2) Kain, der nebst Mass und Gewicht auch die Grenzmarken einführt — also ähnlich wie bei Aratus (Phaenom. v. 109), Ovid (Met. 1. 136), Tibull (El. 1. 3. 36) und Virgil (Georg. 1. 126) die Grenzsteine zugleich auch die Scheidegrenze bilden zwischen dem goldenen und den folgenden Zeitaltern. Bei Kain begünstigte die Deutung des Namens mit *κρίσις* noch insbesondere die Vorstellung, dass mit ihm der eigentliche Besitz, das ausschliessliche Eigenthum, angefangen.

Den hebräischen Schriften eigenthümlich ist die Weissagung von der Rückkehr des goldenen Zeitalters in der Zukunft. In den betreffenden Stellen des Jesaias (2. 4. 11, 6) ist das viel entschiedener ausgesprochen als z. B. in der 4. Eclogie Virgil's, welcher — wie gewöhnlich angenommen wird — eine Sibyllische Prophezeiung zu Grunde liegt. Dahin gehört es auch, wenn Zephania (3. 9) sagt, dass dereinst alle Völker Eine geklärte Sprache reden werden, das ist also die Rückkehr zur Einen Sprache, wie sie vor dem Thurbau herrschte, also ebenfalls ein Zeichen des Gottesfriedens und der Verbrüderung.

Die „eine Sprache und einerlei Rede“ der Genosis wird im Buch der Jubiläen (Ewald's Jahrb. II, 238) auch auf alle Thiere ausgedehnt; auch nach der arabischen Sage (bei Weil bibl. Legen-

p. 10) ward den Thieren erst später die Sprache entzogen. Dass im goldenen Zeitalter allen Geschöpfen die Sprache verliehen war, erwähnt auch Plato (Polit. 272) und ausführlicher Philo (De confus. linguar. I, 406).

In dieser Vorstellung ist implicite auch ausgesprochen, dass bei dem einfachen Leben der Menschen und den geringen Bedürfnissen derselben auch ihre Sprache eine durchaus einfache war und sich auf einen kleinen Kreis von Vorstellungen beschränkte. Eine andere damit zusammenhängende Vorstellung ist, dass der Mensch im Naturzustande auch darin dem Thiere ähnlich ist, dass er ohne Erinnerung an die Vergangenheit, ohne Sorge für die Zukunft, ein *ἡμερόβιος* in den Tag hinein lebt, und dass er eben deshalb um so glücklicher ist, da das Forchten, Grübeln und Denken eben kein Vorzug des Menschen ist. So wird im 28. Cap. des Hieb das Graben nach den verborgenen odlen Metallen mit dem Suchen nach Weisheit, die aber nicht zu finden ist, in Parallele gesetzt. Noch weit entschiedener ist der Gedanke, dass der Mensch um so glücklicher sei, je weniger er denkt, im B. Koheleth ausgesprochen. Der Grundgedanke des Koheleth ist der sich selbst negirende Gedanke, ein Denken das, sich selbst zur Last, lieber gar nicht existiren möchte. So bezieht sich namentlich das *עֲרִיצָה* (Koh. 7, 29) auf Alles, was die Menschen erdacht und erfunden, auf das Denken überhaupt — the blight of life, the demon Thought, wie es Byron nennt.

Wie das schon „der Stein der Weisen“ ausdrückt, so besteht in der That eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Suchen der Weisheit und dem Suchen nach Gold. Das, was das goldene Zeitalter charakterisirt, ist, dass man das Gold nicht kannte. Das eiserne Zeitalter beginnt mit dem Golde, mehr noch als mit dem Eisen — *Jamque nocens ferrum, ferroque nocentius aurum Prodigiant*, wie Ovid schon sagt. Immer aber wird es frevelhaft genannt, wenn die Metalle, welche Gott im dunklen Schooss der Erde verborgen, aus Licht gegraben werden, und ganz eigenthümlich ist die Sage, dass Prometheus, zur Erinnerung an seine Strafe, der Erste gewesen, der einen Ring mit eingefassten Steinen getragen, wie das bei Plinius — 33, 4. 37, 1 — (32, 8. 37, 2 Sill.) — und Catull (64, 295) erwähnt wird.

Dass die gefallenen Engel es waren, welche die Menschen lehrten, nach den Metallen zu graben und sie zu schmelzen, wird auch in einer Stelle der elementinischen Homilien erzählt (Hom. VIII, 10 ff. ed. Dressel p. 187, ed. Schwegler p. 202), deren Uebereinstimmung mit dem B. Henoch Neander hervorhebt (Genet. Entwicklung der vorn. gnostischen Systeme p. 404), die aber auch in manchen Einzelheiten mit den jüdischen Schriften übereinstimmt. In letzteren (Beresch. R. s. 36 und s. 36) wird es mehrfach hervorgehoben, dass das Leben der vorsündfluthigen Menschen (*דור המבול*) ein durchaus glückliches gewesen sei; sie waren insofern

אֲנִי הָיִיתִי כְּאֵלִים, als sie die Leiden und Schmerzen nachgeborener Geschlechter nicht kannten, und auf sie wird das אֲנִי הָיִיתִי כְּאֵלִים (Job 21, 9 ff.) bezogen. Es war also auch eine Art goldenes Zeitalter. Aehnlich beginnt die Darstellung in den elem. Homilien damit, dass die ersten Menschen glücklich gewesen, so lange sie die ihnen von Adam gegebenen Lehren beherzigten. Aber das Glück machte sie undunkbar gegen den Schöpfer. Einige der Engel hielten Gott, dass er ihnen gestatte, unter den Menschen zu erscheinen, um sie durch ein vollkommenes Leben zu beschämen und zu strafen. Auf der Erde angelangt, verwandeln sie sich — nachdem sie einige andere Gestalten angenommen — in Gold, Perlen und Edelsteine, und erregen so die Begierde der Menschen, die darnach haschten. Als sie dann menschliche Gestalt annehmen, werden sie von menschlichen Gelüsten beherrscht. Sie verlieren das ursprüngliche feurige Element ihres Wesens so wie die Verwandlungsfähigkeit, nachdem sie sich mit den Weibern vermischt. Um diesen ihren Frauen zu gefallen, zeigen sie ihnen das Innere der Erde und die Metalle, lehren sie magische Künste und Sternekunde, und machen sie bekannt mit den Kräften der Wurzeln, mit dem Schmelzen der Metalle und dem Färben der Gewänder. Aus ihrer Vermischung mit den Frauen entspringen Giganten genannte Bastardwesen — nicht die Giganten, von denen die gotteshässlichen griechischen Fabeln erzählen, aber von wildem Gemüthe: die Menschen überragend, weil von Engeln gezeugt, den Engeln nachstehend, weil von Frauen geboren.

Trotz der Uebereinstimmung in einzelnen Zügen mit der Promethensage bildet die Sage vom Fall der Engel einen entschieden — wohl auch bewussten und absichtlichen — Gegensatz zur griechischen Göttersage. Das, was in letzterer den Göttern, Halbgöttern und Heroen zugeschrieben wird, die Attribute der holdseligenden Aphrodite — auch die goldne genannt —, der Schmuck und die Verschönerung — Alles das erscheint hier als dämonisch und sandhaft. Noch entschiedener zeigt sich dieser Gegensatz in der oft ausgesprochenen Ansicht, dass der Göttercultus — oder richtiger der Götzendienst — das Werk dieser vom Himmel gestürzten Dämonen sei. Diese Dämonen waren es, die — wie Minucius Felix sagt (Octav. 26, 7) — die Menschen zur Abgötterei verleiteten, als Trost für ihr eignes Unglück; selbst Verlorne, führten sie auch andere auf Abwege. Der Dämon des Socrates, so wie die *δαίμονες*, von welchen Plato spricht, dienen als Beweis dafür, dass diese Ansicht eine verbreitete sei. Nur aus Unkunde — sagt Justinus Martyr (Apolog. II, 15) — haben die griechischen Dichter und Mythographen (*μυθολόγοι*) das, was Werk der Dämonen ist, dem Zeus, Poseidon und Plato zugeschrieben. Die Dämonen, die sich göttliche Ehren erweisen lassen, sind Räuber der Gottheit (*ἁρπαγὴ θεότητος*), und ihr Oberhaupt ist Zeus, sagt Tatianus Syrus (Ad Graec. or. c. 5); Athenagoras (legat. pr. Clir. c. 24) nennt die

Dämonen die Verführer zur Abgötterei; dass man im Dienste der Rheu Castrirungen vornahm, dass man der tanrischen Diana die Fremdlinge opferte — das und Aehnliches ist ihr Werk. Lactantius (Inst. div. II, 16) zählt unter den Künsten, welche die Dämonen die Menschen lehrten, auch das Verfertigen von Bildern und Bildsäulen auf, was zum Abfall von Gott führte. An anderen Stellen (ibid. II, 10, 12, 13, I. V, 5, 3) sagt Lactantius, die Zeit des Saturnus sei deshalb das goldne Zeitalter gewesen, weil man vom Göttercultus nichts wusste und überall nur Gott verehrt ward. Prometheus, der nicht, wie die ausschmückende Sage erzählt, Menschen, sondern Menschenbilder aus Lehm verfertigte, habe die Bildnerkunst erfunden, zur Zeit des Jupiter, als die ersten Tempel errichtet wurden und ein neuer Göttercultus anlang. Das erste Volk aber, das den wahren Gott nicht anerkannte, seien die Kanaaniter gewesen, die Nachkommen des Cham, der von seinem Vater die Verehrung Gottes nicht annahm.

Eine andere Darstellung vom Ursprung der Bilderverehrung findet sich bei Abulfarag (Chron. Syr. p. 6): Asklepiades, der Schüler des Hermes (Henoch) stellte des letzteren Bild im Tempel auf, um sich für dessen Verlust zu trösten, und das, sagt man, war die Veranlassung zur Verehrung der Bilder (حلال بتصحباً زهداً).

An einer anderen Stelle (ibid. p. 8. Hist. dyn. p. 16) sagt Abulfarag: Wie man sagt, war es Kainan, der die Sternkunde (حجرات — علم الافلاك) erfand: seine Nachkommen verehrten ihn wie ein göttliches Wesen und errichteten ihm zu Ehren ein Bild, und das war der Anfang der Bilderverehrung. Diese Ansicht vom Ursprung der Bilderverehrung ist auch in den von Krehl (Vorislamische Religion der Araber p. 55 und 62 ff.) angeführten Stellen ausgesprochen.

Die vom Himmel gestarzten Dämonen konnten bei Abulfarag schon deshalb nicht zur Abgötterei verleiten, weil sie überhaupt gar nicht existirten. Die בני הימים קְהָלֵיתִים der Genesis (בני הימים — صفة الامم) sind die Söhne des Seth, die auf dem Berge Hermon ein abgeschiedenes, gottseliges Leben führten (Chron. Syr. p. 4. Hist. dyn. p. 7). Während dem Hermon im B. Henoch das aramäische ܫܡܝܢ zu Grunde liegt (Gesen. Thes. s. v. ܫܡܝܢ), würde für dieses heilige und abgesonderte Leben das arab. حرم besser passen, und so ist vielleicht statt der Lesart مريه, die Porocke (Hist. dyn. I. c.) am Rande anführt, مريه — مريه — zu lesen. Vielleicht ist auch bei Eutychius (Annal. I. p. 91) unter الجبل الى العليّه der Berg مريه gemeint, dessen Name auch sonst in diesem Sinne erklärt wird (Gesen. Thes. s. v. De Pentat. Samar. p. 30. 38).

Nachkommen des Seth zu verstehen (p. 21, 26). Diese, auf dem Gipfel des heiligen Berges wohnend, führten allda ein heiliges Leben, und da sie den Lobgesang der Engel im Himmel hörten, stimmten sie Gott lobpreisend in den Gesang mit ein, und darum heissen sie Söhne Gottes. Aber der Klang der von den Kainiten verfertigten Musikinstrumente, auf welchen diese spielten, drang bis zu ihnen und lockte sie — anfangs hundert, denen später die anderen folgten — vom heiligen Berge herab, und als sie die Töchter der Kainiten sahen, schön an Gestalt und schamlos enthalt, entbrannten sie in Liebe zu ihnen und vermischten sich mit ihnen; die in der Thora (Gen. 6, 4) genannten Gibborim sind die aus dieser Vermischung hervorgegangenen جبار.

Syuceilus (p. 26 ed. Bonn) führt aus Ephraem Syrus an, dass die Söhne Seth's, gewaltige Riesen und den Engeln Gottes ähnlich, einen erhabenen Wohnsitz hatten, von welchem die Töchter Kain's sie herablockten, und zwar διὰ νομοίων ἀβλῶν καὶ χιμερίων — also durch das von Jubal (4, 21) erfundene חַיִּים. An einer anderen Stelle (p. 16) sagt er, dass Kains Nachkommen ein tiefergelegenes, stets bewegtes Land bewohnten (Ephraem's Erklärung des Namens חַיִּים p. 44), dass aber die Nachkommen Seth's, Söhne Gottes und ἐπιτοπος genannt, ein hochgelegenes Land bewohnten. Die Benennung des Seth als Gott wird von Glycas (p. 228) und Anderen (Fabricius Cod. pseud. V. T. I, 144 ff) davon hergeleitet, dass er, abgesehen von seiner Frömmigkeit, die Buchstaben und die Namen der Sterne erfunden. Suidas (s. v. Σέθ) vergleicht ausserdem das θεός Exod. 7, 1. 22, 27. Anastasius Sinaita (bei Fabricius II, 49) motivirt die Benennung θεός und υἱοὶ τοῦ θεοῦ damit, dass Seth (nach Gen. 5, 3) im Ebenbilde Adam's, also auch im Ebenbilde Gottes war.

Wenn aber auch die Menschen nicht durch die gefallenen Engel zur Abgötterei verleitet wurden, so waren doch jedenfalls die Dämonen dabei thätig. Abulfarag erzählt (Chron. Syr. p. 10. hist. dyn. p. 18), dass Surug der Sohn des Rea (ارعا — ارحه) der Erste gewesen sei, der Geschmeide so wie Gold- und Silbermünzen zu verfertigen lehrte, und dass damals die Menschen den Teufeln Götzenbilder errichteten (فحصوا حمارا), unterstützt vom Dämon (بعل — الشيطان), der sich dort offenbarte. Auch im B. der Jubiläen (I. c. II, 1. 80) wird als erster Götzendiener Seruch genannt, wie es scheint mit Bezug auf שֵׁרֻךְ, vlam perversiore, wobei man aber unwillkürlich auch an مشرك denkt. Bei Malalas (ed. Bonn p. 40), Glycas (p. 245), Cedreus (ed. Bonn I, 81) und Suidas (s. v. Σερύχ) wird hingegen erzählt, Seruch habe Bilder zu Ehren Verstorbener verfertigt, und daraus sei später

die Idololatrie entstanden, allerdings, wie Glycas sagt, unter Mitwirkung des Teufels⁵⁷). Besonders ausführlich erzählt Eusebius (I, 57 ff.), wie die zum Andenken Verstorbener errichteten Bildsäulen von den Dämonen benutzt wurden, um die Menschen zu verleiten sie anzubeten und ihnen Menschenopfer darzubringen. Zum Lohn dafür lehrten sie die Menschen Zauberei.

Wie in letzterer Stelle, findet sich auch sonst die Vorstellung vom Zusammenhang der Abgötterei mit der Zauberei. Der Zauberer ruft Dämonen an, mit ihrer Hilfe bildet er eine Opposition gegen die göttliche Weltordnung und die Naturgesetze. So werden auch I. Sam. 15, 29, *סֹדֵם* und *בְּרָקִים*, Zauber und Götzendienst als die grösste Sünde hervorgehoben, und so ist es zunächst die Zauberkunst, welche von Härut und Märut und den abtrünnigen Engeln gelehrt wird. Die Identität beider zeigt sich namentlich in dem Worte für Zaubern, *סֹדֵם*, das im Syrischen die gottesdienstliche Ceremonie bezeichnet (Ges. Thea. s. v.), wie denn auch Maimonides beide identifiziert (Chwolson, Ssabier II, 725, 730). Als Vaterland der Zauberei galt Aegypten (auch im Talmud — Baxtorf p. 246. 1949) so wie Persien; d. h. das Land der Magier oder Magusäer, wie sie bei Cedrenus (I, 54) und Glycas (p. 244) genannt werden — eine Form, die dem arab. *مَجُوس*, *مَجُوسِي*, dem talmud. *מגוס*

so wie dem Magush bei Duncker (II, 377 (2. Aufl.) entspricht. Die Repräsentanten dieser Länder sind Cham und Nimrod, die in genealogischer Beziehung zu einander stehen. Die Magier waren Feuerebeter und Zauberer. Wie Eusebius (I, 65) sagt, war es das im Osten aus der Erde (den Naphthimquellen) hervorbrechende Feuer, das Nimrod anbetete. Aegypten galt insbesondere als das Vaterland der Chemie, deren Namen auch die neuere Forschung von *כִּמְיָא*, ähnlich Aegypten, ableitet, und so galt Cham als Erfinder der Chemie, die eine der von den Engeln gelehrtten Künste war (Fabricius I, 301 ff. Bredow zu Syncellus II p. 16 und 39). Nimrod (oder Cham) wird durch einen vom Himmel fallenden Feuerstrahl getödtet, und ward deshalb Zoroaster genannt, *διὰ τὴν τοῦ ἀστὲρος κατ' αὐτοῦ ζωοῦν ἐκείνην ὁρμήν* (Fabric. I, 299. Homil. Clem. IX, 4 ed. Dressel p. 199 ed. Schwegler p. 214, 241. Bernhardy zu Suidas s. v. *Ζωροάστρης*). Etwas ganz Ähnliches findet sich übrigens in der Paraphrase des jerna. Targum zu Gen. 11, 28. Dass Haran vor dem Angesichte Theraeh's starb, wird im Midrasch z. St. (Ber. R. s. 38) darauf bezogen, dass Haran sich erst dann als Anhänger Abrahams erklärte, als dieser unverehrt aus dem Feuer hervorging, und dass er, als man darauf ihn ins Feuer warf, verbrannte. Im B. d. Jubileen (I. c. p. 3), bei Cedrenus (I, 48) und Syncellus (p. 178, 184) verbrannte Haran bei dem Versuche, den von Abraham in Brand gesteckten Tempel zu retten. Dasselbe erzählt auch Ephraem Syrus (I, 156) und zwar — wie auch Abulfarag Chron. p. 12, hist. dyn. p. 20 — in Verbindung

mit der andern Sage im H. der Jubiläen (p. 2), dass auf Abrahams Verwendung die Raben nicht mehr die Felder verwüsteten (bei Ephraem מִרְמָסָם. Nach dem Physiol. Syrus p. 15 und 130 ist מִרְמָסָם dasselbe was מִרְמָסָם, χορώνη, und nicht χοράξ, wie Michaelis s. v. annimmt). Von beiden abweichend wird im erwähnten Targum erzählt: Als die Heiden (עַמֵּי הָעוֹלָם) sahen, dass das Feuer keine Macht über Abraham hatte, sprachen sie in ihrem Herzen: Ist nicht Haran, Abrahams Bruder, der Zauberkünste mächtig? er hat das Feuer besprochen (בִּשְׁחַר), dass es ihm nichts anthane. Als bald fiel Feuer vom hohen Himmel herab und verzehrte ihn, und so starb Haran im Angesichte seines Vaters Therach. Beide Darstellungen gehören in den Kreis der Nimrodsage, nur wird hier das von Haran erzählt, was dort von Nimrod selbst erzählt wird.

Mit der Vorstellung, dass die Dämonen die Menschen zur Abgötterei verleiteten, steht eine andere in Zusammenhang: dass die Götter der Heiden Dämonen sind (Ges. Thea. s. v. שִׁדּוֹ p. 1376. Dillmann zu Henoch c. 19 p. 120). Diese Vorstellung kommt aber, unter verschiedenen Formen, auch in den jüdischen Schriften vor.

In einer Stelle des Sohar (ed. Mant. III. p. 277 b) wird nicht nur Samael ein שִׁדּוֹן genannt — es werden auch, ähnlich wie bei den Kirchenvätern, die Dämonen der vorsündfluthigen Zeit als Urheber der Abgötterei bezeichnet, indem sie sich für Götter ausgaben und sich als solche anbeten liessen. Auch im Zohar (ed. Cremona p. 67 b) heisst es, die Schemim seien die Götter der Heiden — eine Ansicht, die durch die Stelle יְהוָה יִשְׁרָאֵל לֹא אֱלֹהִים אֲחֵרִים (Deut. 32, 17) einigermaßen unterstutzt wird. Ueberhaupt aber tritt die Opposition gegen das Heidenthum entschieden hervor, wenn man die Götter als Dämonen bezeichnet, als bei der blossen Negirung ihrer Existenz. So nimmt auch Buttmann an (Mythologus I, 162), dass Moses viele heidnische Götter als Dämonen bezeichnet habe; in demselben Sinne spricht sich Formstecher aus (Religion des Geistes p. 125), und namentlich weist Herzfeld nach, dass die Auffassung der Götter als δαιμόνια nicht ausschliesslich alexandrinisch sei (Gesch. d. Volkes Israel 2. Abth. II, 280, 336). Man kann aber vielleicht auch annehmen, dass das Verhältniss der שִׁדּוֹן zu שִׁדּוֹ ein ähnliches sei wie das der Dævas zu den Deva's. שִׁדּוֹ, mei potentes (Ges. Thea. s. v.) oder Dii potentes, war vielleicht ursprünglich die allen Semiten gemeinsame Benennung der Götter, die später auf den Einen Gott übertragen ward. Dafür spricht, dass in Hiob שִׁדּוֹ die gewöhnliche Bezeichnung der Gottheit ist — wie allerdings auch die Grundbedeutung des Wortes mit dem elegisch-düsteren Ton des Buches im Einklang ist — sowie dass Exod. 6, 3 ausdrücklich gesagt wird, Gott sei den Patriarchen nur als אֱלֹהִים erschienen. Diese Götter erhielten sich aber auch als Dämonen, שִׁדּוֹן; vielleicht auch hiessen ursprünglich nur die chthonischen Gottheiten שִׁדּוֹן (von שִׁדּוֹ, שִׁדּוֹ perdidit, vastavit), bei diesen aber war der Uebergang

in dämonische Wesen besonders nahe liegend. So scheint namentlich auch Azazel ein solcher in einen Dämon verwandelter Gott gewesen zu sein. Dafür spricht einerseits, dass *אזאזל* mehrfach als Name eines Gottes vorkommt (Ges. Thes. s. v. *אזאזל*, Movers Phoen. I, 161, 267, 687; Z. D. M. G. VII, 482, XVIII, 108), andererseits die arabisierte Form des Wortes *אזאזל* (Bochart Hier. I, 654. Ges. Thes. s. v.). Von Lilith vermutet Selden (De illis Syr. Synt. II c. 2), sie sei die in eine Dämonin verwandelte Alilat des Herodot (III, 8). Dass bei Lilith in der That, ähnlich wie bei Venus-Astarte, die Verwandlung einer Göttin in eine verführerische Teufelin stattgefunden habe, zeigt sich in der Vorstellung derselben als eines schöngeputzten Weibes mit schöngeflochtenen Haaren (Ges. Thes. s. v. *לילית* und zu Jes. 34, 14). Diese Vorstellung scheint auch einer Talmudstelle (Eruhin 100 b) zu Grunde zu liegen, in welcher die Eigenschaften und Gewohnheiten aufgezählt werden, welche — in Folge des aber Eva ausgesprochenen Fluches — den Frauen anhaften. Das erste derselben ist: *לילית שער בלילית*. Statt des *לילית* des Aruch (s. v. *לילית*) hat Buxtorf irrtümlicher Weise *לילית*, und ihm nachschreibend citiren und übersetzen Levy (W. B. s. v. *לילית*) und Kohut (l. c. p. 88 N.) *לילית שער בלילית*, was aber an dieser Stelle ganz sinnlos ist. Dessen *לילית שער בלילית* könnte nun allerdings bedeuten: die Frau lässt ihr Haar lang wachsen wie Lilith. Es liegt aber näher, darunter das Flechten der Haare zu verstehen (was nach Gesenius die Grundbedeutung von *ליל* ist), entsprechend dem *לילית* in *לילית שער*, *לילית* (Buxtorf und Levy s. v. *ליל*, bei letzterem *לילית*), und wie auch Aruch (s. v. *ליל*) *לילית שער* im Sinne von Flechten gebraucht; es bezieht sich demnach — ähnlich wie  in der syrischen Version

1. Petr. 8, 3. — auf die kunstvolle Anordnung des Haars und den Schmuck überhaupt, und zwar als Illustration zu dem *אֵלֶּם אֵיֶשֶׁת* *וְהָיָה דְּהָא דְּהָא* (Gen. 3, 16), dass nämlich die Frau (im Gegensatz zum Manne) durch Putz und allerlei kosmetische Künste die Aufmerksamkeit und das Gefallen des Mannes zu erregen sucht — analog einer andern, an derselben Stelle gegebenen Erklärung desselben Verses, dass der Mann sein Goldstübe in Worten ausdrückt, das Weib es aber nur denkt — *הָאִשָּׁה הִיבֵת בָּהּ דְּהָא דְּהָא הִיבֵת בָּהּ*.

Auch in anderen Stellen, in denen Lilith vorkommt, zeigt sich die Verwandlung der heidnischen Gottheit in ein dämonisches Wesen. So wird (Gittin 69 b) *לילית* als Heilmittel gegen das Uebel *לילית* empfohlen. Letzteres Wort erklärt Raschi dahin, es sei darunter die *לילית* gemeint, Krankheit zu verstehen. Da *לילית* wohl mit hebr. *ליל*, fürchten, zusammenhängt, so ist *לילית* Espanto, vielleicht auch ist es identisch mit Spavento, wie speziell in Sicillia der plötzliche Schrecken, der Terror panicus genannt wird (Swinburne bei Böttger, Kleine Schriften I, 145). Mit Bezug auf *לילית* sagt Raschi, es bedeute Pfeil der Lilith, so werde

ein Stein genannt, der in Gestalt eines Pfeiles mit dem Blitze auf die Erde herabfällt. Das ist also der Donnerstein oder Donnerkeil, der hier des lautlichen Gleichklanges wegen als Mittel gegen das andre $\alpha\text{-}\nu\text{-}\epsilon$ empfohlen wird, wie dasselbe Similia similibus curatur²⁸⁾, aber mit Bezug auf die sächliche Ähnlichkeit, anderswo insofern zur Geltung kommt, als der Donnerstein als Schutzmittel gegen Blitzschlag gilt (Grimm D. Myth. 164. 1176). Dass nun dieser, ebenfalls pfeilförmige, Stein des Damar oder Lapis Jovis Allschoss und Teufelsfinger genannt wird (Das, p. 164), entspricht durchaus der Benennung „Pfeil der Lilith“. Die Verwandlung heidnischer Götter in Dämonen ist übrigens analog dem sprachlichen Prozesse, demzufolge die syrischen gottesdienstlichen Ausdrücke eine entgegengesetzte Bedeutung erhielten (Gesenius, Thes. s. v. קֶסֶל Geiger, Jüd. Ztschr. f. Wiss. u. Leben I, 189).

Vergleicht man die biblische Gottheit 72 (Gen. Thes. u. Winer n. v.) mit dem 872 im babylonischen und mit dem 872 872 im Jerus. Talmud (Berachot II, 8), so findet man hier dasselbe Verhältniss, wie zwischen den altgermanischen Göttern und den Wichten, Elben und andron Hausgeistern (Grimm c. XVII), und so wie die den Geistern der Berge, des Waldes und des Hauses dargebrachten Opfer von altem Geizen- und Dämonencultus zeugen (das p. 183), so hat sich auch der dem Gad unersetzte Tisch (Jer. 65, 11) im lectisternium des Hausgeistes, 872 872 (Buxtorf und Levy s. v. Chwolson, Ssabier I, 317) erhalten, wie Aehnliches im Cultus der Laren vorkam (Preller, Römische Myth. 400, 133. 535).

Oft aber auch sind die Dämonen die Personifikation feindseliger Naturgewalten. Wenn z. B. die LXX דִּמּוֹן דִּמּוֹן דִּמּוֹן — Ps. 90 (91), 6 — mit ἀπὸ συντάρακτος καὶ δαιμονίου μετὰβύβου übersetzen, so lassen sie wahrscheinlich דִּמּוֹן דִּמּוֹן דִּמּוֹן Andererseits aber gilt דִּמּוֹן als Bezeichnung eines Dämons und wird in diesem Sinne das דִּמּוֹן hier und Dem. 32. 24 von den Chaldäern wie auch in der Peschito mit Dämon wiedergegeben (in letzterer scheint übrigens eine Verzeichnung der Wörter stattgefunden zu haben, denn Dem. דִּמּוֹן entspricht דִּמּוֹן, dem דִּמּוֹן דִּמּוֹן דִּמּוֹן, wie auch das דִּמּוֹן Ps. 91, 6 mit דִּמּוֹן דִּמּוֹן דִּמּוֹן übersetzt wird).

Der Talmud unterscheidet sogar zwischen einem vor- und einem nachmittäglichen Dämon; der erstere ist der *אשף* Deut. 32, 24, der andere der im 90. Psalm vorkommende. Dieser mittägliche Dämon wird an mehreren Stellen — mit geringen Variationen — des Näheren beschrieben (Pesachim 111 b, Tanehuma zu Num. 7, 1; Bamidbar R. sect. 12. Midr. zu Kugel, 1, 3. Midr. Thillim und Jalkut Ps. 90). Zu den Kennzeichen dieses *אשף* gehört u. A., dass er ein Horn und nur ein Auge hat und sich fortwährend im Kreise dreht. Als die Zeit seiner Erscheinung und schädlichen Einflusses wird die Mittagsstunde bezeichnet, am meisten Gewalt hat

er aber im hohen Sommer, vom 1. bis zum 17. Tammuz, oder vom 17. Tammuz bis zum 9. Ab. Schon diese Zeitbestimmung deutet darauf hin, dass dieser Dämon nur die personifizierte Sonnen- und Sommerhitze ist; es wiederholt sich also hier in anderer Form die Sage von der Stunde des Pan, wie in der That J. H. Voss (Virgil's Landbau 4, 401) das „Mittagsgespens“ in der Uebersetzung der LXX mit der Vorstellung von der mittäglich erscheinenden Empusa und anderen Sagen vergleicht, die ihren Ursprung in der schwülen Ruhe des heissen Mittags haben. Auch von Bernh. Schmitt (l. c. p. 98) und von Rochholz (Germania V, 70 ff., und in „Deutscher Glaube und Brauch“ p. 67 ff.) werden viele Sagen zusammengestellt, denen die Vorstellung von dem schädlichen Einflusse der Sonnengluth zu Grunde liegt. An die Stelle der heidnischen Phantasiegebilde ist der, durch die Bibel autorisirte, Daemon meridianus eingetreten. Die Kirchenschriftsteller leiten — wie Rochholz bemerkt — eine Menge Krankheiten von der Einwirkung des Daemon meridianus ab. Rochholz erwähnt ausserdem eine Waldfrau Meridiana. Diese Meridiana ist aber allem Anschein nach aus der Verbindung des Daemon meridianus mit der Diana hervorgegangen. Ersteren hat man nämlich schon oft mit Diana identifizirt (Grimm D. M. 1114. J. G. Keyserl. Ant. sel. Septent. et Celt. p. 499. Lobeck Aglaopham. p. 1092), und so hat der Synkretismus, der auf diesem Gebiete sachlich so häufig vorkommt, sich auch sprachlich geltend gemacht, durch die Verachmelzung von Meridianus und Diana in Ein Wort.

Wie an den angeführten Stellen der Monat Tammuz, so gilt anderwo die Zeit des Johannistages als eine solche, in der die Dämonen ihr Wesen treiben und die Flusse ihr Opfer fordern, wie auch im Allgemeinen der Mittag als die Tageszeit betrachtet wird, in welcher der Nix am gefährlichsten ist (Ad. Wutke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart p. 47 und 76). Im Orient aber, woselbst die Verwandtschaft zwischen Strahl und Pfeil oft sachlich sich geltend macht — wie sich darauf vielleicht der am Tage fliegende Pfeil (Ps. 91, 5) bezieht, ähnlich wie Ps. 121, 6 —, und wo — im Gegensatz zu den abendländischen Sprachen — mit dem Schatten *ḫay* sich stets eine angenehme und freundliche Vorstellung verbindet (wie ja auch *ḫay* oder *ḫay* ein Epitheton der Herrscher ist), im Orient mussten diese Vorstellungen besonders lebhaft die Phantasie erregen. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass man die Naturerscheinung des *حراب*, die zumeist des Mittags bemerkt wird (Ges. Thea. s. v. *حراب*), als etwas Dämonisches ansah, wie ähnlich Fata Morgana ursprünglich eine Fee bezeichnete. Es ist gelegentlich des *حراب*, dass Wagenseil (Sotah p. 482) aus einer orientalischen Reisebeschreibung die Warnung anführt: O homme, tais-toi de ne point cheminer à midi; dors plutôt en merienne, car

les diables n'y dorment point. الشيطان لا يقيم — Hariri 2. A. p. 177).

Alle diese Vorstellungen werden aber ganz besonders durch die poetisch personifizirende Sprache der Bibel begünstigt. Es war natürlich, dass man das, was nur flüchtiges Bild poetischer Anschauungs- und Ausdrucksweise war, in die greifbare Wirklichkeit übersetzte, das geflügelte Wort des Propheten ganz wörtlich nahm und den Gedanken des Dichters in der That verdichtete. Ein Beispiel aus Vielen ist, wenn der Vers „Er macht die Winde zu seinen Boten, zu seinen Dienern lodernde Feuer“ (Ps. 104, 4) vielfach (auch in der Uebersetzung der LXX) auf die theils feurigen theils lustartigen Engel bezogen wird, welche Ansicht Ibn Ezra als eine falsche zu erklären für nöthig findet (zu Gen. 1, 1). Zu den poetisch personifizirenden Ausdrücken gehört nun auch „das Verderben das am Mittag wüthet, die Pest die im Dunkel wandelt“,

und so wie im arabischen رملح جن, in der Vorstellung von einer Pestjungfrau (Grimm D. Myth. 1136 ff.) und sonst vielfach eine Krankheit personifizirt wird, so wird — ausser dem קטן — auch das „Grünen der Nacht“ und der bei Tage fliegende Pfeil (vs. 3) auf die Dämonen אגרות בת שחלה mit ihrem Gespann (טרבורות) so wie auf alle die Dämonen bezogen, die schnell wie der Vogel oder Pfeil durch die Lüfte fliegen (Banidbar R. s. 12) — alle diese Schrecken braucht der Fromme nicht zu fürchten. In demselben Sinne wird der 91. Psalm vom Chaldäer paraphrasirt, zugleich — wahrscheinlich veranlaßt durch das abwechselnde Vorkommen der 1. 2. und 3. Person — als ein Gespräch zwischen Gott, David und Salomon, und ohne Zweifel mit Bezug auf Salomon's Begegniss mit Aschmedai; letzteres hätte sich nicht ereignet und Salomon hätte die Dämonen nicht zu fürchten gehabt, wenn er, statt in seine Weisheit, auf Gott vertraut hätte.

Mit Bezug auf den Dämon קטן wird ferner gesagt (Pesachim 111 b), dass er sich gerne im Schatten des Ephra (אזבא) aufhalte. Ausserdem werden noch andere Sträucher und Bäume aufgezählt, in denen sich andere, mit Namen genannte Schedim aufhalten und deren Schatten bei längerem Verweilen verschiedene Krankheiten erzeugt. Es liegt diesem gewiss nichts Anderes zu Grunde als der Glaube an den schädlichen Einfluss einzelner Bäume bei längerem Verweilen in ihrer Nähe, der auch sonst häufig vorkommt (Plutarch Qu. sympos. III, 1, 3. Pindus 16, 20. Voss zu Virgil Ecl. 10, 75. Rockholz l. c. p. 77 und 79), wie in der That Lucrez 6, 788 unter den Dingen, deren schädlicher Einfluss kein avernischer sondern ein naturgemässer sei, auch die Bäume erwähnt, deren Ausdünstung Kopfschmerz verursacht. Wenn in derselben Talmudstelle gesagt wird, dass das Verweilen im Schatten einer Palme Kopfweh zur Folge habe¹⁰⁾, so erinnert das an den Spruch, dass man nicht ungestraft unter Palmen wandte insofern,

als auch heute noch in Aegypten die Ansicht herrscht, dass in palmenumgebenen Häusern sich leicht Fieber und Augenkrankheiten einstellen (Im neuen Reich 1872 No. 27). Die Auffassung einer solchen ungreifbaren und plötzlichen Einwirkung als einer dämonischen liegt nahe, und so herrscht auch in Griechenland der Glaube, dass wer Mittag im Schatten der Platanen und anderer Bäume weilt, leicht „eingriffen“ wird, wie B. Schmidt (p. 118) — unter Vergleichung dieses *παίρωμαι* mit dem alten *ρυμωλόημι* — mittheilt. Es sind das also eigentlich Sanitätsmassregeln, die durch diese Einkleidung um so eindringlicher werden; wenn es in der erwähnten Talmudstelle ferner heisst, der über die Speisen gesetzte Engel heisse *רפא*, so ist es sehr wahrscheinlich, dass damit — wie Fürst annimmt (Perlesschüre p. 81) — nur gesagt werden soll, zum Gedächtnis der Nahrung gehöre nothwendig auch Reinlichkeit, wie auch Raschl auf die Grundbedeutung von *רפא*, reinigen, hinweist; und wenn anderwo (Baxtorf s. v. *שבת*) gesagt wird, ein böser Geist (*רוח רע*) ruhe auf dem Menschen, so lange er noch ungewaschen ist, so liegt dem wohl derselbe Gedanke zu Grunde wie dem Tyroler Glauben, dass Teufel und Hexen über den Macht haben, der ungewaschen ausgeht (Zingerle, Sitten, Meinungen und Bräuche des Tyroler Volkes p. 58), wie Aehnliches auch von Grimm erwähnt wird (D. Myth. 1. Ausg. p. LXXXIX, No. 541), so wie von A. Kuhn (Westfälische Sagen II, 30).

Wie leicht beide Vorstellungen — die von dämonischen und die von natürlichen Einflüssen — in einander übergehen, zeigt sich u. A. in einer Talmudstelle (Chullin 105 b), woselbst Abhaje sagt, er habe früher geglaubt, der Gebrauch, beim Wassertrinken erst einige Tropfen aus dem Krug auszuschütten, habe seinen Grund darin, dass man die obenanschwimmenden Dinge beseitigen wolle, er sei aber später belehrt worden, es geschehe wegen der „bösen Wasser“ — *מים הרעים* — weil, wie Raschl erklärt, ein Sched davon getrunken haben könne. Etwas Aehnliches ist der von Grimm (D. Myth. p. 554) erwähnte Gebrauch der Wetterauer, beim Anbrechen eines Krugs Sauerbrunnen den ersten Tropfen auszuschütten. Die Wunderkraft einer Quelle schreiben die Heiden — wie Grimm in der Note bemerkt — den Wald- oder Wassergeistern zu; auch Alfred Maury (Les fées du moyen âge p. 27) bemerkt, dass die Mineralbrunnen, wie früher als unter dem Schutz der Nymphen stehend, so später als von Feen beschützt galten, und führt unter anderen Beispielen auch die heisse Quelle nahe bei Domremy au, woselbst Jeanne d'Arc ihre Visionen empfing.

Wenn im Talmud (Pesachim 112 a) Flüsse und Teiche als Aufenthaltsorte der Dämonen gelten, so soll damit wohl zugleich das Verrätherische und Gefährliche des Elements ausgedrückt werden, wie in den anderweltigen Sagen von Nixen, Elben, Meerfrauen und Sirenen,^{*)} welche letzteren auch bei den LXX wie bei den Syrern vorkommen (Bochart II, 830, Bernstein zu Kirsch's Chrestomathie

z. v. **המגיל**). Den Sirenen besonders nahe stehen die **אורז**, womit das Wort **אורז** (Buxtorf s. v.) erklärt wird; diese, wie auch die **אורז** im 2. Estherargum (I, 2), entsprechen den arabischen **بنات البع**.

Es war vielleicht mit Bezug auf die schädliche Wirkung einzelner Bäume auf die in ihrem Schatten Verweilenden, dass bei den Arabern manche Bäume als Sitz der Dämonen betrachtet wurden (Z. D. M. G. VII, 486), wie davon auch der **أم غيل** (Kazwī I, 174, **أم غيل** bei Hâfiz I, 166 und Gulistan ed. Sprenger p. 5) genannte Baum seinen Namen hat. Eine solche Wirkung hatte vielleicht der Baum **تلح**, der sich ebenso durch seinen Schatten wie durch seinen starken Duft auszeichnet (Sur. 66, 28. Leo Africanus Deser. Afr. ed. Elzevir. p. 773) und den in der That Zamahfari z. St.

— II. p. 177 — mit dem **أم الغيل** identifiziert. Es ist aber auch möglich, dass die ursprünglich den Göttern heiligen Bäume später als Sitz der Dämonen betrachtet wurden, und dass aus diesem Grunde auch im Talmud diese Vorstellung vorkommt. Es erinnert jedenfalls an die Najaden, Nymphen und Nereiden, die sich überall da aufhalten, wo es tropft und fließt (Preller, Griech. Mythol. I, 436, 569. Bernh. Schmidt p. 101), wenn im Talmud (Chullin l. c.) gesagt wird, dass die Schedim sich gerne unter Dachrinnen (**אורז**) aufhalten, und vielleicht liegt eine ähnliche Vorstellung dem von Grimm (D. Myth. I. Ausg. p. LXXXIX No. 558) erwähnten Aberglauben zu Grunde, dass Braut und Bräutigam beim Kirchgang die Dachtraufe meiden sollen. Eben so ist es — wie das mit Bezug auf die Ölen auch Mas'ud sagt (Prairies d'or II, 324) — der Einwirkung der Oede und Einsamkeit auf die Phantasie zuzuschreiben, wenn bei den Griechen (B. Schmidt p. 33) wie auch sonst vielfach öde und abgelegene Orte als Sammelplatz der bösen Geister gelten; zu letzteren gehören auch die Latrinen (Berachoth 62a. E. W. Lane, Manners and customs etc. I, 284), die auch in nordischen Sagen als Aufenthalt von Gespenstern vorkommen (Wolf, Zeitschr. f. deutsche Mythol. I, 321).

Wie die Vorstellung von einem Dämon **אורז** sich auf einen biblischen Ausdruck bezieht, so ist auch sonst manche Vorstellung schon in der Bibel vorhanden, so z. B. der Würgengel 2 Sam. 24, 18, die bösen Engel Ps. 78, 49 und die verschiedenen Arten von **רוח** (Gos. Thea. s. v.); besonders nahe lag die Vorstellung, dass der 1 Sam. 16, 14 erwähnte **רוח רע** ein persönliches Wesen sei, wie in der That auch Sprenger diesen Ausdruck so auffasst⁸²⁾ (das Leben und die Lehre des Mohammed II, 236). Auch sonst war der Uebergang der Bedeutung von **רוח** als Wind in die Bedeutung Geist ein naheliegender. So werden auch (Gittin 31b)

שדדים und כץ erwähnt, die zugleich Namen von Winden wie von Dämonen sind. Ähnliches kommt auch anderswo häufig vor, namentlich beim Wirbelwind (pers. دیو باد). Die Erregung des Wirbelwinds wird dämonischen Wesen zugeschrieben; man wirft ein Messer hinein und ruft zugleich dem Teufel höhnische Benennungen zu (Grimm D. Myth. p. 262 N. p. 599. Mone, Gesch. d. Heidenthums im nördl. Europa II, 220. Panzer, Beiträge zu d. Mythol. II, 208. 482. Zingerle l. c. p. 63. Kuhn, Westfälische Sagen I, 5. 107, II, 92. 93). Ganz ähnlich wird bei den Arabern der den Sand aufwirbelnde Wind زوبعة als von einem Ginn geritten betrachtet, und um sich gegen diesen im Wirbelwind rollenden Ginn zu schützen, rufen sie aus: Eisen! oder: Eisen, o Unseliger! (حديد يا ميسور), da die Ginn grosse Furcht vor dem Eisen haben (E. W. Lane, Manners and customs I, 284. The thousand and one nights introd. p. 34. Diction. s. v. زوبعة). In Griechenland werden als Urheber des Wirbelwinds bald die Nereiden betrachtet, die an die Stelle der alten Nymphen eingetreten, bald der Teufel, der auch ó áρετος genannt wird (R. Schmidt p. 123, 175 ff.). Wie Don. G. Brinton berichtet (The Myths of the new World p. 50), ward bei den alten Mexicaniern der tropische Wirbelwind die Wolken Schlange genannt und von den Eingeborenen in Panama göttlich verehrt, wie auch sonst der Huracan — d. h. der Ocean, Englisch Hurricane, Span. Huracan — und andere Winde als Gottheiten gedacht wurden. Ähnlich dem neogriech. áρετος vereinigt auch שדד beide Bedeutungen. So heisst es z. B. Jalkut Kön. § 186 mit Bezug auf die Stelle, dass vom Norden Böses komme (Jer. I, 14), dass jeder böse Wind (רוח רעה) vom Norden her komme, während an einer anderen Stelle (ibid. Jerem. § 263) die Stelle des Jeremias darauf bezogen wird, dass im Norden der Aufenthalt der Schedim, Kobolde und Geister (דמונים) sei, die von dorthin in die Welt kommen.

Jedenfalls waren innerhalb des Judenthums Elemente genug vorhanden, um daraus Schedim und böse Geister zu schaffen, und hatte man nicht nöthig, diese dem Parsismus zu entlehnen. So überraschend die Ähnlichkeit zwischen einzelnen jüdischen und parsischen Anschauungen auch ist, wie das von Herzfeld (l. c. II, 283 ff.), von Formstecher (Religion des Geistes p. 124. 180), von A. Franck (Kabbala Uebers. p. 260 ff.), Schorr (Heschaluz 7. Heft) nachgewiesen worden, so wird aber doch von Geiger (Ztschr. IV, 72. X, 113) gezeigt, dass der Einfluss des Parsismus nicht hoch anzuschlagen sei. Namentlich aber haben die Schedim entschieden semitisches Gepräge, und schon der Gebrauch des Wortes שדדים statt des parsischen Wortes, das durch das Syrische ܫܕܝܐ, ܫܕܝܐ besonders nahe gelegt war, spricht gegen den parsischen Ursprung.

Was nun die von Kohut (p. 39) angeführte Stelle betrifft, der zufolge die Namen der Engel aus Babyion stammen, so ist in der Originalstelle — die ausführlich auch von Benfey-Stern (Monatsnamen p. 16) mitgetheilt wird — zunächst nur von den Monaten die Rede. Es ist also auch ungenau, wenn Formstecher (p. 124) die Stelle *בבב שמוז יזר שמוזרז ברכבזרז שמוז* anführt, die allerdings ebenso von R. As. de' Rossi (Meor Enosim ed. Mant. p. 172) angeführt wird, die aber in der Originalstelle (Talmud. Jerns. Rosch haschana I, 2. Beresch. R. s. 48) nicht steht. Nachdem dort von den Namen der Monate die Rede war, wird die Meinung angeführt, auch die Namen der Engel seien erst von Babylon mitgebracht worden; statt dass in den früheren Büchern der Bibel nur Engelclassen, wie die Seraphim (Jes. 6, 2. 6), vorkommen, finde man in den späteren Büchern die Namen einzelner Engel wie Gabriel und Michael. Wenn in Beresch. R. l. c. ausserdem auch Raphael angeführt wird, der in der Bibel nirgends erwähnt wird, so hat das wohl seinen Grund in der hervorragenden Stellung dieser drei Engel, die — um einen Ausdruck von David Fr. Strauss zu gebrauchen (Dogmatik I, § 49 p. 668) — drei Departements vorstehen: Kriegswesen — Gabriel; Medicinalwesen — Raphael; Cultus — Michael. Uebrigens sind diese himmlischen Departements lange nicht so streng geschieden als es die irdischen zu sein pflegen. Dass die Engel keine scharf ausgeprägten Gestalten sind, weist Herzfeld nach (l. c. p. 292); namentlich aber hat Brecher in dem Abschnitt Theo- und Angelogie (das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud p. 21 ff.) viele Stellen aus Talmud und Midrasch angeführt, aus denen ersichtlich ist, wie schwer es ist den Wirkungskreis eines Engels genau zu bestimmen, da ein beständiges Vicariren stattfindet²³). Die einzelnen Stellen, die Kohut daraus gewählt, beweisen also Nichts. Aehnlichkeit berechtigt aber überhaupt nicht, um daraus auf Entlehnung zu schliessen. Es ist z. B. eine überraschende Aehnlichkeit mit dem Namen Jehovah, die mit Bezug auf Ahura von Spiegel (Erän p. 289), und eine andere mit „Ich bin der ich bin“, die mit Bezug auf einen Namen des Ormord von Hang (Essays on the sacred language, writings and religion of Parsees p. 176) hervorgehoben wird; ebenso entspricht die von Lassen (Ind. Alterthumsk. 2. A. I, 630 N.) angeführte Erklärung von Asura, Ahura als Sein gebend, belebend der Erklärung des Namens Jahve bei Ewald (Gesch. d. V. Isr. II, 204), Gesenius (Thes. p. 577 N.) und auch in jüdischen Schriften (Joel, Religionsphil. des Sohar p. 225. Targ. Jer. Ex. 3, 14) — deswegen wird aber doch Niemand behaupten wollen, dass Jehovah aus dem Parsismus stamme.

Ueberhaupt aber ist die jüdische Angelologie nicht von aussen gekommen, sie war das Product einer inneren Entwicklung. Mit Bezug auf Philo und die Alexandriner sagt F. C. Baur (die christliche Gnosis p. 42), dass durch den Einfluss fremder Ideen das

Streben entstand, den Gottesbegriff zu idealisiren; in demselben Verhältnisse, als Gottes Wesen zurücktrat, mussten die vermittelnden Kräfte und höheren Geister hervortreten und an Macht und Bedeutung gewinnen. In demselben Sinne erklärt auch Lipsius (Hall. Encycl. Art. Gnosticismus p. 237) die Engellehre als ein Erzeugnis des babylonischen und palästinensischen Judenthums.

Die neuen Engelnamen haben also wohl denselben Ursprung wie die späteren Bezeichnungen Gottes, die — wie ich das in einem früheren Aufsätze (Z. D. M. G. XVI. 399) nachzuweisen versucht habe — der spiritualistischen Richtung gemäss bestrebt sind, die Gottheit in möglichst abstracter, unpersönlicher und unschreibender Weise zu benennen, in welche Kategorie auch die Benennungen *אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים* u. a. gehören; und so ist es gekommen, dass während in den polytheistischen Religionen der Begriff „Himmel“ sich allmählich in einen concret-individuellen „*Θεός*“, Deus“ verwandelte, im jüdischen Montheismus statt des ursprünglichen Elohim das metonymisch verallgemeinernde *אֱלֹהִים, Οὐρανός* in Gebrauch kam.

Was aber die Dämonen betrifft, so verhält es sich damit ähnlich wie mit dem bösen Blick, von welchem Kohut sagt (p. 68), er sei dem „bösen Auge“ des Avesta analog. Der Glaube an die Macht des bösen Blickes ist ebenso verbreitet wie der, innig damit zusammenhängende, Aberglaube, dass das „Berufen“ Schaden bringe, in Bezug worauf W. v. Humboldt einmal sagt (Briefe an eine Freundin, 19. Brief), was von dem Berufen des Glückes gesagt wird, ist grösstentheils Aberglaube, aber doch nicht ganz.“ Wie den Menschen im Unglück die Hoffnung nie verlässt, so ist des Glückes beständige Begleiterin die Furcht, es möge sich abwenden, und so fürchtet man bald den Neid der Götter, bald den Neid der Menschen — den bösen Blick. Die Art und Weise, in der z. B. Theodor Mundt sich über den Glauben der Italiener an das Malocchio ausspricht (Europa 1870, No. 10. p. 302 ff.), zeigt jedenfalls wie leicht dieser Glaube entstehen kann, und so finden sich überall dieselben Vorstellungen sprachlich ausgedrückt. Dem neapolitanischen *Jettatura* — das Bannen (Gott: in der Geschichte III. 477) mit den Wörtern für Zauberei, Jähnn, Jetta zusammengesetzt — dem italienischen *gettare gli sguardo* entspricht das deutsche „entsehen“ (Grimm D. Myth. p. 130. 1053), mundartlich: übersehen, vermeinen, vermeiden (Ad. Wutke, der deutsche Volksbergglaube 2. A. p. 132), das russische *zglait, zglasenie* (von „glas“ Auge), spanisch *ojar*, *hacer mal de ojo*, neugriechisch *ματιάζω, ηφθαλμίζω*, türkisch *kör dökme*, bei den Indern *ghoram cakshus, kudra'ti*, bei den Arabern mehrere Formen von *عين*, bei den Persern *چشم بد, چشم کور*, und noch andere Zusammensetzungen von *چشم* mit Eigenschafts- und Zeitwörtern, wie denn überhaupt aus den auf den bösen Blick be-

züglichen Stellen arabischer und persischer Schriftsteller, die Quatremère auführt (Journ. asiat. 1839 Mars p. 240), ersichtlich ist, dass bei letzteren der „böse Blick“ verhältnissmässig häufiger erwähnt wird, als bei den griechischen und römischen Autoren.

Mit Bezug auf das *דבר רע*, das häufig im Talmud vorkommt (mehrere Stellen werden von Brecher l. c. p. 181. 200 aufgeführt), führt Menasseh b. Israel (Conciliador, adiciones a la primera parte, II p. 183) viele Stellen aus classischen und nachclassischen Autoren an, um die weite Verbreitung dieses Glaubens wie auch dessen Berechtigung darzuthun. An einer andern Stelle (Nischnath Chajim ed. 1662 p. 142) erwähnt Menasseh b. Israel das Bernachoth 53 b gegen den bösen Blick empfohlene Mittel, je den Daumen einer Hand in die andere zu stecken, und vergleicht dieses mit dem *אצבע* der Spanier, wie denn auch im Sefer Chasidim (§ 236) zu ähnlichem Zwecke empfohlen werde, als Zeichen der Verachtung den Daumen zwischen die Finger zu stecken. *אצבע* ist das spanische Higa, die als Amulet dienende Figur einer Hand aus Gagatin, sowie die Geste, die *ital. far le fiche*, engl. *to fig*, deutsch die Feige weisen, neugriech. *γυλοχονῶ* heisst (Liebrecht, Pentameron II, 274). Dem *ostento pollicis* wie der Diction. der Academie Higa übersetzt entspricht auch der bei Grimm (Aberglaube p. XCIII No. 643) gegebene Rath: Begegnet man zweideutigen Katzen, halte man den Daumen gegen sie. Wie Francisco Michel erzählt (Histoire des maux maudites I, 170), sind es diese aus Corallen, Elfenbein u. dergl. gefertigten Figuren einer Hand, welche in Andalusien fast jedes Kind am Halse trägt; aber auch ausserdem ruft man vorkommenden Falls dem Kinde zu: *Hijo, hijo, haga Usted una figa!*

O. Jahn (über d. Aberglauben d. „bösen Blicks“ bei d. Alten in den Berichten d. k. sächs. Ges. d. Wiss. VII, 81 ff.) hebt es als Merkwürdigkeit hervor, dass der jetzt la *figa* genannte Gestus nur an einer Stelle des Ovid (Fast. V, 433 f.) bestimmt erwähnt zu werden scheint, während er bildlich unendlich oft vorgestellt ist (p. 80). Es ist übrigens höchst unwahrscheinlich, dass das Verschränken der Finger in der erwähnten Talmudstelle mit diesem Gestus in Zusammenhang stehe. Wie allem Zauber die Idee des Bindens zu Grunde liegt (Ges. Thes. s. v. *הכר*), und wie sogar das *לֹא תִהְיֶה* Deut. 24, 6 im Targ. Jerus. in diesem Sinne genommen und auf das Nestelknöpfen bezogen wird (Sachs Beiträge I, 63. Levy WB. s. v. *כרס*), so hat auch das Verschränken der Hände magisch hemmende Kraft, wie namentlich das *digitis pectinatum inter se implexis* von Plinius (28, 6) als das Gebären hemmend bezeichnet wird und Aehnliches auch sonst vorkommt (Böttiger kleine Schriften I, 83 N. 91 N. Grimm D. Myth. 1128). Nun ist es aber auf diesem Gebiete — wie O. Jahn bemerkt (l. c. p. 61 ff.) — herrschender Grundsatz, dass das, was den Zauber ausübt, auch gebraucht werden kann, um denselben abzuwehren, und so kann

auch das Verschränken der Hände ein Mittel gegen den Zauber sein; wie ja auch z. B. der Herculesknoten vor Beraubung schützte (Becker, Gallus II. 82 B. Ausg.). Auch sonst findet sich die Figur einer ausgestreckten Hand als Abwehrmittel (Jahn p. 54 ff.); in Spon's Miscell. er. ant. (p. 297) findet sich ein Amulet mit zwei ineinander verschlungenen Händen und der Inschrift *Proteron Ygiar*, wozu Spon bemerkt: *Amulectum forte ad destruendam incantationem quae Gebat manibus pectinato junctis* — Plin. 28, 6. Brinton (The myths of the new world p. 183) bemerkt gelegentlich eines amerikanischen Symbols, die Hand des Menschen sei ein natürliches Amulet, insofern als sie die Macht des Menschen über alle feindlichen Naturgewalten bildlich ausdrücke.

Was nun das talmudische *עין הרע* betrifft, so führt Menasse b. Israel (Conciliiador l. c.) auch als Parallele die bekannten Stellen bei Plutarch (Quaest. symp. V, 7) und Plinius (VII, 2) an, die auch sonst oft als Hauptstellen angeführt werden (z. B. bei Gesen. Thes. s. v. *עין*; Winer s. v. Zauberei, H. Stephanus Thes. s. v. *παγχαλκω*; Forcellini s. v. Fascinum, Preller in Pauly's Realenc. s. v. Fascinum; Becker, Charikles 2. Aufl. I, 329; Liebrecht, Pentamoron II, 266 n. A.); allein in einzelnen Punkten ist die talmudische Vorstellung vom bösen Blick doch etwas verschieden. Bei Plinius, sowie in der von Menasse b. Israel angeführten Stelle aus Ovid (Amor. I, 8, 15) haben z. B. die Menschen mit doppelter Pupille ganz besonders die Macht durch den blossen Anblick zu schaden; bei Plutarch, sowie in anderen von Jahn (p. 33 ff.) angeführten Stellen, ist der böse Blick vom Willen der Person ganz unabhängig, und wenn z. B. die römischen Frauen, während sie vor dem Papst niederknien, den Daumen und kleinen Finger ausstrecken (Ad. Wutke l. c. p. 152), so ist es, weil der Papst als Gattatore gilt, dessen Blick an und für sich Schaden bringt. Dem talmudischen *עין הרע* liegt aber keineswegs die Vorstellung einer besonderen Eigenthümlichkeit zu Grunde, und wenn bei Ovid die Telchines durch ihren blossen Anblick Alles verderben (Jahn p. 35), so findet sich dazu im Talmud keine Analogie; denn dass z. B. v. R. Simon b. Jochai und Anderen erzählt wird, dass sie mit dem Blicke tödteten, was Brecher (p. 182) mit zum *עין הרע* rechnet, gehört nicht in diese Kategorie. Ueberhaupt aber ist in den meisten Fällen *עין הרע* die Bezeichnung der Missgunst, des Neides, ebenso wie *βύζαντος* oft nur diese Bedeutung hat. Das *עין הרע* bildet (wie auch Buxtorf s. v. *עין* bemerkt) den Gegensatz zu *עין טובה*; ein anderer Ausdruck dafür ist *צר עין*, mit welchem Ausdruck dem Wortlaute nach das persische *چشم بد* mehr noch übereinstimmt als mit *עין הרע*, womit es v. Böhlen vergleicht (Symbolae ad interpr. S. cod. p. 42). So entspricht auch das talmudische *עין הרע* dem biblischen *עין רעה* (Deut. 15, 9), und so werden (Schemoth R. s. 31, Sotah 35b) die Stellen der Proverbia über

רַע דֵּין (28, 6. 28, 22) auf verschiedene neidische oder engherzige und missgünstige Personen bezogen — נִדְרֵיהֶם דֵּין בָּרָה — die in der Bibel vorkommen. Es ist durchaus kein Grund dazu vorhanden, um mit Rosenmüller (Altes und neues Morgenland IV, 143 zu Prov. 23, 6) anzunehmen, dass das biblische דֵּין רַע mit dem „bösen Blick“ in Zusammenhang stehe, und so bezeichnet auch das talmudische דֵּין בָּרָה sehr oft nur den Neid: ebenso wie z. B. Häfiz vom Geschick (זְמַן) den Ausdruck رُخْمَ جَشم gebraucht (ed. Brockhaus II No. 199 p. 120. No. 290 p. 213), womit natürlich nur das neidische Geschick gemeint ist, wie denn dieselbe figurliche Redeweise auch in anderen von Quatremère (Journ. asiat. I. c.) angeführten Stellen vorkommt.

Auch sind die Abwehrmittel lange nicht so mannigfaltig wie z. B. die von O. Jahn a. a. O. aufgezählten, wie es auch durchaus eigenthümlich ist, wenn in der von Menasse b. Israel angeführten Stelle (Berachoth 20a) R. Jochanan sagt, dass ihm der böse Blick nicht schade, weil er von Joseph dem Sohne Jakob's abstamme; keinesfalls gehört das talmudische אֲחִיהֶם דֵּין mit in den Kreis dieser Vorstellungen, wie das Winer (s. v. Zauberei II, 720) annimmt⁴⁴).

In anderen Punkten findet sich nun allerdings mehrfache Uebereinstimmung. Das weitverbreitete Abwehrmittel des Ausspuckens (Grimm D. Myth. p. 1056. Jahn p. 81 ff.) wird im Talmud nirgends erwähnt; aber der Speichel als heilkräftig, was zum Theil mit dem Despuere in Zusammenhang steht (Maury, la magie et l'astrologie p. 438), kommt in einer sehr hübschen Erzählung vor, wie nämlich R. Meir, unter dem Vorwande eines Augenleidens, sich von einer Frau in das Auge spucken liess — was mit einer Besprechung, נִדְרֵי, geschah — bloss um ihr die Rückkehr zu ihrem rohen Gatten, der sie verstossen hatte, zu ermöglichen (Talm. jerns. Sotah I, 4. Wajikra R. s. 9. Bamidhar R. s. 9); in einer späteren Version (Debarim R. s. 8) schrint es, dass die Frau vor R. Meir ausspuckt, und zwar als Mittel — nicht gegen ein böses Auge, sondern gegen den bösen Blick, wie es einer der Commentatoren erklärt. רַקְקָה kann übrigens auch bedeuten: in's Angesicht spucken, und dann wäre diese letztere Version dem analog, was Bybilakis (Neugriechisches Leben p. 9) von den Griechen berichtet, dass eine alte Frau sich nicht scheut, auch dem angesehensten Mann in's Gesicht zu spucken, wenn sie sieht, dass er von der Gefahr des γδιαφός oder der βασανία bedroht ist, was geschieht, wenn ihn Jemand starr anblickt. Auch unter den Amuleten sind einzelne, die speciell den bösen Blick abwehren sollen, und die den von O. Jahn (p. 48) erwähnten auch darin ähnlich sind, dass sie zum Schmucke gehören. So wird ein solcher als Amulet dienender Frauenschmuck als חֲסִידָה דְּקִיָּיָה angeführt (Sabbath 67 b, Ruxtorf s. v. חֲסִידָה, קִטָּה, קִטָּה) nach Aruch (s. v. חֲסִידָה und חֲסִידָה) und nach Alfasi z. St.

(ed. Vened. p. 124a) ein Geschmeide, also wohl ähnlich den biblischen קְטָנִיּוֹת (Ges. Thes. 2. v. Winer s. v. Amulet), nach einer anderen von Aroch angeführten Meinung und nach Raschi z. St. ist darunter ein Knoten zur Abwehr (קְטָנִיּוֹת) des bösen Blicks zu verstehen, was also dem „Obligations“ und anderen von ligare gebildeten Benennungen der Amulete (Grimm p. 1126. Grotendorf in der hall. Encyclop. s. v. Amulete) entspricht⁴⁹). Diese Art von Amuleten sollen den Blick auf sich ziehen; in diese Kategorie gehören die von Jahn erwähnten Korallen und farbigen Stoffe (p. 42 ff.), die als orientalische Amulete auch von Berggren (s. v. Amulette) und E. W. Lane (s. v. تَلِيْمَة) erwähnt werden, wie Aehnliches Rosenmüller (l. c.) anführt. Analog den zum Schutz des Viehes gebrauchten Amuleten (Jahn p. 40) wird ein Fuchsschwanz als Schuttmittel der Pferde erwähnt (Raschi Sabbath 63a, Brocher p. 200); v. Bohlen (l. c.) verimuthet, dass die Zach. 14, 20 genannten קְטָנִיּוֹת ebenfalls Amulete waren, ähnlich den von den Persern zum Schutz der Pferde gebrauchten Muscheln und Glaskugeln.

Die von Menasse b. Israel angeführten Beweise für die schädliche Wirkung des bösen Blicks haben Bezug auf die Stelle 2. Sam. 24, 10. Nach talmudischer Anschauung ist alles Gezähnte dem bösen Blick ganz besonders ausgesetzt, was dem von Jahn (p. 38 N.) erwähnten Volksglauben analog ist; und so wird denn auch das קְטָנִיּוֹת (Gen. 48, 16) darauf bezogen, dass die Fische, weil den Blicken entzogen, auch dem bösen Blick unzugänglich sind. Sowie nun *ἀπάσχαρτος*; oder vielmehr die seltenere Form *ἀπάσχαρτα* (אִפְסָחָרְטָא) als geläufige Formel im jerus. Talmud erwähnt wird (Berachoth IX. 2. Abodah Zarah I, 9. Sacha' Beiträge I. 64), so ist es auch durchaus dieser Anschauung gemäss, wenn im Solar zu Num. c. 24 (ed. Mant. p. 212) dem bewundernden Auaruf des Bileam (Num. 24, 6) „Wie schön sind deine Zelte o Jacob“ die Absicht untergelegt wird, durch dieses lobpreisende Bewundern das Volk Israel dem עין הרע auszusetzen, es zu „beschreiten“.

Bei der Aufzählung der in Aegypten angewandten Abwehrmittel erwähnt E. W. Lane (Manners and customs I, 326) unter den Hochzeitsgebräuchen das Aufhängen eines Kronleuchters vor dem Hause des Bräutigams; damit nun nicht irgend ein neidischer Blick diesen Leuchter fallen mache, zerschmettert man ein Gefäss, um die Blicke der Umstehenden vom Kronleuchter abzulenken. Das Zerschneiden des Gefässes hat aber vielleicht einen anderen Grund. Im Talmud (Berachoth 31a) wird der Sitte erwähnt, bei einer Hochzeit ein werthvolles Gefäss aus weissem Glas zu zerbrechen, um das Uebermass der Freude zu dämpfen; Tosaphoth 2. St. bemerkt, daher stamme der noch jetzt übliche Gebrauch, bei der Trauung ein Glas zu zerbrechen. Das zerschmetterte Gefäss ist also gleichsam der Ring des Polykrates, ein den neidischen Schick-

salsmächten dargebrachtes Opfer. Denn so wie — nach Plinius 26, 7 (26, 39 ed. Sillig) — der römische Triumphator bei seinem Triumphzuge sich ganz besonders gegen den bösen Blick zu schützen suchte, so ist auch ein Hochzeitszug ein Triumphzug. So erwähnt auch Sonnerat (*Voyage aux Indes Orientales* I, 143) die in Indien am Hochzeitstage zur Abwehr des bösen Blickes üblichen Ceremonien mit dem Bemerken: Cette espèce de marche triomphale est pour conduire l'époux à la maison de la mariée; quand il est arrivé, on lui tire l'oeillade. Personne n'est plus exposé à la curiosité et à l'envie que les nouveaux mariés. Auch A. Weber (*Indische Studien* V, 192, 206, 251, 327) erwähnt die am Hochzeitstage gegen den bösen Blick angewandten Ceremonien und Segenssprüche. Von den Persern berichtet Chardin (*Voy. en Perse* ed. Langlès II, 234), dass die Braut am Hochzeitstage einen Schleier trägt, der چشم بند oder چشم اردو genannt wird, und den speciellen Zweck hat, zum Schutz gegen den bösen Blick — چشم زخم oder ضرب العین — zu dienen. Damit stimmt es überein, wenn Bamlidar R. s. 12 als Gleichniß ein König erwähnt wird, der im Begriffe ist seine Tochter zu verheirathen; aus Furcht vor dem Einfluss des רעה דעה gibt er ihr ein Amulet קטית mit den Worten: Diese קטית sollst du tragen, damit der böse Blick dir nicht schade.

In der erwähnten Stelle des Plinius werden neben dem triumphirenden Imperator auch die Kinder erwähnt, die eines Schutzes gegen Zauber und bösen Blick bedurften, mehr als Erwachsene — (Rossbach, *röm. Eth.* p. 406. Hariri p. 11). Auch im Talmud (Kiduschin 73 b Buxtorf s. v. חומר p. 791) werden mehrere derartige Amulette erwähnt⁶⁶⁾; ein von den Eltern ausgesetztes Kind ist nicht geradezu als Findling (אסתר) zu betrachten, wenn es diese Zeichen elterlicher Sorgfalt an sich trägt, zu denen auch קטית, סימא, סימא gehören. חומר erklärt Raschi — mit Bezug auf die קטרים, welche nach Sabb. 56 b Knaben zu tragen pflegen — mit סימא, also ligamenta, wie Buxtorf übersetzt, die als Schutz- und Heilmittel dienen. Wie in dem früher angeführten Wort sind aber darunter vielleicht Perlen oder Korallen zu verstehen (Buxtorf l. c. Levy s. v. חומר), die ja auch sonst vielfach als Amulette vorkommen. סימא ist nach Raschi ein geschriebenes, קטית ein aus Wurzeln bestehendes Abwehrmittel; die Erklärung des Wortes סימא mit *simulacrum*, die Levy s. v. סימא aus Sachs (*Beitr.* I, 94) anführt, hat bereits Buxtorf l. c., der den Satz mit ligamenta, pit-tacia aut amuleta übersetzt. Ein Abwehrmittel ganz anderer Art ist das Beschnüren der Kinder mit Schmutz, das von Lane (*Manners and customs* I, 60) erwähnt wird, und das, wie Jahn — p. 82 — bemerkt, noch heute in Griechenland Sitte ist, bei Persius und Petronius vorkommt, wie es auch Chrysostomus (*ep. I ad Cor.* hom. 12 ed. Montfaucon X, 107. H. Stephan. thes. s. v. βρο-

καίρω) als Mittel gegen den ὀφθαλμὸν πονηρόν auführt. Etwas Aehnliches ist es, wenn die Corsicaner aus Furcht vor der „Aurochlatra“ ihre Kinder mit Fluch- und Schimpfnamen benennen ⁶⁷⁾.

Die Liebe zu den Kindern, die sich sonst in idealisirenden Benennungen kund gibt, wie das Horaz (Sat. I, 3, 43 ff.) sehr hübsch darlegt, führt also auch zuweilen dahin, dass man, aus Furcht vor dem Neide, ihnen ebenso unverdiente herabsetzende Beinamen gibt. Beispiele hiervon finden sich auch in jüdischen Schriften. So bemerkt Raschi zu dem כִּשְׁמִי Num. 12, 2: Wegen ihrer Schönheit wird sie כִּשְׁמִי genannt, so wie Jemand seinen schönen Sohn כִּשְׁמִי nennt, damit ihm der böse Blick nicht schade. Demselben Sprachgebrauch gemäss erklärt Raschi auch das כִּשְׁמִי, das (Sakkah 33a) in der talmudischen Erzählung von Salomon und dem Todesengel vorkommt — es ist dieselbe Erzählung die auch von Balḏāwī II,

p. 11v mit Bezug auf نفس بآی ارض تموت (Sur. 31, 34) sowie von Ḥazwīn I, 58, 59 mitgetheilt wird — dahin, dass darunter sehr schöne Männer zu verstehen seien. In der That sieht man nicht ein, warum die hier (nach I Kön. 4, 3) genannten Schreiber Salomon's אֶלְיָשָׁה אֶתְרֵיָה אֶתְרֵיָה auf einmal Aethiopier sein sollen, wie denn auch die Parallelstelle des Jerus. Talmud (Kilajim IX, 5. Ketuboth XII, 3) diese Bezeichnung als כִּשְׁמִי nicht hat. Mit der hagaldischen Deutung des biblischen כִּשְׁמִי, mit welcher sie Geiger vergleicht (Z. D. M. G. XX, 163), steht also diese Erklärung des talmudischen כִּשְׁמִי wohl nicht in Zusammenhang. Auch der von Buxtorf (s. v. כִּשְׁמִי) angeführte Gebrauch des Wortes כִּשְׁמִי per Antiphrasin gehört in diese Kategorie der aus Furcht vor dem כִּשְׁמִי gewählten Benennungen, bei denen das Le laid c'est le beau in anderer Weise zur Geltung kommt.

Diese Redeweise ist nun gewissermassen ein Kakophemismus; da derselben aber die Furcht vor der Macht des gesprochenen Wortes zu Grunde liegt, so gehört sie in die Rubrik der Euphemismen. Auch der Euphemismus kommt bei den verschiedensten Völkern vor, und obschon bei den heutigen Griechen das Wort εὐφημεῖν, εὐφημία nicht mehr die frühere Bedeutung hat, so ist aber die Sache noch sehr in Gebrauch, wie denn z. B. die Pest Καλοτύχη, die Blatterkrankheit Συγχορημία und Εὐλογία — bei den Türken مبارک ⁶⁸⁾ — heisst (Grimm D. M. 1113; Leake Researches in Greece p. 19; Berggren z. v. Vérole) und der Name des Teufels — ὁ χάρος, der alte Charon — in der Regel gar nicht genannt, sondern durch Umschreibungen ausgedrückt wird (Leake p. 423). Im Talmudischen Sprachgebrauch sind die Euphemismen etwas so gewöhnliches, dass auch biblische Stellen in dieser Weise aufgefasst werden; so wird z. B. (Sotah 11a) das כִּשְׁמִי כִּשְׁמִי Exod. 1, 10 als euphemistischer Ausdruck statt כִּשְׁמִי interpretirt. Gewisser-

massen als classisches Muster für derartige Ausdrücke gilt die Bezeichnung des Blinden mit כְּנִי נֶדֶר (Buxtorf p. 1312 und 1432. Levy W. B. II, 96). Diesem כְּנִי נֶדֶר durchaus analog ist die arabische Benennung des Kurzsichtigen als Vater der Sehkraft (Z. D. M. G. VI, 16 No. 316), sowie die von Wetzstein (ibid. XXIII, 312) angeführten Euphemismen für ^{אָמִי} ^{אָמִי} und ^{אָמִי} ^{אָמִי}.

Die Scheu vor unsichtbaren, ungreifbaren feindseligen Mächten, die sowohl der Furcht vor dem bösen Blick als auch dem bona verba dicere zu Grunde liegt, findet sich bei den verschiedensten Völkern. Dasselbe ist bei anderen feindseligen Mächten der Fall — bei den Dämonen. Der Consensus gentium, der im Glauben an göttliche Wesen zu Tage tritt, gibt sich, aber noch in höherem Grade, auch mit Bezug auf die Dämonen kund. Der von Lucret (I. 65f. III, 16f. IV, 34f. V, 73, 1163f. VI, 50) mit Vorliebe ausgeführte Spruch des Epikur, dass Furcht die Grundstimmung der Religion sei, oder wie es in der von Krehl (Religion der vorislamischen Araber p. 8) angeführten Stelle des Statius heisst: Primus in orbe Deos fecit timor — dieser Gedanke ist jedenfalls mit Bezug auf Dämonen ein wahrer, obschon sich allerdings keine genaue Scheidelinie zwischen beiden ziehen lässt; das zeigt sich sprachlich in der schwankenden Bedeutung von δαίμων, δαιμόνιος, wie andererseits darin, dass z. B. das θεῖον φθονεῖον — womit die Furcht vor dem neidischen Blick Ähnlichkeit hat — etwas Dämonisches ist; auch Diana, Hekate und ähnliche Gottheiten gehören diesem Gebiete an. Dass bei dem religiösen Gefühle jedenfalls die Furcht nicht ausgeschlossen war, zeigt sich darin, dass der höchste Gott zunächst als der Donnerer bezeichnet wird, wie auch sprachlich in dem Ausdrucke אֱלֹהֵי הַדֶּבֶר und dessen Nachbildung im hellenistischen φόβος θεῶν — das nach griechischer Redeweise von Basilides bei Clemens Alexand. Strom II, 8 so erklärt wird, dass θεός als Subject erscheint — und im deutschen „die Furcht Gottes, Furcht des Herrn“, das wahrscheinlich aus Luther's Bibelübersetzung her stammt.

Diese Furcht erzeugt zunächst die Vorstellung von Dämonen, die noch allgemeiner ist als die von den Göttern, deren Ubiquität von Cicero (de Nat. Deorum I, 16, 45) hervorgehoben wird. Rohe Naturvölker glauben zunächst nur an böse Geister. Ein Beispiel aus vielen ist, was Schweinfurth (A. A. Z. 1872 No. 211, Juli 29) von den africanischen Bongos erzählt.

Besonders nahe lag die Vorstellung der menschlichen Leidenschaften als Dämonen. Auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet man den von der Leidenschaft Hingerissenen als von einem Dämon beherrscht, während der ursprüngliche Gegensatz der Gottbegeisterung, des vom göttlichen Geiste Ergriffenseins die eigentliche Bedeutung verloren hat und Niemand bei „Enthusiasmus“ an die Etymologie denkt. In diese Rubrik gehört nun der talmudische

יצר הרע, wörtlich der böse Gedanke, der Trieb zum Bösen, wie dieselbe Verbindung der beiden Wörter in der Genesis (6, 5. 8, 21) vorkommt. Schon durch die anderweitige Bedeutung von יצר als „Gebilde“ war die Personifizierung dieses „böses Triebes“ sehr nahe gelegt, ähnlich wie bei den Erinnyen, der Atë, dem Eros und ähnlichen Phantasiegebilden. Frauck (Kabbala Uebers. p. 280) erwähnt die zwei Kardara genannten Principien der Zend-Bücher und sagt hinzu: „Diese zwei Principien . . . spielen eine grosse Rolle im Talmud und in der Kabbala, wo sie zur „guten“ und „bösen Begierde“ (יצר טוב, יצר הרע) geworden“. Allein diese „gute Begierde“ (im Original, das mir nicht zugänglich ist, vielleicht le bon penchant) ist, wie in der Wirklichkeit, so auch im Talmud eine blosser-Schattengestalt. Der יצר הרע ist deutlich nur durch den Gegensatz hervorgerufen worden, er verdankt sein Dasein dem יצר הטוב, und trotz der Vorliebe des Talmud für Hervorhebung der Gegensätze wird der Trieb zum Guten nur selten erwähnt, während der יצר הרע ausserhalb eine stehende Figur ist und jeden Augenblick vorkommt. Der Name יצר הרע zeigt übrigens deutlich den biblischen Ursprung.

In einer der auf den יצר הרע bezüglichen Stellen, die Maimonides anführt (Moreh Nebuchim II, 22, Guide des Égarés III p. 167) wird derselbe mit Satan und dem Todesengel identifizirt. Auch hier ist — wie Munk z. St. bemerkt — unter יצר הרע die Leidenschaft zu verstehen. Es soll das bildlich ausdrücken, dass die Sünde die Anklägerin des Menschen ist, und dass sie es ist, die ihm den Tod bringt. Es ist das eine so nahe liegende Idee, dass man in der That nicht nöthig hat mit Kohut (p. 66) nach dem Lande des Pessimismus zu gehen, um den Jezer harâ mit Angromainus zu confrontiren. Auch Lactantius sagt (Inst. Div. II, 9, 1), des Teufels Wohnsitz sei im Occident, quod tenebras semper induat et quod homines faciat occidere atque interire peccatis. Wenn ferner (Sabbath 105b) mit Bezug auf das קָדַשׁ in der Stelle (Ps. 81, 9) יְהוָה קָדַשׁ אֵלֵינוּ gesagt wird, der andere Gott im Menschen sei der Jezer harâ, so wird letzterer durchaus abstract aufgefasst; dasselbe ist der Fall in mehreren der von Buxtorf (a. v. יצר) sowie von Raymond Martin (Pugio fidei p. 579 ff.) angeführten Stellen.

In einer der von Buxtorf citirten Stellen (Sukkah 52a) erscheint nun allerdings der Jezer harâ in persönlich concreter Gestalt. Dieselbe Stelle führt auch Kohut an (p. 70), er ignoriert aber die eigentliche Pointe. Es wird erzählt: In jener Welt (oder in der Zukunft, לעתיד לבוא) wird Gott der Herr den Jezer harâ herbeiführen und ihn Angesichts der Frommen und der Gottlosen schlachten. Den Frommen wird der Jezer harâ wie ein hoher Berg, den Gottlosen wie ein haardünner Faden vorkommen. Diese weinen und jene weinen. Die Frommen weinen und sagen: Wie war es nur möglich, dass wir einen so mächtig hohen Berg überwältigen

konnten?! Die Gottlosen weinen und sagen: Wie war es nur möglich, dass wir ein so winzig dünnes Fädchen nicht bewältigen konnten?! (Dass sie „vor Schmerzen weinen“, wie Kohut sagt, steht nicht im Texte.)

Der zu Grunde liegende Gedanke ist wohl der, dass dem Menschen sein eignes Thun erst nachträglich, nach vollbrachter That, zum deutlichen Bewusstsein kommt. „Der Mensch weiss nie was er thut, er weiss nur was er gethan“ lässt Gräbe eine der Dramatis personae in „Don Juan und Faust“ sagen. Die Stelle soll ferner bildlich ausdrücken, dass am Ende der Zeiten der Jezer harâ nicht mehr die Menschen beherrschen werde.

In Ähnlicher Weise fasst auch Šaḥraṣṭāni die Ansicht der Magier auf, wenn er als solche anführt (ed. Cureton p. 14f.), dass zur Zeit der Auferstehung die Herrschaft des Übels ein Ende habe (وَلَا كَانَتِ الْقِيَامَةُ ذَحِبَ سُلْطَانِهِ). Eine auffallende Aehnlichkeit mit der Talmudstelle hat aber insbesondere eine Stelle des Bohāri (ed. Krehl III, 243), in der gesagt wird, dass am Tage des Gerichtes der Tod unter der Gestalt eines Widlers getödtet werden wird, Angesichts des *اعل الجنة* und des *اعل النار* und unter dem allgemeinen Ausruf: *خلود ولا ميت خلود ولا ميت*.

Ausser dem Jezer harâ als Solchem wird auch oft ein Jezer harâ der Sünde *zar' šoyyān* d. h. der Wollust (*יצור של כבוד*) erwähnt. Von diesem wird (Joma 69b: Brecher p. 44, ungeeign. Kohut p. 53) etwas ganz Aehnliches erzählt. Man hatte nämlich ein Mal diesen Jezer harâ der Sünde gefangen genommen. Da nun aber bekanntlich das Weltgetriebe durch Hunger und durch Liebe in Bewegung gesetzt wird, so war durch die Suspendirung des einen mächtigen Factoren das Weltgetriebe ins Stocken gerathen; in ganz Palästina war kein frisches Ei mehr aufzutreiben. Man war also genöthigt, den Jezer harâ der Sünde — den man drei Tage lang gefangen gehalten — wieder frei zu lassen, nachdem man ihn mittelst eines Augenpulvers (*בהול*) auf Einem Auge geblendet hatte. Eine überraschende Aehnlichkeit hiermit hat das, was v. Hammer-Purgstall (Rosenöl I, 226ff.) aus dem türkischen Soleiman-Nâmeh mittheilt: Safan war von Salomon eingekerkert worden und hatte also keine Macht mehr über die Menschen. Die nächste Folge davon war, dass Handel und Wandel plötzlich aufhörte; kein Mensch kümmerte sich mehr um irdische Dinge, Jeder war nur um sein Seelenheil besorgt. Salomon musste also nolens volens den Satan wieder in Freiheit setzen, aber auch erst nachdem er denselben Fines Auges beraubt hatte. In beiden Fällen ist also der Satan nicht mit einem blauen Auge, sondern überhaupt nur mit Einem Auge davongekommen^{1a}).

Es erinnert insbesondere an das griechische *αἴτη* sowohl, wie

auch an die griechische *ἄρῃ*, d. h. an die Personification dieses Begriffes, wenn im Talmud (Sotah 3a) — mit Bezug auf *כִּי הִשְׁתָּה* Num. 5, 12 — die Ansicht ausgesprochen wird, der Mensch stünde nur, wenn ihn ein Geist des Wahnsinns (*רוח שטות*) ergriffen — eine Vorstellung, die auch durch das hebr. *כִּסִּיל* — das die Chaldäer mit *שטות* übersetzen — nahe gelegt war. Zu den Merkmalen eines *שטות* gehört auch, dass er auf Gräbern übernachtet, damit ein böser Geist (*רוח רשע*) über ihn komme (Chagiga 3b), wie überhaupt die Vorstellung, die den Ausdrücken *דיבונה, מְכַל, מְכַל*.

δαίμονιζόμενος (das auch Plutarch — Symp. VII, 5, 4 — in diesem Sinne gebraucht) und anderen zu Grunde liegt, auch die im Talmud vorherrschende ist. Dass aber auch einzelne physische Krankheiten dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden, wovon Brecher (p. 55) mehrere Beispiele anführt, ist ebenfalls eine auch anderwärts vorkommende Vorstellung, worauf der bei den verschiedensten Völkern herrschende Gebrauch der Zauberheilmittel und Beschwörungen beruht.

Eigenthümlich ist, dass *שט* zuweilen in Verbindung mit Personennamen vorkommt z. B. *יִזְחָק שִׁידָא, יִרְמְיָה שִׁידָא*. Nach der Meinung Rapaporta (Erech Millin s. v. *שִׁידָא* p. 247. Z. D. M. G. IX, 481) soll damit das Aussergewöhnliche und Wunderbare bei diesen Personen ausgedrückt werden. Wenn diese Erklärung richtig ist, so würde dieses *שִׁידָא* dem griech. *δαίμονιος* entsprechen; an das griech. *δαίμων* erinnert es jedenfalls, wenn *רוח* im Talmud auch die Seelen der Verstorbenen bezeichnet.

Eben der Umstand, dass diese und ähnliche Vorstellungen bei vielen anderen Völkern, auch z. B. bei den Indern (Asien Ind. Alt. II, 517. A. Kuhn's Ztschr. V, 322 ff. Grimm Kleine Schriften II, 143) vorkommen, spricht für den autochthonen Ursprung derselben. Dafür, dass die talmudischen Vorstellungen nicht dem Parsismus entlehnt sind, liegt ferner ein Beweis in der Thatfache, dass sich der Talmud im Allgemeinen gegen derartige fremde Anschauungen exclusiv und abweisend verhält, auch da, wo sie nicht so tief in das religiöse Bewusstsein eingreifen, wie die Ansichten über Engel und Dämonen. Es wird verboten, irgend Etwas von einem Magier zu lernen (Sabb. 75a), oder einen Chaldäer zu befragen (Buxtorf s. v. *כַּלְדָּאִין*. Sachs Beiträge II, 117), wie auch das *לֹא יִתְּנֶה* (Lev. 19, 26) auf jede Deutung der Omina und Vorzeichen bezogen wird (Gesen. Thes. und Levy W. B. s. v. *נִתְּנָה*)¹¹. Unter Anführung der Worte *לֹא יִתְּנֶה* Exod. 15, 26 eine Wunde zu besprechen oder zu versorgen, wie Buxtorf *לֹא* übersetzt, wird in der Mischnah (Synh. XI, 1) als grosse Sünde dargestellt. Manches ist bloss deshalb verboten, weil es Nachahmung heidnischer Sitte ist¹². Zu diesen „Gebräuchen der Emoriter“ wird es (Sabbath 67b) gerechnet, wenn man 71 Küchlein zählt, damit sie am Leben bleiben¹³; wenn man einem Raben *צִירָה*, einem weiblichen

Raben קָרָבִים zuruft, dass nämlich ihr Ruf guter Vorbedeutung sei; wenn man sagt: Schlachtet diesen Hahn, denn er hat wie ein Hahn gekrächt, oder: Schlachtet diese Henne, denn sie hat wie ein Hahn gekrächt ⁷⁴). Wenn hingegen Sonnen- und Mondfinsternisse als vorbedeutend und wenn planetarische Einflüsse als bestimmend für das Geschick eines Menschen betrachtet werden ⁷⁵), so sind das und Ähnliches Anschauungen, die früher schon im Volke vorhanden waren, wie das die Wörter 512, 73 und ähnliche darthun, und andererseits die Stellen, die von diesen Vorstellungen abmahnen, wie Jerem. 10, 2, ihr Vorhandensein bezeugen. Derartige Anschauungen haben sich, trotz der Abmahnung, aus dem heidnischen Naturcultus erhalten, wie ja Superstitio, Aberglaube zumeist aus überlebenden und überdauernden Fragmenten untergegangener Religionen besteht. Dass die alten Götter in der That unsterblich sind und nur in anderer Form und in der Verborgenheit fortleben, zeigt sich ja auch sonst vielfach.

Es wäre übrigens wohl möglich, dass in den von Brecher unter der Rubrik „Magische Heilungen“ (p. 195 ff.) angeführten Sprüchen, sogenannten „Segen“, aus dem Parsismus stammende Wörter vorkommen. Es ist sogar auffallend, dass Kohut (p. 89) aus den vielen von Brecher zusammengestellten Formeln nur drei ausgewählt hat, da es gewiss nicht schwer gewesen wäre, auch in den anderen parsische Namen zu finden. Auch Plinius spricht wiederholt — wenn auch nicht gerade mit grosser Verehrung — von den Magiern und den von denselben angewandten Heilmitteln; und so wäre das Vorkommen derartiger Wörter ganz natürlich, da es ja eben „magische“ Formeln sind. Allein es kommt dabei noch manches Andere in Betracht. „Die Wiederholung desselben Wortes und zwar eines an sich bedeutungslosen, oder von Wörtern ähnlichen Klanges, in denen gewisse Sylben und Buchstaben abgeworfen werden, ist charakteristische Eigenthümlichkeit der jüdischen wie der heidnischen incantamenta“ sagt Sachs (Beiträge I, 58) und führt in der Note Voss zu Virg. Idyll. VIII S. 429 (II, 129 der 2. Aufl.) an: „Es scheint, dass in Bannsprüchen wie Cato's daries, dardaries astataries und ista pista sista die Reime geliebt wurden“. Genau dasselbe, nur mit etwas veränderter Wortstellung, sagt Kohut (p. 89). Eine andere mit freier Benutzung der Stellen bei Sachs (II, 117) ausgesprochene Ansicht Kohut's (p. 16) spricht gegen seine Theorie, aber auch dieses stillschweigende Citat steht mit dem behandelten Thema in gar keinem Zusammenhange. Bedeutungslose Klänge, wie sie Kohut — oder vielmehr Sachs — nennt, sind eben Klänge, die nichts bedeuten, und es ist also auf den zufälligen Anklang an ähnlich lautende Wörter durchaus kein Gewicht zu legen. Fremde und barbarische Klänge kommen in allen Beschwörungsformeln vor ⁷⁶). So erwähnt Plinius (28, 4) die externa verba atque ineffabilia, so wie latina inopinata; Plutarch (De superst. c. 3. 166 B.) spricht von den ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ἑρμαῖσι βαρβαρικοῖς, und viele

andere Beispiele gibt Kopp (Palaeogr. crit. III c. 8. § 106 ff.). Jamblichus (de Myst. Aegypt. VII. 4. Kopp l. c. § 108 ff.) sucht sogar die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen symbolisch zu begründen, während Porphyrius darüber entrüstet ist, dass in Geheimformeln bedeutungslose Namen ausgesprochen werden, und dass barbarische Namen für wirksamer gelten als hellenische (Zeller, Gesch. d. griech. Philosophie, 2. A. III, 868, 901. Maury, la magie et l'astrologie p. 42, 65). In Graff's Dintiska (II, 169) wird „zur Enträthelung“ eine Beschwörungsformel contra Sagittam Diaboli mitgetheilt, in der mehrere seltsam klingende Wörter vorkommen. Auch im Talmud (Sotah 22a) wird das Sprichwort angeführt: $\text{אֵין יָדוּעַ לָא יֵדוּעַ דְּרַבִּי}$ — der Magier marmelt unverständliche Worte und weiss nicht was er marmelt. רַבִּי hat wohl dieselbe Bedeutung wie رَبِّي , peregrina ac barbara lingua loqui, entspricht aber auch dem hebr. שֹׁשֶׁרֶשׁ , susurravit, spec. de susurro praestigiatorum (Ges. Thes. s. v.). Das הָרַבִּי דֵּוֹר Deut. 18, 11, welches Targum Jerna. — gemäss der talmudischen Interpretation (Synh 36a) — auf das Sammeln, Bannen und Binden der Schlangen und Scorpione bezieht (Magi scorpiones in unum locum cogunt, sagt Plinius 32, 23), wird (ähnlich wie bei den LXX) von Onkelos mit רַבִּי übersetzt und in demselben Sinne von Maimonides — hier im Gegensatze zum Talmud — erklärt und auf diejenigen bezogen, „welche Worte gebrauchen, die keiner Sprache angehören und sinn- und bedeutungslos sind, im Wahne, dass diese Wörter eine heilkräftige Wirkung haben, während doch diese seltsamen und hässlichen Namen und Wörter weder nützen noch schaden können“ (Mischneh Thorah II. Abodah Zarah XI, 10). Auch A. Weber (Indische Studien V, 251) sagt von den in einer Beschwörungsformel vorkommenden Namen von Kobolden, dieselben seien dunkel und räthselhaft. In einer indischen Erzählung in Benfey's Pantheatantra (I, 514) wird übrigens durch derartige „schaudröckliche Klänge — wie J. H. Voss zur 8. Ecloge sie nennt — in der That eine Heilung herbeigeführt. Der die kranke Prinzessin behandelnde Brahmane entsendet einen solchen Schwall hässlich klingender und sinnloser Wörter, dass die Prinzessin darüber lachen muss, in Folge wovon ihr Geschwür aufbricht. Auch Lucian erwähnt mehrmals (Pseudomant. 18, Necymant. 9. Dial. Meretr. 4. Philopseud. 9) die in Beschwörungsformeln vorkommenden βαρβαρικά ὄνυμα και $\text{πολυσύλλαβα ὀνόματα}$, die er für hebräisch oder phönizisch hält. In der That scheint auf diesem Gebiet eine Art internationalen Tauschhandels vorzukommen. Die fingierten Engelnamen der kabbalistischen Schriften — über die Joa. Sal. del Medigo in ebenso bitterer als witziger Weise spottet (Geiger Melo Chofnajim p. 7) — haben zumeist einen nichtsemitischen Klang. Aus den Engelnamen, die bloss im Buche Rasiel vorkommen, liesse sich — mit etwas von der auf diesem Feld häufig vorkommenden Combinationsgabe — ein ganzes Pantheon von Göttern der verschiedensten

Völker zusammenstellen. Anderswo sind dafür wieder hebräische Wörter zu hohen Ehren gelangt, wie ja auch das Wort „kabbalistisch“ ein hebräisches ist. Hebräischen Ursprunges sind auch die gnostischen Formeln, unter denen das alliterirende Canlatau — das קל לק Jes. 28, 11 — eine besondere Berühmtheit erlangt hat und in einer Dissertation von Brucker behandelt wird (Neander, Genet. Entwicklung d. gnost. Syst. p. 85. A. Kircher Arithmologie p. 179; Art. Gnosticismus in der hall. Encycl. p. 274. Martianay zu Hieron. Comm. in Jes. c. 28). Hebräischen Klanges jedenfalls sind auch die meisten der in Horst's Zauberbibliothek vorkommenden Wörter. Dabei ist es ganz in der Ordnung und dem gegenseitigen Austausche der Formeln gemäss, wenn unter den Beschwörungsformeln, die von Moses, Aaron und Josuah herrühren, Hotheon, Ischiros, Athanatos und andere griechische Wörter vorkommen (II, 135), und wenn im berühmten „Höllenzwang“ (II, 136) drei Wörter — bien étonnés de se trouver ensemble — neben einander figuriren: Agla, Om, Tetragrammaton. Der „heilige Namen Gottes“ Agla (p. 136) ist das in kabbalistischen Schriften oft vorkommende אגלא, die Initialen von אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים, nach der Ansicht Chiquitilla's in גזר אלהים (MS. der Münchener Bibliothek Cod. 54 I. 298 v.) enthält אגלא ausserdem die Anfangsbuchstaben der 4 Verse Gen. 49, 8—11 אשר לא, אלה, אלה, אלה (Jehudah als Aneide zählt nicht mit). „Om“ ist wahrscheinlich das indische Om, das man auch in den Schlussformeln der eleusinischen Mysterien wiedergefunden hat (Asiat. Researches V, 297. Crouzer Symbolik und Myth. IV, 399. Lobeck Aglaoph. I, 775). „Tetragrammaton Adonai“ das mehrfach bei Horst vorkommt — II, 125, 133, III, 146 und oft — findet sich, neben anderen seltsamen Wörtern, auch auf dem Titelblatte eines arabischen Zauberbuches, das v. Maltzan in der „Gartenlaube“ (1872 No. 46) erwähnt. Reinaud (Description des monuments musulmans etc. II, 239, 340) erwähnt ebenfalls die Vorliebe für ausländische Formeln und gibt (p. 358) die Beschreibung einer „Coupe magique“ mit den Inschriften: يا كليمه يا صباوت يا جوعو يا شراخيا, die also, mit Ausnahme des جوعو der Sufis, hebräisch sind. شراخيا ist aber gewiss nicht שר ירח, wie Reinaud annimmt; es ist vielmehr ebenfalls eine Benennung Gottes, gewissermassen die Uebersetzung von جوعو, nämlich das biblische יהוה אשר אלהים (Ex. 3, 14), das in ähnlicher Verstümmelung auch bei Horst häufig vorkommt (II, 90, 135 u. oft), als *Esopet* in der Stelle über IIIII (Hieron. opp. ed. Vall. III, 726). يا كليمه soll vielleicht bedeuten הכל נאמר (אשר), O du von dem Alles kommt. Ausserdem führt Reinaud auch ابلوغييم und ادوناي als Beschwörungsformeln an. Uebrigens sagt auch Origenes (c. Cels. I, 22, 24. IV, 33. ed. Delarue I, 339, 341, 526), dass, um wirk-

sam zu sein, die Namen Zabaoth, Adonai u. s. w. in ihrer ursprünglichen Form ausgesprochen werden müssen. Da nun alle dergleichen Wörter entweder sehr verstümmelt oder geradezu sinn- und bedeutungslos sind, so hat dieser alliterirende Klingklang nicht mehr Werth als die ganz ähnlichen Zahlformeln der Kinder: Enige benige hink und bank — Anderle Banderle schlag mi net — Oepelken, Pöppelken, Pirelken, Parelken, Puf — Anna Pfanna Kesselstiel — Rumelli pummelli, Kunkordinell, schlug er die Bell und ähnliche hübsche Reime, die von E. L. Rochholz (Allemannisches Kinderlied und Kinderspiel p. 131) aufgezählt werden.

Gesetzt auch, dass in diesen talmudischen Heilformeln die Aehnlichkeit noch grösser wäre als die zwischen Scharlai und Haurvatat, Amerlai und Ameretai (Kohut p. 90), so würde das Nichts beweisen. Ueberhaupt aber gewährt es wenig Befriedigung, wenn ein talmudischer Scheel und ein parsischer Dev als Namensvettern erscheinen, ohne dass ausserdem eine Verwandtschaft nachgewiesen wird. Die Aehnlichkeit des Klanges kann auch zufällig sein. Man könnte sonst mit gleichem Rechte behaupten, Hu, der Gott der alten Britten, auch Hu gadara, der mächtige Hu genannt (E. Davies Celtic Researches p. 164 ff., 164 ff., Th. de la Villemarqué Contes populaires des anciens Bretons p. 292 ff., Owen Diet. of the Welsh l. a. v. Hu, s. v. Mymryn) sei niemand anders als der *هو* der Sufis, oder vielmehr es sei das biblische *הוה*, das öfter als prägnante Bezeichnung Gottes vorkommt. Es ist in der That auffallend, dass E. Davies, der viele celtische und hebräische Wörter mit einander vergleicht, diesen „Hu“ von der Vergleichung ausgeschlossen: Hu gadara klingt ganz wie *هو قادر* oder *هو قدير*.

Allerdings finden sich zuweilen versprengte Namen, über deren Ursprung kein Zweifel obwalten kann. Wenn wir z. B. bei den Drusen einen Engel mit dem Namen *مطرون* finden (Eichhorn's Repertorium XII, 128, 150, 189, woselbst seltsamer Weise das Wort mit „Matterun“ wiedergegeben wird), so zweifelt gewiss Niemand an der Identität dieses *مطرون* mit *מטרון*, der übrigens unter der Form *מבטרון* auch bei Mas'udi (II, 391) vorkommt.

Ebenso ist es gewiss, dass der Samiel im „Freyachtz“ mit *סמאל* identisch ist oder vielmehr mit *Σαμυήλ* bei Syncellus (ed. Bonn p. 20), wie vielleicht Mephisto (Mephistophilis in Horat's Zauberbibl. III, 98, 103) mit Maatiphat bei Cedrenus (ed. Bonn I, 68) identisch ist. Aber das sind immer nur erratische Blöcke, und nur ein Beweis von den Wandlungen und Wandrungen vereinzelter Namen.

Während der Nachweis des parsischen Ursprungs der Engel- und Dämonennamen nur ein vereinzelter und dabei höchst erzwungener ist, ergibt sich bei den meisten derselben der hebräische Ursprung

auf den ersten Blick. Aber auch die Einzelheiten werden aus der Bibel hergeleitet. Dasa der יצר הרע gleich bei der Geburt des Menschen von demselben Besitz ergreift, wird (Beresch. R. a. 34 zu Gen. 8, 21) aus Gen. 8, 21 bewiesen יצר הרע נברא ביום שבת; in der von Buxtorf n. v. יצר angeführten Stelle (Synh. 91 b) dient als Beweis dafür der Ausdruck: Vor der Thüre ist die Sünde gelagert (Gen. 4, 7), also gleich beim Eingang (in's Leben) ist der Jezer hart da. Der Bibelstelle liegt nun das Bild eines auf seine Beute lauernden Raubthieres zu Grunde, und so wie hier das poetische Bild in ganz anderer Weise verwerthet wird, so geschieht dasselbe an vielen anderen Stellen. Es ist eine ähnliche Umwandlung wie die auf sprachlichem Gebiete. Die biblischen Wörter haben im talmudischen Sprachgebrauch die ursprüngliche Lebendigkeit, das Knospende, Blühende, Treibende und Ursprüngliche verloren. Während bei dem poetisch-symbolischen biblischen Ausdruck neben dem Ausgesprochenen gleichsam ein dämmernder Hintergrund verwandter Vorstellungen, mit dem bestimmten Klange eine Menge von Anklängen in's Bewusstsein tritt, hat im Talmud jedes hebräische Wort seine enghesetzte Sphäre. Viele Wörter, die in der Bibel nur als Zeitwörter, mit vielästigen und weitverzweigten Bedeutungen vorkommen, erscheinen im Talmud nur als Hauptwörter im beschränkten Sinne und mit entschiedenem Gepräge; so von יצר, ציב, ציב, die Wörter צבר, Überschreitung, Sünde, im Gegensatz zu צבור, Buße und Reue, יצר, Schmerzen (Züchtigungen). Ähnliche Umwandlungen erleiden die poetischen Ausdrücke. Die dichterischen Bezeichnungen des Firmaments זבול, ערקס, שחקים werden neben vier anderen im Talmud (Chagigah 12b) als Benennungen der sieben Himmel aufgefasst, deren verschiedene Eigenschaften durch die verschiedenen Namen ausgedrückt werden. Die Propheten werden sozusagen beim Wort genommen, der Flug der Phantasie wird zum sermo pedestris. Die Wortgebilde haben ein ähnliches Geschick wie die Eigel, die mit der Materie amalgamirt ihre ätherische Beschaffenheit verloren und nicht mehr himmelan fliegen konnten. Denn die Worte der Bibel sind hochheilig; sie sind nicht flüchtige Phantasiegebilde, sondern Typen der Ewigkeit; sie sind nicht nur Ausdruck der höchsten Wahrheit, sondern auch der vollkommensten Wirklichkeit; die höchste Weisheit gibt sich darin kund, aber sie gehören auch der Verstandessphäre an und gestalten logische Folgerungen vom Gegebenen zum Unbekannten. Allerdings tritt auch die Hagada poetisch gestaltend auf; allein sehr oft ist diese Umbildung biblischer Stoffe mehr numerisch augmentativ, extensiv vergrößernd, ähnlich wie jene Gebilde orientalischer Sculptur und Architectur, die durch das Colossale ihrer Dimensionen imponiren. Ein Beispiel von vielen ist die Paraphrase zu Vs. 14 und 15 des 14. Cap. in Jesaias. „Ich ersteige die Höhen der Wolken, werfe dem Elfen gleich! Also sprach jener gottlose König (Nebukadnezar). Ihm antwortet hierauf eine himmlische Stimme

(לך נר): O du Gottloser, Sohn eines Gottlosen, Sohnessohn des Nimrod, der die ganze Welt gegen Gott sich zu empören aufrief!¹⁴ Darauf wird die Kürze des Menschenlebens (nach Ps. 90, 10) mit der ungeheuren Entfernung zwischen der Erde und dem Throne Gottes verglichen, und diese durch, in geometrischer Progression fortschreitende, Abstufungen veranschaulicht. „Und hoch erhaben über Alle“ — heisst es am Schlusse — „thronet Gott der Lebendige, Ewige, der Hohe und Erhabene, und du sagst: Ich ersteige die Höhen der Wolken, werde dem Eljon gleich? In den Scheol wirst du hinabfahren, in die unterste Tiefel“ (Chagigah 13a, kürzer Pesachim 94a).

Das Accumulative liegt hier auch zugleich darin, dass die Genealogie bis zu Nimrod hinaufgeführt wird. Indem so neben der Himmelsleiter eine ebenfalls hoch hinaufreichende genealogische Leiter aufgestellt wird, sieht man — wie Macbeth in jenem Zauberspiegel lauter Banquo's erblickt — eine lange Reihe gottloser Nimrods, deren letzter Nebucadnezar, der König von Babylon, ist.

Aehnliches geschieht mit Bezug auf die Stelle: Kann eine Mutter ihres Säuglings vergessen? Den zu lieben aufhören, der aus ihrem Schoos hervorging? Auch sie mögen vergessen, Ich aber werde dich, o Zion, nicht vergessen (Jes. 49, 15). Hierzu werden (Berachoth 32b) abermals in geometrischer Progression alle die von Gott geschaffenen Welten und Himmelskörper aufgezählt. Und alle diese Welten — spricht Gott — habe ich nur deinetwillen, o Zion, erschaffen, und du sagst: Mich verlassen hat der Ewige, der Herr hat mich vergessen?

In diese Kategorie gehört nun auch der Leviathan. Der Leviathan der Bibel und der Kampf gegen denselben ist eine poetisch-mythische Schilderung von Naturerscheinungen, wobei das mythische Element bald mehr bald weniger in den Vordergrund tritt, wie das von Steinthal dargelegt wird (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, 155 ff.). Bemerkenswerth ist übrigens auch der Contrast zwischen den von Steinthal angeführten Stellen und dem 104. Psalme. In diesem harmonisch-ruhig dahinfließenden, durchaus jehovistischen Hymnus ist von Kampf keine Rede, hier ist nur der Schöpfer und das Geschaffene. Gott berührt die Berge und sie rauchen, Er schaut auf die Erde hernieder und sie erbebt, und so ist auch der Leviathan ein Seethier, das Gott erschaffen, um im grossen Meere zu spielen. In den übrigen Darstellungen ist, wie Steinthal annimmt, Leviathan der Gewitterdrache. Es liegt aber näher anzunehmen, der Leviathan repräsentire das Meer, das mit seinen sich bäumenden Wogen und seinem gewaltigen Rauschen allerdings als ein Ungeheuer gedacht werden kann, wie auch an anderen Stellen die Macht Gottes darin sich kund gibt, dass er die tosenden Meereswellen zur Ruhe bringt. Alle diese, so ganz verschiedenen Stellen werden in der Hagada (B. Bathra 75a) zu Einem Gebilde vereinigt. Weil Gott zu Hioh sagt: Ziehst du

vielleicht den Leviathan mit der Angel? (Dieses „Vielleicht“ drückt das יָמַח des Chaldäer's aus.) Durchbohrst du seine Zunge mit dem Strick? (Hieb 40, 25) — so folgt daraus, dass dereinst, von Gott unterstützt, Gabriel den Leviathan siegreich bekämpfen wird; und da in der fernerer Frage ausgesprochen ist, dass Hieb den Leviathan als Speise vorzusetzen nicht vermag, so folgt daraus, dass aber Gott dereinst den Frommen eine Mahlzeit vom Fleische des Leviathan bereiten wird. Diese — sich mehrmals wiederholende — logische Folgerung ist zwar wie immer nur angedeutet, wird aber von Raschi so erklärt. In ganz ähnlicher Weise wird an der oben angeführten Stelle (Berachoth 59 a) die Meinung ausgesprochen, dass Gott dereinst die עֲרֵב zu ihren Kindern zurückführen werde, weil es nämlich heisst (Hieb 38, 32): Führest du die Ajisch zu ihren Kindern? Wahrscheinlich beruht auch die Deutung von יִצְחָקִים (Ps. 104, 26) in dem Sinne, dass Gott mit dem Leviathan spiele oder scherze (Abodah Zarah 3 b, B. Bathra 74 b), auf einer ähnlichen Schlussfolgerung. Da nämlich Gott zu Hieb sagt (vs. 29): Spielst du vielleicht mit Ihm wie mit einem Vogel? so tritt der Contrast zwischen Hiebs Ohnmacht und Gottes Allmacht bei der Annahme, dass Gott selbst allerdings mit dem Leviathan scherze, um so stärker hervor. Auch die LXX übersetzen das יִצְחָקִים in diesem Sinne: $\text{ὁν ἑλασας ἐκπαίζειν αὐτῶν}$; eine haggadische Deutung liegt aber auch zu Grunde, wenn die LXX die Stelle Hieb 40, 19 (14) übersetzen: $\text{τοὺς ἰσχυροὺς ἀρχὴν πλέσματος κυρίου ἀποκαταστήσει ἐκκαταπαύσασθαι ἐπὶ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ}$. Das יִצְחָקִים wird in derselben Talmudstelle (B. Bathra 75 a) auf die Hülfe bezogen, die Gott dem Gabriel im Kampfe gegen den Leviathan gewährt; anderswo (Pesikta d. R. Kahna ed. Buber p. 189, Jalkut Hieb § 926) wird die Stelle Hieb 41, 8 dahin gedeutet, dass Gott den Leviathan und den Behemoth mit einander kämpfen lässt, bei welchem Kampfspiele die Engel sich nur als Zuschauer betheiligen und keiner der Geister dazwischen tritt. Auch dieser Deutung — auf welcher die Uebersetzung der LXX beruht — liegt wohl die Deutung von יָמַח im Sinne von Kampfspiele zu Grunde⁷⁷).

Das יִצְחָקִים עֲרֵב (Jes. 27, 1) wird ferner auf den weiblichen Leviathan gedeutet, der im Gegensatz zum עֲרֵב עֲרֵב (ibid.) gekrümmt ist. Raschi bemerkt hierzu, dass dieser gekrümmte Leviathan die ganze Erde umgebe ($\text{כָּל הָעוֹלָם בְּחֶמְקָהּ}$). Dieser Leviathan umgibt also, wie das Weltmeer (הַיָּם הַמְּחִיט), die Welt und erinnert so einigermaßen an die Mitgarischlange (Mitgar's Ormr) der nordischen Mythologie (Grimm D. Myth. p. 250. 166. 754), wie denn auch, nach Weisshold (Die Riesen d. german. Mythos p. 16), dem Namen Oegir dieselbe Vorstellung zu Grunde liegt.

Wie Grimm (p. 250) bemerkt, war es mit Anklang an die von Thor bekämpfte Welt Schlange, dass die Kirche den Leviathan als ungeheuren Wallfisch darstellte, dessen Wange Christus mit der

Angel durchbohrte. Ähnlich sagt A. Maury (Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge p. 132): Clichna . . . tua le serpent Caliya (v. Böhlen, das alte Indien I, 249), idée qui rappelle trait pour trait celle de Jésus-Christ venant mettre fin au règne du démon ou du serpent. Diese Beziehungen auf Satan sind dem Talmud fremd. Die von Kohut (p. 66) hervorgehobene Identificirung der Schlange mit Satan-Samael findet sich nur in kabbalistischen Schriften, und wenn Maimonides (Moreh Neb. II, 30 ed. Munk II p. 249) eine darauf bezügliche Stelle der Rabbinen anführt, so ist damit die Stelle in Pirke R. Elieser (c. 13) gemeint. Das כְּרֹמֶשׂ im Talmud hingegen (Synh. 29 a, Sotah 9 b), das Wagensell (Sotah p. 154) mit dem ὄφις ὁ ἀρχαῖος der Apokalypse vergleicht, bezeichnet einfach die Schlange im Buch der Genesis ohne die arrière-pensée eines Satan. Dasselbe ist der Fall mit den von Schöttgen (Hor. hebr. in Apocal. 12, 9) und Gfrörer (Jahrb. des Heils I, 388) angeführten Stellen. Diejenigen Stellen hingegen, die v. Böhlen — zugleich mit Bezug auf das כְּרֹמֶשׂ der Samaritaner (Genesis p. 37) — nach Eisenmeier anführt, sind alle kabbalistisch, wie in der That auch Wagensell sagt: Multa de eo serpente in mysticis Hebraeorum libris leguntur.

Dagegen aber erinnert eine Talmudstelle sehr lebhaft an die in so vielen Mythenkreisen vorkommende Schlange als Symbol der Finsterniss, des Winters und des Todes. In der Mischnah des babylonischen Talmud (Abodah Zarah I, 9 f. 8) so wie des jerusal. Talmud (ibid. I, 2) werden als heidnische Feste die Kalenden und Saturnalien erwähnt — im babil. Talmud כְּלָדָא וּסְבִירָדָא, im jerus. Talm. כְּלָדָא וּסְבִירָלִיא. In der Gemara des babilon. Talmud wird alsdann erzählt, als Adam gesehen, wie die Tage anfangen abzunehmen, habe er gefürchtet, dass zur Strafe für seine Sünde die Welt sich verfinstere und alsbald untergehen werde; als er aber nach der Wintersonnenwende gesehen, dass die Tage wiederum länger werden, habe er acht Festtage (ימים טובים) gefeiert und im darauffolgenden Jahre beide Zeiten — die Tage vor und die nach dem Wintersonnenstium (תקיעה) — festlich begangen, und das sei der Ursprung der כְּלָדָא wie auch der סְבִירָדָא; Adam feierte diese Gott zu Ehren, die Heiden aber zu Ehren ihrer Götter. In der Gemara des jerus. Talmud wird erzählt: Die כְּלָדָא hat Adam eingesetzt. Als er die Nacht immer länger werden sah, sprach er: Wehe mir, vielleicht dass er, von dem gesagt wurde וְאֵשׁ וְחָמָה קָשָׁה וְקָשָׁה קָשָׁה (Gen. 3, 15) — vielleicht kommt er mich zu beißen! (לֹאֲכֹלֵנִי) „Und ich spreche, nur Finsterniss hält mich umschlungen!“ (Ps. 139, 11, wovon selbst שָׁךְ ebenfalls vorkommt). Als er aber sah, wie die Tage länger wurden, da sagte er: כְּלָדָא, nämlich דִּיאָא קָלָא.

וְאֵשׁ וְחָמָה קָשָׁה קָשָׁה קָשָׁה erklärt Mussafia als ein Compositum von καλός und dies — also entsprechend dem שֶׁבַע יָמִים. David Cohen de Lara (in seinem Lexicon דִּיאָא קָלָא) erklärt דִּיאָא als identisch mit „Zeus“.

nämlich *יום*, Deut. Es könnte in der That auch sein, dass hier — wie in *יְהוֹדִיָּה*, *יְהוֹדִיָּה* das Wort *יום* oder *יום*, Tag (v. Bohlen d. alte Indien II, 450; Pott et. Forsch. 2. A. II, 868; Curtius Grundzüge 4. A. p. 236) zu Grunde liege, so dass *יום טוב* keine vox hybrida wäre. Jedenfalls aber ist es ein Ausruf wie: schöner (guter) Tag oder Himmel, der dem Adam in den Mund gelegt und als Ursprung der Feier der *יום טוב* betrachtet wird.

Die *יום טוב* kommen auch in anderen Stellen vor, und zwar theils in Verbindung mit den anderen heidnischen Festen wie Debarim R. 2. 7 und Midr. Esther 3, 8, oder auch allein wie Midr. Esther 3, 1. Dass in der Talmudstelle die Kalenden des Januar gemeint sind, ergibt sich aus dem Zusammenhange als unzweifelhaft. Dass die Kalenden des Januar, weil ganz besonders gefeiert, einfach Kalendae genannt werden, findet sich auch sonst vielfach. So berichten Mas'ud (Psalms d'or II, 406) und Kazwini (I, 7), dass die Bewohner Syriens am ersten Tag des Januar (*كَلَوْنِ الشَّانِي*) das Fest der *قلنس* feiern, und zwar werden —

unmentlich in Antiochien, wie Kazwini bemerkt — grösse Feuer angezündet zur Feier dieses Tages. Kalendae hiessen — nach Du Cange u. v. — die superstitiosae lœtitiæ, die in Nachahmung heidnischer Gebräuche von den Christen an den Kalenden des Januar gefeiert wurden, wie denn auch von einem Concil die Feier der *Kalándia* und der *Benimádia* als Nachahmung heidnischer Feste verboten werden (Jablonski opp. ed. Te Water III, 358. A. Maury, la magie et l'astrologie p. 144). Später wurde diese Benennung auf das in dieselbe Zeit fallende Weihnachtsfest übertragen, so im französischen Calende (Littre s. v. Pain de Calende bei Liebrecht zu Gervasis p. 232). Weihnachtszeit — sagt Grimm (D. Mythol. p. 694) — hiess Chalendes, prov. calendas (Raynouard I, 292), weil Neujahr auf den 25. December begann.“ Grimm führt gleichzeitig das niederd. Kaland an, das Fest und Schmaus bezeichnet; ein Zeitwort *caländern*, d. h. zecken wird auch von Frisch (W. B. I, 162) angeführt.

Saturnus, von welchem Preller (Röm. Mythol. 413) mit Bezug auf die Saturnalien sagt, er sei um diese Zeit recht eigentlich der Gott der Tiefe, nach welchem Latium das Land des verborgenen Gottes hiess, erinnert unwillkürlich an *סַטְרֹן* und *סַטְרֹן*. In der That sagt auch Pococke (Spec. hist. Arab. p. 108) mit Bezug auf die Erklärung des Namens *سَاطِرُون* als eines syrischen Wortes: „Saturni

autem latentis indicium est Latil nomen, et *سَاطِرُون* Satrone forma est Syris non inusitata“. Und so liegt der Gedanke nahe, dass man bei dem Worte *סַטְרֹן*, das der babylonische Talmud hat, an das Verborgensein des Lichtes gedacht habe (*סַטְרֹן*, *סַטְרֹן*). Es ist überhaupt fraglich, ob *סַטְרֹן* eine entstellte Form ist, und

ob nicht vielleicht in der Volkssprache ein ganz ähnlich lautendes Wort, nämlich Saturnaria, im Gebrauch war. Die Endungen *alis* und *aris* sind, wie Max Müller (*Lectures on the science of language*, II. Series, lect. 4, p. 184 der amerikanischen Ausgabe) mit Bezugnahme auf Pott (*Etymol. Forschungen* 1. Ausg. II, 97) bemerkt, durchaus identisch, und nur euphonische Rücksichten entscheiden bei der Wahl der einen oder der anderen Form. — Nun aber ist Enphonismus immerhin etwas Subjectives, und so lässt es sich denken, dass man in der Volkssprache vielleicht lieber Saturnaria gesagt habe als Saturnalia²⁹).

Jedenfalls werden die Saturnalien sowohl als auch die Kalenden des Januar in dieser Talmudstelle als Solstitialfeste betrachtet, was sie, allem Anschein nach, auch wirklich waren. Der erste Januar war bei den Römern, wie Creuzer sagt (*Symbolik und Myth.* IV, 757), der Tag, an dem der Sieg gefeiert ward, den Jupiter über Briareus, die Sonnenkraft über den Winter, davon getragen, der Consul brachte ein Opfer dar zu Ehren des Gottes, der den winterlichen Kampf überstanden und nun als Sieger die neue Bahn beginnt (das. III, 617)³⁰). Preller vermuthet (*Röm. Mythol.* p. 159), dass das alte, dem Janus zu Ehren am 9. Januar dargebrachte Opfer Bezug auf die Jahreszeit hatte, da die Tage anfangen länger zu werden, das uranfängliche Licht der Sonne zur Erde zurückzukehren. Ueberhaupt war Janus ein Licht- und Sonnengott (*Böttiger Ideen zur Kunst-Mythologie* I, 247 ff. Preller p. 149 ff., Creuzer III, 592, Welcker *Aesch. Trilogie* p. 128, Pott, *Etym. Forsch.* 1. Ausg. I, 99) — die Erklärung des Wortes Janus ab eundo ist analog der Ableitung des Wortes Sonne von sinnan = gehen bei Grimm (*D. Gramm.* III, 351, II, 35) wie nach Fleischer — zu Levy's *W. B.* II, 575 a — die Sonne als grösster Wandelstern den Namen שֶׁשֶׁת נִשְׁתַּחֲוֶה führt. Ebenso waren die Saturnalien nach Buttmann (*Mythologus* II, 55; *Abhdlg. d. berl. Akad* 1814 p. 167) mit dem Julfeste identisch, Solstitialfeste zur Feier der neugeborenen Sonne (Creuzer IV, 764), wie auch Preller (p. 413) einzelne Ceremonien, die während der Saturnalien stattfanden, mit der Nähe der Sonnenwende und des kürzesten Tages in Verbindung bringt; nach der Ansicht Lassen's (*I. A. K.* I, 899 2. A.) ist Saturnus aus Savitar zusammengezogen und bezeichnet demnach den Sonnengott.

Ein nachtalmudischer Autor, R. Jomtob b. Abraham (abbrevirt יומטוב) genannt, der zu dem Tr. Abodah Zarah sog. Novellen (חורוסין) geschrieben, findet diese Stelle höchst seltsam — zunächst deshalb, weil sie im Widerspruch stehe mit anderen hagadischen Stellen, in denen Adam — אדם הראשון, wie er im Talmud stets genannt wird — nicht nur als der erste Mensch, sondern auch — adjectivisch — als der Erste aller Menschen dargestellt wird, alle Spätgeborenen an körperlichen wie an geistigen Eigenschaften weit überragend³¹). In der That hat diese Stelle etwas an die Urzeit erinnerndes. Sie ist wie ein Klang aus jener Zeit, in welcher, wie

Max Müller sagt (Oxford Essays 1856 p. 58. Chips I, 94. Essays Uebers. II, 94), der Mensch, einem verlorenen Kinde gleich, mit athemloser Spannung das Auge gen Osten wandte und angstvoll fragte: Wird die Sonne aufgehen? Wird die Morgenröthe zurückkehren? — eine Anschauung, wie sie heutigen Tages nur noch zuweilen bei Naturkindern vorkommt, wie z. B. bei jenem Hirtenmädchen in Südfrankreich, von welchem Arago erzählt, dass es während einer Sonnenfinsterniss ganz traurig geworden sei, dann aber der wieder erschienenen Sonne froh die Hände entgegengestreckt habe, mit dem Ausrufe: O bon Soleil!

Die Vorstellung, dass man ein Mal ängstlich besorgt gewesen, ob auch die Sonne wiederkehren werde, scheint übrigens auch eine römische Sage gewesen zu sein, auf die sich die Stelle des Lucret (V, 975 ed. Bernays) bezieht:

A parvis quod enim consueverant vernere semper
 Alterno tenebras et lucem tempore gigni,
 Non erat ut fieri posset mirari unquam
 Nec diffidere, ne terras aeterna teneret
 Nox in perpetuum detracto lumine solis.

Derselbe ängstliche Zweifel, aber mit Bezug auf den Sonnenuntergang, findet sich auch in anderen halachisch-hagadischen Stellen, die mit den angeführten Variationen eines und desselben Grundgedankens sind, und wenn auch in Einzelheiten divergirend doch im Ganzen übereinstimmen.

Als Grund dafür, dass beim Ausgange des Sabbath eine Benediction über Feuer und Licht gesprochen wird, wird erzählt (T. Jerus. Berachoth VIII, 6. T. bab. Pesachim 54a. Beresch. R. sect. 11 und 12. Jalkut Ps. § 886): Das am ersten Schöpfungstage erschaffene Licht leuchtete von Adams Schöpfung — am sechsten Tage — an 36 Stunden hindurch, 12 Stunden am 6. Tage und 24 Stunden am Sabbath. Bei diesem ununterbrochenen Lichte war die ganze Schöpfung voll Sang (mit Bezug auf Hieb 37, 3). Mit dem Ausgange des Sabbath ward aber das Dunkel dichter und dichter. Da fürchtete sich Adam und er sprach: Sollte er, von dem gesagt wurde וְאָדָם תְּשׁוּבָה עָלָיו, sollte er kommen mich anzugreifen? Was that der Allmächtige? Er liess Adam zwei Steine finden (וּמָן לֵא, bescherte ihn), er schlug sie gegeneinander, es sprang Feuer heraus, und er sprach den Segensspruch, den lobpreisend, der die Lichter des Feuers (נֵאֱרָר הָאֵשׁ) geschaffen (unter Anführung von Ps. 139, 11). Im babylon. Talmud wird gesagt, Gott habe dem Adam Einsicht verliehen, wie sie die Himmlischen besitzen (וְדָרָה מִקֵּץ דְּרֻגָא שֶׁל מַלְאָכִי) und er habe zwei Steine aufeinandergeschlagen, bis Feuer heraussprang. Darum — hiast es weiter — sagen wir beim Ausgange des Sabbath den Segensspruch über die Schöpfung des leuchtenden Feuers (נֵאֱרָר הָאֵשׁ), und zwar ist diese Benediction nur über ein solches Licht (Feuer)

auszusprechen, das aus Holzern oder Steinen frisch erzeugt — nicht angezündet — worden.

In den Pirke R. Eliezer (c. 20) ist die Darstellung etwas verschieden. Den ersten Sabbath — wird erzählt — feierte Gott in der Höhe und auf Erden feierte ihn Adam. Der Sabbath beschützte ihn gegen alles Böse und tröstete ihn über alle Kummeruiss. Als aber die Dämmerung hereinbrach, ward Adam bange; er fürchtete die Wiederkehr der Schlange. Da sandte Gott ihm eine Feuersäule, ihm zu leuchten und vor dem Bösen Schutz zu gewähren, und als er sie sah, freute er sich und sprach: Jetzt weiss ich, dass Gott mit mir ist! Und er streckte die Hände gegen die Feuersäule aus, und pries Gott, den Schöpfer des leuchtenden Feuers (בֹרָא שְׂאֵרֵי הָאֵשׁ).

Eine auffallende Aehnlichkeit haben diese Darstellungen mit der Erzählung in Firdusi's Schahnamah (ed. Mohl I, 38), wie Hosheng gegen die Schlange, welche die Welt verbrennen will, einen Stein schleudert, wie aus dem Zusammenprallen dieses Steines mit einem andren Funken entspringen, und Hosheng den Schöpfer preist, der ihm den Funken gegeben, und anordnet, dass man gegen das Feuer sich wendend sage: Das ist der von Gott uns gegebene Funken. Dass sie ferner in der darauffolgenden Nacht ein berg Hohes Feuer angezündet und ein Fest gefeiert, das *سده* genannt und noch jetzt zur Erinnerung an jenes Ereigniss gefeiert wird.

Das ist also dasselbe Fest das unter dem Namen *سدق* von Abulfidā (Hist. anteq. p. 152) und als *السّدق للعيد* und *عيد نيسه* von Kazwini (I. 37) erwähnt wird.

Hyde führt (De vet. rel. Pers. p. 256) die verschiedenen Sagen über den Ursprung dieses Sadahfestes an und bemerkt schliesslich, es sei wohl ein Solstizialfest gewesen, um die Freude über das Längerwerden der Tage auszudrücken, und dass wohl aus demselben Grunde die Twelve Nights in England mit Freudenfeuern gefeiert werden. In der That lässt sich aber die Vergleichung noch viel weiter ausdehnen. So bemerkt Preller (Röm. Myth. p. 416) mit Bezug auf die Saturnalien, dass der Gebrauch der Lichter oder des Feuers um die Weihnachtszeit, d. h. um die Zeit des kürzesten Tages, gewiss nichts Anderes als Freude und die Erneuerung des Lichts bedeuten solle. Mit Bezug auf das germanische Alterthum sagt Mannhardt (Die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 140. German. Myth. p. 469, 520): „In der letzten Woche vor dem Wintersolstitium, wenn immer dunkler die Nacht hereinbrach . . . und die Erde zu begraben dachte, dachte man sich das Lichtreich der Seligen geschlossen . . . Am 21. und 22. December begann ein Fest dem Freyr, Herrn des Lichtlandes . . . Dann öffnete sich der Himmel, in welchem Wödan mit seinem Heere schläft . . . Auf den Bergen loderten heilige Feuer . . . Die Christ-

nacht ist an die Stelle der alten Wintersonnenwende getreten“⁸¹). Andererseits hat Jablonski nachgewiesen (Opp. ed. Te Water, III, 320 ff.), dass erst im 4. Jahrhundert das Weihnachtsfest auf den 25. December verlegt ward, nämlich auf den von den Römern unter grossem Volksjubiläum gefeierten Dies natalis Solis, und es liegt wohl eine ähnliche Parallele zu Grunde wenn v. Bohlen sagt: Der vorzoroastrische Mithradienst . . . feierte die Geburt des Sonnenkinds am Wintersonnstitium, den 24. December (Das alte Indien I, 140) — eine Parallele, die übrigens von Dupuis (Origine de tous les cultes III, 45 ff. 82 ff.) noch viel weiter geführt wird.

Wenn in der Hagada dem Adam — also gleichsam dem Menschen überhaupt — die Feier der Solstitialfeste zugeschrieben wird, so liegt dem eine Wahrheit zu Grunde. Denn universell wie das Sonnenlicht sind auch die Sonnenwendfeste. Wenn an trüben Wintertagen das Sonnenlicht immer schwächer und die Tage immer kürzer werden, ist es in der That als klage die ganze Schöpfung um den hingegangenen Adonis und das Aliusque et idem nasceris, mit dem Horaz den Sonnengott begrüsst, ist insofern wahr, als es der alte Sonnengott ist, dessen Sieg über die Mächte der Finsterniss bei der Sonnenwende gefeiert wird⁸²).

Mit Bezug auf das jüdische Fest der Tempelweihe sagt Ewald (Gesch. d. Volkes Israel 2. Ausg. IV, 357 N.): „Dass man besonders auch Lichter an ihm anzündete und es selbst das Fest der Lichter *te qīṭa* nannte, wie Jos. arch. 12, 7, 7 erwähnt, weist deutlich auf seinen weltlichen und daher dauerndsten Grund zurück, wonach es ja auch in der Christenheit zu dem bekannten grossen Feste endlich umgebildet ist. Ursprünglich war es das Fest der Sonnenwende . . .“ Die auch von Ewald erwähnte Darstellung des Ursprunges in Megillath Antiochos (zu Ende) hat jedenfalls etwas Schwankendes. Im Talmud (Sabb. 21 b) wird dieses Wunder — im Gegensatz zu anderen ähnlichen Ereignissen — nur flüchtig erwähnt (wofür zwar Gelger Uebersicht p. 203 einen besonderen Grund angibt); abgesehen davon, dass bei Abulfidā (Histor. anteq.

p. 160) der Ursprung dieses عيد الحنכה das, wie auch bei Makrizi in der von Ewald angeführten Stelle, mit التفتيح erklärt wird, in ganz eigenenthümlicher, an die Geschichte der Judith anklingender Weise erzählt wird, so wird in Megillath Taanith (cap. 9 unter Kislev) als Ursprung dieser Feier auch angeführt, dass man bei der Wiedereinweihung des Tempels genöthigt gewesen sei, zum Anzünden der Lichter sich eiserner, mit Holz belegter Splezzo — 7 an der Zahl — zu bedienen. Man kann also um so eher annehmen, dass der Grund, warum der Sieg der Makkabäer mit angezündeten Lichtern gefeiert wird, derselbe ist, warum auch das Epiphanienfest — mit dem man auch sonst schon das Chanukkahfest in Verbindung gebracht hat (Creaser IV, 744) — mit Freudenfeuern gefeiert ward; das Epiphanienfest (neagr. *qīṭa*) war ursprüng-

lich ein Sonnenfest (A. Maury, la magie et l'astrol. p. 165), und wie bei allen Solstitialfesten Feuer und Licht eine hervorragende Rolle spielen, so wurde das auch hier mit berücksichtigt. Ein solches Fest war vielleicht auch das Lampenfest zu Sais, das De Wette (Hebr. jüd. Archäol. § 241) und Winer (a. v. Kirchweihfest) als Parallele anführen. Der Monat Thebeth, dessen erste Tage noch der Chanukkafest angehören, entspricht dem ägyptischen Tybi (Ges. thés. s. v. תבת), in welchem das Osirisfest gefeiert ward (Jablonski opp. III, 361. Voc. Aeg. I, 352). Eine Bezugnahme auf die Jahreszeit liegt wohl auch in dem — auch von Abulbiddi erwähnten — Gebrauch, die Lichter in arithmetischer Progression anzuzünden (was zwar im Talmud als Controverse zwischen Hillel und Schammai dargestellt wird), denn mit der Sonnenwende ist auch das Tageslicht im Zunehmen⁵⁹⁾.

In Verbindung mit den Solstitialfesten kommt auch oft — wie aus A. Kuhns Schrift zu ersehen — die solenne Feuererzeugung vor, die religiöse Erneuerung des Feuers. In den verschiedenen hagadischen Darstellungen wird an dieselbe Erscheinung die Einsetzung der Solstitialfeste so wie die Feuererzeugung geknüpft, und beide werden auf Adam zurückgeführt. Diese Hagada gilt aber, merkwürdiger Weise, zugleich als Grund und Ursprung des halachischen Brauches, jeden Sabbathabend das Feuer oder Licht neu zu erzeugen, und Gott als dem Geber desselben zu danken. Um an den himmlischen Ursprung zu erinnern, soll es wie das erste Feuer — nicht angezündet, sondern neu hervorgebracht werden. Das ist denn durchaus analog der Erzeugung des heiligen Feuers bei Griechen, Römern, Germanen und den Ureinwohnern von America (Hartung Rel. d. Römer II, 115. Preller Röm. Mythol. p. 542. Grimm D. M. p. 375 ff. A. Kuhn p. 40 ff. Ewald, Alterthümer 2. Ausg. p. 81 N. Lazar Geiger, Die Entdeckung des Feuers, Vorträge p. 96). Derselbe Gedanke des Ursprünglichen und der Naturheiligkeit liegt auch zu Grunde, wenn das im Pentateuch erwähnte Reinigungswasser stets lebendiges Wasser — מים חיים — sein muss, wie denn in der That auch Grimm (D. M. p. 569) das frisch geschöpfte Heilwasser mit dem „wilden Feuer“ und Preller (Röm. Mythol. p. 542) das Feuer der Vesta mit dem zum Culte der Vesta gebrauchten Wasser in Parallele bringt.

Obgleich die Erzeugung des Feuers aus Holz in mehreren halachischen Stellen vorkommt (z. B. Bezah 32 b), sind es in dieser Hagada Steine (אבנים, אבנים), denen Adam Feuer entlockt. Jedenfalls hat der aus dem Stein plötzlich hervorspringende Funke mehr Wunderbares, als wenn in Folge längerer Reibung das Holz allmählig in Brand geräth. Auch die Römer kannten beide Arten der Feuergewinnung (Seneca quest. nat. II, 22. Plinius XVI, 77. II, 111), dennoch ist es bei Virgil (Georg. I, 135) der Silex, dem das erste Feuer entlockt wird. Im Kiesel — bemerkt J. H. Voss z. St. — schlummerte der Same des Feuers, besonders im

lebendigen Feuerstein, im Pyrites — quos vivos appellamus, wie Plinius sich ausdrückt (36, 30). Auch in der Erzählung von Hscheng ist es das im Stein verborgene Feuer, das durch den Zusammenstoß mit dem andern Stein geweckt wird und heraus-springt⁴⁴) (پسند اندر آتش ازو شد پدید). Bemerkenswerth

ist, dass bei Plinius (VII, 57) Pyrodes, Sohn des Cilex, als derjenige genannt wird, der die Erzeugung des Feuers aus dem Silex erfunden — oder entdeckt — habe, während Prometheus das Aufbewahren mittelst der Ferkla erfand. Diese Namen, die, ähnlich wie der gleichzeitig genannte Buzyges, dentlich an *Πῆρ* und *Silex* anklingen, erinnern lebhaft an *Φῶς*, *Πῆρ* und *Φλόξ*, wie bei Sanchuniathon (ed. Orelli p. 16) die Erfinder der Feuererzeugung, aber durch Hölzer, genannt werden. Diese Eigenschaft des Silex als Feuerstein war wohl auch der Grund, dass er Symbol des Blitzes, sogar Jupiter's selbst, war (Hartung Rel. d. Römer II, 10. Grimm D. M. 1171). Aehnlich berichtet Brinton (The myths of the new world p. 146. 151 ff.) von den Eingebornen America's, dass der dem Kieselstein entspringende Funke als Beweis für dessen himmlischen Ursprung angesehen wird, und dass bei den Quichés der Gott Tohil, der das Feuer verleihe, in Gestalt eines Flintsteins dargestellt wird; von einem roth angestrichenen Donnersteine leiten die Dacotas den Ursprung ihrer Race ab, zugleich mit Bezug auf die, auch sonst vorkommende Identificirung des Feuers mit der Erzeugung und dem Leben des Menschen, wie denn der mexicanische Feuergott zugleich als Liebesgott betrachtet wird.

Eine ähnliche Vorstellung liegt nun wohl auch dem Gebrauch der Lappländer zu Grunde, bei der Trauung eines Brautpaares aus Stein und Stahl Feuer zu schlagen (Mone, Gesch. d. Heidenthums im nördl. Europa I, 38). Auch in den Asiat. Researches (II, 60) wird von der indischen Secte der Sagnias berichtet, dass sie beim Beginn einer priesterlichen Laufbahn mit Hölzern aus dem Semi genannten harten Holze ein Feuer entzünden, das während des ganzen Lebens unterhalten und bei Hochzeits- und anderen Ceremonien so wie bei der Verbrennung der Todten gebraucht wird. Mit dem Holze Semi ist ohne Zweifel *Āmi* gemeint, nach Wilson (824 b, 830 a, 830 b) eine zu verschiedenen Ceremonien gebrauchte Aencien- oder Mimosenart, von welcher ein Brahmane so wie auch Agni *Āmigarbha* (Kuhn l. c. p. 72) genannt wird. Hier wird das Feuer nun durch Hölzer erzeugt, wie denn auch Pururavas als derjenige genannt wird, der zuerst aus den Typen des Feuers, *Āvatha* und *Āmi*, durch Reibung Feuer hervorbrachte (Wilson, The Vishnu-Purana p. 396). Von Feuersteinen ist nirgends die Rede. In der That wird es von Emile Burnouf (Essai sur le Vēda p. 351) als interessante Eigenthümlichkeit hervorgehoben, dass in Rig-Vēda nirgends die Feuererzeugung aus Stahl und Stein, sondern stets nur die aus den beiden Hölzern erwähnt wird, woran die Bemerkung

geknüpft wird, dass diese Entstehung Zu- und Abnahme der Flamme grosse Aehnlichkeit mit dem menschlichen Lebensprocesse habe. Von den Chinesen berichtet Martini (*Sinica hist. Decas prima* p. 19 Ausg. in 8°), dass Kaiser Sui als derjenige gilt, der zuerst durch die Reibung zweier Hölzer Feuer erzeugte, und dass die Chinesen, zur Erinnerung hieran, noch jetzt auf diese Weise Feuer erzeugen, obschon ihnen die andere Art der Feuererzeugung nicht unbekannt ist. Dasselbe wird auch von Grimm (*D. Myth.* p. 1220), nach Kano, erwähnt, wie zugleich auch die arabische Benennung der beiden Holzarten عفار und مرج. Diesen beiden entsprechen die Benennungen زند und زنده für das obere und untere der beiden Hölzer (E. W. Lane's s. v. زند), die nicht nur in vielen Sprichwörtern vorkommen (Lane I, c. Freytag *Arabb. Prov.* I, 585, III, 30), sondern sich auch, in der übertragenen Bedeutung, im mittelalterlichen Foellia, Radius und Ulna des Armes, lange erhalten haben (Th. Hunt *De antiq. eleg. ntilit. L. arab.* p. 42). Im Korán (Sur. 36, 80. 56, 71) wird es hervorgehoben, dass Gott aus dem grünen Holze — من الشجر الأخضر — Feuer hervorkommen lässt. Bemerkenswerth aber ist, dass während persisch زنده und زند dem arab. زنده und زند entsprechen, زند auch die Bezeichnung des zum Feuerschlagen gebrauchten Stahls ist. So gehen Stahl und Stein und das Hölzerpaar als Feuererzeuger neben einander her, während im modernen Culturleben der primitive Stahl und Stein erst in der jüngsten Zeit durch das, allerdings wesentlich verschiedene, Reibholz verdrängt wurde.

In der Hagada ist es einerseits das Sonnenlicht, andererseits das Feuer, die den erfreulichen Gegensatz zu den Dämonen der Finsterniss bilden, und so wird in dem betreffenden Segensspruche Gott als der Schöpfer der Lichter des Feuers oder des leuchtenden Feuers (אור) gepriesen. Es ist ein Anklang an die altpersische Vorstellung von den Daévas, dass zur Zeit des Sadah-festes der Winter aus der Hölle in die Welt komme, welche Volkssage von Kāzwini (I, 46) und von Hyde (*Hist. vet. rel. Pers.* p. 256 ed. 1700) erwähnt wird. Wenn das bei Chardin (II, 259) und Richardson (*Dict. s. v. موم*) dahin modificirt erscheint, dass man mit den Feuern dem Teufel die Hölle heiss machen, d. h. ihn zurücktreiben wolle, so ist das ein volksthümlicher, allerdings etwas frostiger Witz. Es liegt dem dieselbe Vorstellung zu Grunde, die auch sonst vielfach wiederkehrt. „Der emporlodende Glanz des Feuers verschenkt die bösen Geister der Finsterniss, Agni ist ein Bringer des Lichts, der die Rakshasa vertreibt; die Arya sahen dankbar empor zum Lichte der Morgenröthe, sie dankten dem Feuer, das die Nacht erhellte, Thiere und böse Geister fernu

hält“ sagt Duncker mit Bezug auf die indische und iranische Feuer- verehrung (Gesch. d. Alterth. 3. Ausg. II, 24. 353. 3. Ausg. II, 20. 26, 432). So wird denn auch dem Teufel seine Kraft geraubt, wenn man zwei Hölzer so lange reibt, bis Feuer herauskommt (Grimm D. M. p. 573); und bei Saxo Grammaticus (I. VIII p. 254 bei Wolf Beiträge II, 376) heisst es: Extusum silicibus ignem, oppor- tunum contra daemones tutamentum, in aditu jussit accendi.

Wenn in den Clementinen und auch in anderen orientalischen Theosophien, wie Neander sagt (Genet. Entwicklung d. gnost. Syst. p. 325. 419), das Feuer im Gegensatz zum himmlischen Lichte, als das Wesen der bösen Geister und als das Medium aller Täuschungs- künste dargestellt wird, so ist das jedenfalls eine vereinzelt da- stehende Ansicht, die vielleicht aus der Vorliebe für die Syzygien (Clem. hom. III, 22, ed. Schwegler p. 95) hervorgegangen, vielleicht auch in Zusammenhang steht mit der zerstörenden Kraft des Feuers,

auch des himmlischen — آتش آسمان (Ges. thes. s. v. 388) — oder dem Feuer κατ' ἐξοχήν — النار — dem höllischen Feuer. Vielleicht auch liegt der Gedanke „Quod nascitur opus Dei est, quod fingitur est Diaboli negotium“ (Tertull. de cultu fem. c. 4. Clemens Al. Paed. III, 2) insofern zu Grunde, als alle Künste der täuschenden Verschönerung erst durch das Feuer ermöglicht wurden. Sonst aber gelten Feuer und Licht als identisch oder als in inniger Wechsel- beziehung stehend. So wie Ush — wovon nach Bopp (gloss. 59b) Ushas und Aurora gebildet sind — sowohl urere als incere bedeutet, so zeigt sich derselbe Begriffsübergang in نور, نار, نهار, So nennt denn auch Gêlaleddin Rûmî (ed. Rosen- zweig p. 78) Gott den Herrn des Feuers und des Lichts خداوند (نور و نهار) und so ist bei Kazwini (I. 11) Artibehercht der Engel des Feuers und des Lichts (ملك النار والنور). Wie das Licht verehrt wird, wird auch das Feuer verehrt, und namentlich das Opferfeuer ist der Bote der Menschen zu den Göttern, wie das Feuer im Strahl des Blitzes und der Sonne ein Bote der Götter ist (Rapp in Z. D. M. G. XIX, 73. Duncker 2. Ausg. II, 25. 3. A. II, 27. Lazar Geiger l. c. p. 101 ff.); wie mit Bezug hierauf auch Ewald (Alterth. p. 31) bemerkt, dass das Feuer mit seinem wunderbaren Wesen das beste Mittel zu sein schien, die irdische Gabe zum Himmel zu geleiten.

Auch Porphyrius (De Abstin. II c. 5, c. 36 p. 108 und 168 ed. Rhoer) führt als Grund des Opferfeuers an, dass das Feuer gleicher Art (συγγενές) mit den Himmelskörpern sei, wie auch Plutarch (Quaest. Rom. c. 75 p. 282 A. Quaest. Symp. VII, 4 p. 702 D) die Verwandtschaft des irdischen mit dem unsterblichen Feuer als muthmasslichen Grund für die römische Sitte, kein Licht

anzulöschen, anführt — was auch in der That der wahre Grund gewesen zu sein scheint. Auch die Scheu der alten Perser vor dem Ausblasen des Feuers (Rapp Ztschr. I. c.), und sogar vor dem Entzünden desselben durch Anfachen (Muradges d'Ohsson, Rink's Uebers. p. 56) hat sich auch heute noch insofern erhalten, als die Parsen kein Licht ausblasen (Duncker II, 364. 2. A. 434. 3. A. Max Müller Essays Uebers. I, 152. Spiegel, Iranische Alterthums-kunde I, 339). Aus derselben altpersischen Anschauung ist es auch herzuleiten, wenn im Pend-Námeh (ed. De Sacy p. III, ed. Calcutta p. 1.) unter den Hans- und Lebensregeln auch die ist, kein Licht anzublasen. Auch in dem Sammolwerke *זו לז* wird es als Sünde bezeichnet, ein Licht mit dem Munde auszublasen (ed. Venet. p. 136. Cap. 118). In Zingerle's Sitten und Bräuchen des Tyroler Volkes (p. 38) heisst es: Es ist eine Sünde, in das Feuer zu spucken, und wenn man des Nachts in den Spiegel sieht, so schaut der Teufel heraus. Letzteres entspricht nun der ebenfalls im Pend-Námeh (I. c.) gegebenen Lehre, bei Nacht nicht in den Spiegel zu sehen, wie andererseits das Verbot, Vater und Mutter bei ihren Namen zu nennen, auch im Talmud vorkommt (Kidduschin 31 b).

Auch manche der mit den Solstitialfesten in Verbindung stehenden Anschauungen haben sich aus dem Heidenthum auch jetzt noch bei den Pagani, d. h. den Landbewohnern, erhalten. Abgesehen von der Stabilität und der starren Anhänglichkeit an das Alte tritt bei diesen Pagani auch noch der Umstand hinzu, dass sie dem Naturleben näher stehen als der Städter. So hat sich denn auch der Drache der alten Mythe in der Sage erhalten, dass zur Zeit der Sommersonnenwende ein Drache die Brunnen vergifte — wenn er nicht durch die Juden ersetzt wurde, wie J. W. Wolf hinzusetzt, mit Bezug darauf, dass man zuweilen auch den Juden die Brunnenvergiftung zuschrieb (J. W. Wolf, Beiträge zur Deutschen Mythol. I, 387. Schwartz Ursprung d. Mythol. p. 52. 74. Kuhn Herabholg d. F. p. 52). Die Besiegung der Dämonen durch Mithras und Indra hat sich in der Vorstellung erhalten, dass sowohl das Johannisfeuer als auch das in aller Zeit der Sonne geheiligte Hieracium die Teufel vertreibe, wie letzteres denn auch, ausser dem Namen Johanniskraut, auch Fuga Daemonum und Jagetenfel genannt wird (Maury p. 165. Ad. Wuttke p. 100. Kuhn Westf. Sagen II, 29). Die Vorstellung von der Vergiftung der Brunnen durch einen Drachen hat sich — wie gewöhnlich etwas modificirt — auch in einem Aberglauben erhalten, den man schon oft als einen specifisch jüdischen bezeichnet hat, dass nämlich zu Anfang einer jeden Jahreszeit — *תקיעה* — ein giftiger Tropfen oder ein Blutstropfen herabfalle und die Brunnen vergifte (Wolf Bibl. Hebr. III. p. 908 No. 1810. M. Brück Rabbinische Ceremonialgebräuche p. 40 ff.). Dass dieser erst in sehr später Zeit vorkommende Glaube nicht jüdischen Ursprungs ist, vielmehr mit den erwähnten Vorstellungen zusammenhängt, zeigt sich namentlich auch darin, dass

zum Schutz gegen den giftigen Tropfen ein Stück Eisen in's Wasser gelegt wird. Als Grund wird angegeben, weil דביר die Initialen der Namen Bilha, Rachel, Silpah, Leah enthalte; der wahre — nur vergessene — Grund ist aber ohne Zweifel der, dass Stahl und Eisen dämonischen Einflüssen gegenüber abwehrende Kraft besitzt (Grimm D. Myth. p. 465. 1057. Liebrecht zu Gervasius p. 101. Wuttke p. 22), eine Vorstellung, die auch dem oben angeführten

חלד יאמישום zu Grunde liegt. Auch manche der in der

1. Ausgabe von Grimm's Deutscher Mythologie (p. XXIX ff.) angeführten abergläubischen Vorstellungen haben, in später Zeit, Aufnahme in jüdischen Kreisen gefunden⁸⁵); in die Kategorie dieser Entlehnungen gehört nun auch der Tekufatropfen.

Vielleicht auch steht dieser Tropfen in Zusammenhang mit dem was Sonnini (Voyage dans la haute et basse Egypte T. II c. 22) von den Kopten berichtet, dass sie nämlich vom 17. Juni „alten Stils“ angefangen (notre ancien mois de Juin — das Buch datirt vom 7. Jahr der Republik), 40 Tage lang kein Nilwasser trinken. An diesem Tage, der auch der Tag des h. Michael ist, lässt nämlich der Erzengel Michael einen Tropfen in den Nil fallen, der ihn steigen macht; das Wasser wird alsdann für schädlich gehalten. Bei E. W. Lane (Manners and customs II, 254) heisst von diesem

Tropfen die Nacht des 17. Juni ليلة النقطه, nach Berggren — s. v. Nil — heisst die mit dem 19. Juni anfangende Jahreszeit des steigenden Nil نقطه. In der von Liebrecht zu Gervasius (p. 57) angeführten Stelle ist der Johannistag der Tag der Nuktah; mit dieser نقطه ist nun vielleicht der Tropfen der נקטת verwandt⁸⁶).

Zu den Berührungspuncten zwischen den um die Prometheus-sage sich gruppierenden Vorstellungen und einzelnen Talmudstellen gehört auch das Drehen eines Kells im Sonnenrade, was, mit Bezug auf eine Stelle in Sachs' Beiträgen (I, 50), von Lazarus mit den entsprechenden Stellen bei A. Kuhn verglichen wird (Zeitschr. für Völkerpsychologie II, 127). Dass die Sonne am Himmel säge (סוג), kommt auch im Jerus. Talmud (Berachoth I, 1) und im Midr. Samuel (sect. 9) vor; an letzterer Stelle wird die Sonne mit einer Säge verglichen — בסור , also ähnlich der von Sachs (II, 193) gegebenen Berichtigung בסור .

Ein anderes oft mit der Sonne in Verbindung gebrachtes Wort ist זרקה . Mit Bezug auf das Ps. 19, 5 erwähnte Zelt der Sonne wird gesagt: Die Sonnenscheibe hat einen Narthex — זרקה (Ber. R. z. 6. Midr. Kohel. 1, 6. Jalkut Maleachi § 593) und um es — mit Bezug auf Gen. 18, 1 — anschaulich zu machen, wie gross die Sonnenhitze damals war, oder — mit Bezug auf Maleachi 3, 19 — wie gross sie dereinst sein werde,

wird der Ausdruck gebraucht, Gott habe die Sonne aus ihrer Scheide — פרץ — herausgezogen, oder werde sie herausziehen (R. Mezia 86 b, Nedarim 8 b, Abodah Zarah 3 b). פרץ ist schwerlich $\nu\alpha\rho\theta\eta\chi\iota\omicron\nu$ (das überhaupt eine sehr specielle Bedeutung hat), wie es Buxtorf und Levy s. v. erklären: es ist vielmehr $\nu\alpha\rho\theta\eta\chi\epsilon$, entsprechend der in der Volkssprache gewöhnlichen Vertauschung des Nominativi mit dem Casus obliquus, und wie neugriechisch die Formel auch $\nu\alpha\rho\theta\eta\chi\alpha\varsigma$ und wie auf Cyprus die noch jetzt als Feuerzang dienende Feraltaute $\nu\alpha\rho\theta\eta\chi\alpha$ genannt wird (Welcker Aesch. Trilogie p. 8). Das Wort בבב , das bei Maimonides (Hileh. Jesode ha-Thora III, 1), R. Jehuda Halevi (Kuzari II, 6), Gubirof (Keter Malechuth) und anderen Autoren dem arabischen قلع entspricht, wie denn auch zuweilen גבב in diesem Sinne vorkommt, hat im Talmud die Bedeutung Rad, Scheibe, und so entspräche בבב dem $\eta\lambda\lambda\iota\omicron\nu \chi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ und ähnlichen von Kuhn (p. 54 ff.) angeführten Ausdrücken. Der Narthex der Sonne erinnert unwillkürlich an den Narthex, der in der Prometheussage eine so grosse Rolle spielt — darauf beschränkt sich aber auch wahrscheinlich die ganze Aehnlichkeit; viel grösser aber ist die Analogie zwischen dem talmudischen Sonnenfalteral und dem Rohro (Tenbouché, wahrscheinlich تنبيك , forma fundendi aurifabri oder تنبيك , arca vel cista chirurgi), in welchem, nach der Vorstellung der Perser, Gott die Sonne eingeschlossen, und dessen Klappe, wenn die Menschen bestraft werden sollen, vom Engel Gabriel geschlossen wird, worauf Sonnenfinsterniss eintritt (Chardin Voyage en Perse VII, 31). Bei Sprenger (das Leben und die Lehre des Mohammod I, 111. II, 340) wird eine zu demselben Zwecke dienende Scheibe des Mondes erwähnt, Sahur genannt. Sprenger hält dieses Sahur für nicht arabischen Ursprungs; vielleicht ist es identisch mit סחר in סחר סחר סחר (Ges. Thes. s. v.), mit dem talmudischen סחר , Einfassung, Umhegung und bezeichnet so das runde Gehäuse des Mondes (סחרסחר), ähnlich wie der dem Körper bedeckende und schützende Schild סחרסחר genannt wird.

Jedenfalls scheint Aug. Stöber nicht Unrecht zu haben, wenn er sagt: (Wolf's Zeitschrift für deutsche Mythol. I, 400 N.). „Für vergleichende Mythologie gibt der Talmud eine reichere Ausbeute, als sich's erwarten liess“; nur ist allerdings das von ihm ausschliesslich benutzte Buch Eismannenger's eine ebenso unlautere als unzureichende Quelle⁸⁷⁾.

Anmerkungen.

1) Die beiden Formen *הגדה* und *הגדרה* werden von El. Levita (Thischbi s. v.) insofern unterschieden, als er ersteres — wie De' Rossi — vom aramäischen *גדר* ableitet, mit Bezug auf den anziehenden Inhalt; *הגדרה* dagegen vom hebr. *הגיד*, *גיד*, erzählen und zwar mit Bezug auf die Erzählung des Auszugs aus Aegypten, die „Hagada“ *הגדה* *הגדה* (Buxtorf s. v. *גדה* p. 1295. Zanz G. V. p. 126) und das darauf bezogene *הגדה* (Exod. 13, 8). Die Ableitung vom aramäischen *גדר*, das dem hebr. *גיד* entspricht, lag um so näher, als die, auch von Buxtorf angeführte, Bezeichnung der Hagada als die Herzen anziehend (*הגדה* *הגדה*) oft im Talmud vorkommt. Für die Bedeutung des Wortes *הגדה* besonders charakteristisch ist der Synh. 99b gebrauchte Ausdruck *הגדה* *הגדה*, schmähende oder spottende Hagada, die Art und Weise wie Mevassch spöttische Glossen über die ganz überflüssige und gleichgültige Kunde machte, dass Thinnah Lotan's Schwester war (Gen. 36, 22), während die rechte Hagada nachweist, dass in dieser anscheinend überflüssigen Genealogie eine moralische Nutzanwendung enthalten ist.

2) *הגדה* *הגדה* vergleicht Arnach s. v. das ar. *هجرة*, welches Wort auch Gesenius (Thes. p. 358) nebst *مذهب*, *مذهب* bezeichnet in jüd. Schriften vorherrschend religiöse Gebräuche und anderen Ausdrücken als Analogie zu *הגדה* anführt. Ähnlich ist auch der von W. v. Humboldt (Kawiapraache I, 98) angeführte Gebrauch des Wortes *agama*, von *gam*, gehen, wie auch in anderen daselbst erwähnten Ausdrücken eine Lehre mit einem Gang, den man vornimmt, verglichen wird. Auch dem lat. „Ritus“ liegt der Begriff „gehen“ zu Grunde, wie Benfey (Glossar zu Sama-Veda 35 b) und vermuthungsweise Bopp (Glossa. 624) annehmen.

3) Die Vergleichung des Vocals mit der Seele — „Consonanten scheinen gleichsam den Leib, Vocale die Seele herzugeben“ sagt J. Grimm (D. Gramm. S. A. I, 30); auch den griechischen Grammatikern war diese Vergleichung geläufig (Steinthal Gesch. d. Sprachwissenschaft bei d. Griechen und Römern p. 566 N.) — kommt mehrfach in jüdischen, sowohl grammatischen als kabbalistischen Schriften vor. Insbesondere führt R. Azaria De' Rossi (Meor Enajim p. 472 ed. Cassel) aus Sohar und Bahir Stellen an, in denen die Vocale zu den Buchstaben der Thora mit den Seelen in den Körpern der Menschen verglichen werden; dieselbe Vergleichung kommt auch im Zioni vor (ed. Cremona p. 18 b).

4) Z. D. M. G. XXI, 595 N. 616 N. Im Jalkot Num. § 766 wird das *הגדה* Num. 23, 9 mit *הגדה* identificirt und zugleich das Allein stehen der Buchstaben *הגדה* und *הגדה* im Alphabeth *הגדה* angeführt. Andere Beispiele von der Erklärung des Wortes *הגדה* als *הגדה* werden in den Noten zu Ruber's Ausgabe der Pesikta des R. Kahna (p. 156)

gegeben, darunter eine halachische Stelle, die auch von Buxtorf (s. v. לִּי p. 622) angeführt wird, nämlich die Deutung von לִּי (Lev. 20, 14) als Eine von ihnen (Synh. 76b). Es ist überhaupt bemerkenswerth, dass der Talmud kein Wort hat, das dem biblischen לִּי , dem arab. عليه , عليه , dem griech. παρ'αυτοῦ u. s. w. entspräche. לִּי bezeichnet einfach den Ausländer, ohne verächtlichen Nebengegriff, und auch sonst gibt sich die Achtung vor den anderen Sprachen vielfach kund. So wird die Verwandtschaft zwischen dem hebräischen und dem ägyptischen Pronomen zu dem Aussprache benutzt, dass das erste Wort des Dekalogs, אֱלֹהִים , ein Ägyptisches gewesen sei (Pesikta ed. Buber p. 109), während anderwo (Sabbath 88b) gesagt wird, die Zehngebote seien gleichzeitig in allen 70 Sprachen verkündet worden. So hat auch Moses die Thora in 70 Sprachen erklärt, und der Plural לְכָל (Gen. 2, 20) soll besagen, dass Adam die Thiere in allen 70 Sprachen benannte (M. Tanchuma zu Deut. 1, 5. Mischnah Sotah VII, 2). Ebenso wird der Name מָרְדֳּכַי auf Mordechai wegen seiner Kenntniss der 70 Sprachen bezogen (Zedner, Auswahl histor. Stücke p. 11, woselbst auf eine ähnliche Erklärung in Gesenius' Handwörterb. verwiesen wird), und dass auch Joseph alle 70 Sprachen verstand, wird sehr hübsch aus dem Verse (Ps. 81, 6) $\text{יְהוָה יִפְתָּח לָנוּ יְהוָה יִפְתָּח לָנוּ יְהוָה יִפְתָּח לָנוּ}$ hergeleitet, dessen erster und letzter Buchstabe ein ז (70) ist (Pesikta p. 34 und an anderen dort angeführten Stellen).

5) So wird z. B. יִם רַחוּם (Gen. 1, 5 — statt יָם רַחוּם), *gutta mīa* bei den LXX — welche Eigenthümlichkeit auch von Philo (De mundi opif. p. 3) und Josephus (Ant. 1, 1) hervorgehoben wird — mit „Tag des Einen“ erklärt, d. h. Gottes, weil die Engel noch nicht erschaffen waren, oder „Tag der Einzelnen“ (יְהוָה , so in den Handschriften statt des sinnlosen יְהוָה in den gedruckten Ausgaben), weil am ersten Tage nur vereinzelte Dinge, Himmel, Erde, Licht erschaffen wurden. — צָבִי (Gen. 2, 1), das sonst nur in Verbindung mit צָבִי vorkommt, wird als Schönheit (צָבִי , *gutta mīa*) gedeutet, wie es auch die LXX und Philo (Leg. all. I, 43) als κόσμος auffassen. — Das ganz überflüssige יְהוָה (Gen. 6, 3) soll besagen, dass Noah nur in Vergleich mit seinen Zeitgenossen, oder auch, dass er trotz der Verderbtheit seiner Zeitgenossen fromm und gerecht war; erstere Erklärung gibt auch Philo (De Abr. II, 6) und Hieronymus in den Quaestiones hebr. — יְהוָה (Gen. 27, 15 statt יְהוָה) wird als Part. pass. aufgefasst und dahin gedeutet, dass Esau nach Nimrod's Jagdgewand Gelüste trug und um in dessen Besitz zu gelangen, den Nimrod tödtete. — יְהוָה (Ex. 18, 19 statt יְהוָה) soll besagen dass Jethro's Freude mit Schmerz (יְהוָה) über den Untergang der Ägypter gemischt war. Bei dem im Talmud vorherrschenden Streben nach gedrängter Kürze wird in der Regel auch hier der Notariconstyl angewandt und der Unterschied zwischen der gewöhnlichen und ungewöhnlichen Ausdrucksweise weiter nicht auseinandergesetzt.

6) Anknüpfend an die Namensänderung von Abram und Sarai heisst es (Rosch haschana 16b, Pesikta p. 191 und an anderen Stellen), dass ebenso, wie die Aenderung des Lebenswandels, so auch die Aenderung des Namens das über einen Menschen verhängte Schicksal ändere (zerreisse — nach der Vorstellung eines geschriebenen Urtheilspruches), was Maimonides (Mischneh Thora, II. Teschubah II, 4) damit erklärt, dass, wer einen andern Namen annimmt, damit zu erkennen gibt, dass er fortan ein Anderer sein wolle. Menasse b. Israel erwähnt (Conciliador II p. 154) mit Bezugnahme hierauf den Gebrauch, einem Schwerekranken einen andern Namen — gewöhnlich den Namen חַיִּים — beizulegen; an einer andern, von Zunz (Namen der Juden p. 51) angeführten Stelle (De terminis vitae p. 108) werden auch die Namen Raphael und Joseph beigelegt. So wie חַיִּים Leben, so drückt רפואה die Heilung und אריה die Lebensverlängerung aus. Ähnlichkeit hiermit hat der von Grimm (D. Mythol. 1. Ausg. p. CXXIII No. 58), sowie der von Pott (Z. D. M. G. XXIV, 124) erwähnte Gebrauch. Auch Chardin (Voyage en Perse X, 52) erzählt von einem unglücklichen König, den man dadurch in einen andern Menschen verwandelte, dass man ihm den Namen Soliman gab.

7) So sagt auch Philo (II, 597) mit Bezug auf Moses, er, als der Erste unter den Propheten, sei ein *πολυώνυμος*, dem je nach den verschiedenen Seiten seines Wirkens verschiedene Epitheta beigelegt werden. Obschon nun einzelne Philonische Namensdeutungen mit denen der Hagada übereinstimmen, so unterscheiden sie sich doch im Allgemeinen von letzteren darin, dass das Individuelle in allgemeine Abstraction verwandelt wird, wie denn Philo auch die Götternamen: Uranos, Poseidon, Demeter, Here, Hephaestos, Ares, Hermes, Pandora — dieselben, die auch von Plato etymologisch erklärt werden (Kratylos 396 B. 402 E. 404 B. C. 407 C. D. 408 A. Menexenos 238 B.) — verallgemeinernd als Appellativa deutet, nach der Weise der Stoiker, die mit Bezug auf Chaos (II, 490) auch namentlich erwähnt werden. Sowie übrigens die Philonischen Ideen sehr oft stillschweigend benützt werden, werden auch seine Namensdeutungen, als wären es Uebersetzungen — was sie doch keineswegs sein sollten — gewissermassen als Ergänzung zur Uebersetzung der LXX unzählige Male angeführt und zu ähnlichen Erklärungen und weiteren Ausführungen benutzt. Philo's Erklärung des Namens אֶפֶל mit *πρωτόν* (I, 447), oder vielmehr die Erklärung des Josephus (Ant. I, 2) mit *πρωτος* wird bei Hesychius geradezu als Erklärung des Wortes אֶפֶל angeführt und keineswegs ist darunter das אֶפֶל Gen. 50, 10 zu verstehen, wie in der Note z. St. bemerkt wird. Ebenso wird נֹחַ mit *ἀνάπασις*, אַבְרָם mit *πρώτης ἢ πατὴρ μετ' ὅλους* übersetzt, nur dass allerdings, wie Bentley sagt (Hesychius ed. Schmidt IV, 2. p. VII), alle diese Namensdeutungen sich schon dadurch als spätere Zusätze zu erkennen geben, dass sie nicht am rechten Orte stehen.

Das *תרחיב* wird nun von Philo darauf bezogen, dass Abel das Sterbliche beklage, das Unsterbliche preise; bei Eusebius, den Mangey z. St. anführt, wird *τίριος* darauf bezogen, dass Abel seinen Eltern Trauer verursachte. Ganz ähnlich spricht Savary in seiner Uebersetzung des Korān (Sar. 5. p. 106) die Vermuthung aus, Hābil sei so mit Bezug auf das Ziw. *حبل* genannt worden. So wird ferner Philo's Erklärung des Namens *מרים* mit *μίσθός* (I, 59. 349) von Hieronymus adoptirt, zugleich aber vom Namen Iscarioth bemerkt, dass dieser Name, Issacharioth gelesen, Merces ejus bedeuten könne (P. de Lagarde Onomast. sacra p. 7. 52. 80). Letztere Erklärung wird — neben der gewöhnlichen — ohne Weiteres von Isidor (Orig. 7, 9, 20) angenommen, und zwar wird dieses „Merces“ als vorbedeutend für die That des Iscarioth dargestellt. Wenn wiederum Isidor den Namen Maria mit Stella maris übersetzt und letzteres auch als Epitheton gebraucht (Orig. 7, 10, 1. De orig. et obitu patrum VII, 1285 ed. Migne), so ist dieses allerdings aus Hieronymus genommen, aber zugleich ein Zeugniß für das hohe Alter einer falschen Lesart; denn das Stella maris bei Hieronymus (Onom. sacra p. 14. 52) ist ohne Zweifel Stilla maris (*סלל*) zu lesen, wie auch die anderen Erklärungen: Smyrna maris, Amarum mare deutlich zeigen, dass Hieronymus die verschiedenen Bedeutungen von *מ* im Sinne hatte, darunter auch *מ*, Tropfen. Diese Erklärung des Namens Mirjam stammt aus nicht von Philo — Philo erklärt (I, 78) *מרים*, wahrscheinlich von *מרי* im Sinne von *מריא* exspecto, mit *Ἐλπίς* — allein sie ist nach der Art und Weise Philo's, der z. B. auch *לולא* als *λαός ἐλπιζών* deutet (I, 458. 527. 124) also *לולא* *מ*, welche Deutung auch in der Hagada vorkommt (Pesikta d. R. K. sect. 3. p. 26). Trotzdem aber, dass Philo oft einen und denselben Namen verschiedentlich erklärt und schon damit zu erkennen gibt, dass es nicht sowohl Uebersetzungen als vielmehr Deutungen sein sollen, sind aber doch einzelne derselben stereotyp und traditionell geworden. So ist es gekommen, dass eine Philonische Namensdeutung sich auch bei Dante findet — die der Namen Leah und Rachel. Leah wird von Philo (De migr. Abr. 458. De nom. mut. 617) mit *κοπιώσα* oder *ἐννοτιώσα* und *κοπιώσα* erklärt — also mit Bezug auf *לולא* und *לולא*; ferner wird Leah mit *לולא* in Verbindung gebracht und der Name Rachel mit *δουλή βιβλίσματος* (*לולא*, *רחל*) erklärt (De migr. Abr. 523). Diese Erklärungen haben nun auch in den Onomasticis Aufnahme gefunden, daneben noch andere nach diesem Vorgang neuerschaffene wie *παιὶ λαχρά* (*לולא*, *רחל*), *Videns Deum* (*לולא*, *רחל*), *Videns principium* (*לולא*, *רחל*). Die Deutung von Leah als laboriosa, von Rachel als *Videns principium* wird nun von Augustin (Contra Faust. XXII. c. 52 ed. Maur. VIII, 391) und von Gregor d. Gr. (II, hom. in Ez. ed. Paris 1705, I, 1324) dahin erweitert, dass Leah die practische Werkthätigkeit, Rachel dagegen die auf das Ewige gerichtete Contemplation repräsentirt, bei Gregor d. Gr. zu-

gleich in Parallele mit den neutestamentlichen Martha und Maria. Isidor, welcher, ohne Kenntniss des Ursprunges, die Benennung Leah's als laboriosa darauf bezieht, dass sie häufiger als Rachel Geburtswehen hatte (Orig. VII, 6, 36) und Rachel mit ovis übersetzt, hat an anderen Stellen auch diese allegorische Deutung (Sententi. III c. 15. Different. I. II c. 34. Append. XIV ed. Migne VII, 1243), wie sie sich auch bei Rabanus Maurus findet (Comment. zu I. Chron. c. 2. p. 289 ed. Migne). Diese ursprünglich von Philo herrührende Contrastirung von לֵאָה und רָחֵל, der Geschäftigkeit und der Beschaulichkeit findet nun ihren Ausdruck in einer Stelle Dante's (Purgat. XXVII, 100—108), in welcher Leah sich selbst und ihre Schwester schildert und mit den Worten schliesst:

Lei lo vedere e me l'avrare appaga.

8) Auch geographische Benennungen werden häufig in der Hagada etymologisch gedeutet. So wird z. B. מְצִיטָה (atrium mortis) Gen. 10, 26 zugleich als Name eines Ortes erklärt, dessen Bewohner sich von Laub nähren, Kleider aus Papyrus tragen und jeden Tag den Tod erwarten, — also gleichsam im Vorhofe des Todes leben (Ber. R. s. 37 Ende) — was einigermaßen an die Atarantes oder Atlantes bei Herodot (IV, 184) und Plinius (V, 8) erinnert, welche die Sonne verfluchen, auch keine Namen hatten, was Gleichgültigkeit gegen das Leben voraussetzt. Die hagadische Erklärung des מְצִיטָה als reissend schnell (הר יקל) und des צִיטָה wegen der steigenden Zunahme oder Fruchtbarkeit der Wasser — צִיטָה — (Berachoth 59 b) findet sich ähnlich bei Josephus (Ant. 1, 1, 3) und Philo (I, 58). Wie bei Personen findet auch hier die Namensdeutung besonders da statt, wo ein Ort mehrere Namen hat, oder verschiedene Benennungen auf eine Localität bezogen werden. So werden (Ber. s. 58 und s. 84) die vier Namen von הַבְּרֶקֶת gedeutet, worunter die als הַבְּרֶקֶת, lieblicher Friesel, als Bezeichnung Abraham's an חֵלִיל als Name Hebron's erinnert. So ist בֶּבֶל identisch mit בִּבְרֶקֶת, welches letztere von בֶּרֶק abgeleitet wird (ibid. s. 27), ähnlich bei Philo *Εξομαγμός* (I, 416). Dasselbe geschieht bei nichtbiblischen Namen wie בִּרְדִּיקָה und בִּרְדִּיקָה (Buxtorf s. v.). Aber auch wenn sonst Dinge verschiedene Benennungen haben, was bei den Synonymen der Fall ist, werden die einzelnen Namen erklärt. Ausser den von Delitzsch (Jesurun p. 55) angeführten werden, als Parallele zu den sieben Himmeln, die sieben Namen der Erde erklärt (Aboth d. R. Nathan c. 37), anderwärts vier oder zehn Namen (Buxtorf s. v. אֶרֶץ p. 230). Ebenso werden angeführt: die sechs Namen Salomon's, des Löwen, der Schlange, die zehn Benennungen der Freude, der Prophetie und der Propheten (Aboth d. R. N. c. 34, c. 39). Die hier nur flüchtig erwähnten Namen des Löwen werden in einer Münchener Handschrift der Aboth d. R. Nathan (Cod. 222 f. 105) einzeln erklärt. Einzelne erklärt werden ferner (Ber. R. s. 13) die verschiedenen Namen der Wolken, ebenso

die Benennungen des Ochsenstachels (Pesikta d. R. K. p. 158. Buxtorf s. v. **בזבז**, **בזבז**, **בזבז**), sowie die sieben verschiedenen Bezeichnungen des Armen und Dürftigen (Wajikra R. s. 34. Jalkut Num. § 565. Aruch s. v. **בזבז**). Während aber hier die Verschiedenheit der einzelnen Wörter dargelegt wird, werden (Bamidbar R. s. 22. Midr. Tanchuma zu Num. 32, 1) die — nachbiblischen — verschiedenen Benennungen von Geld und Gut (**כסף**, **כסף**, **כסף**) in witziger Weise auf den gemeinsamen Begriff des Wechsels und der Unbeständigkeit zurückgeführt, ähnlich wie in dem hebräischen, von Sir Will. Jones (Poet. Ar. Comm. p. 199) angeführten Sprichwort **الجمال ميل والدخيل فاعيل**.

9) Mit Bezug auf Bezalel heisst es im Midr. Tanchuma zu Exod. 35, 30: Dreierlei Namen hat der Mensch: einen den ihm Vater und Mutter geben, einen mit dem ihn die Leute benennen und einen den er sich erwirbt. Im Midr. Koheleth (7, 1) zu **כֹּחַ בְּיָדָא** ist der dritte Name derjenige, der im himmlischen Buche der Geburten und Genealogien (**ספר הולדות וברייתא**) eingetragen ist. Es ist übrigens wahrscheinlich der talmudischen Vorliebe für Antithesen und dualistische Gruppierungen zuzuschreiben, wenn (Synh. 94a) auch dem Sanherib acht Namen beigelegt werden: Gott habe gesagt, Möge Hiskiah kommen, der acht Namen hat (die Jes. 9, 5, 6. vorkommenden Epitheta) und über Sanherib siegen, der ebenfalls acht Namen hat. Diese gleichzeitig angeführten Namen sind übrigens in den gedruckten Ausgaben entstellt; die richtige Lesart hat die Talmudhandschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 95), nämlich: **חֲמִשָּׁה שְׁמוֹתָא דְּסַנְהִרִיב**, also Namen und Epitheta assyrischer Könige, die in der Bibel vorkommen. Diese Hagada war auch dem Hieronymus bekannt, der zu Jes. 20, 1. (ed. Mart. IV p. 211) bemerkt: Sargon, rex Assyriae, qui septem nominibus appellabatur.

10) So auch werden in der Mischnah (Sabbath VI, 9 f. 67a) heidnische Gebräuche „Sitten der Emoriter“ (**דרכי האמורי**) genannt, was um so merkwürdiger ist, als dieser Ausdruck nicht, wie so viele andere, der Bibel entnommen ist, und nur darin seinen Grund hat, dass die Emoriter auch in der Bibel als (maxima) pars pro toto auch ganz Kanaan umfassen. Aber auch **כנען** wird im Talmud in umfassenderem Sinne gebraucht. Jeder Slave nichtjüdischer Abstammung heisst — im Gegensatz zum **עבד כנעני** — ein **עבד זרע**, was Raschi (Kidnaschin 22 b) damit erklärt, dass **כנען**, weil Knecht der Knechte genannt (Gen. 9, 25), die Bezeichnung für alle Dieneude geworden sei. Es ist das also zugleich ein — allerdings zufälliges — Zurückgehen auf das Etymon **כנע**. Zur Bibelstelle selbst bemerkt Raschi, dass auch im Exil noch die Nachkommen des Kanaan denen des Sem dienstbar sind. So sagt auch Benjamin v. Tufela (ed. Asher p. 111), das Land Schavonien (**אֶרֶץ שַׁוּוֹן**) wurde von den dort wohnenden Juden **אֶרֶץ כנען** genannt, weil die

Bewohner desselben ihre Kinder an andere Völker verkaufen. In der That wird auch عقلي — ähnlich wie Slave, Schiavo, Sclavus (Dierz s. v.) — von den arabischen Schriftstellern in einem allgemeineren Sinne gebraucht (Reinaud, Invasion des Sarracins en France p. 237. Guyauoz Moham. dynasties in Spain I, 387). Jossippon (I, 1, p. 8 ed. Breithaupt) führt die Meinung an, dass die קנני von Kanaan abstammen. Jedenfalls ist in jüdischen Schriften späterer Zeit קנני die Benennung der slavischen Länder, was in den Noten zu Benjamin v. Tudela (p. 226), besonders ausführlich aber von Harkavy in seiner (hebr.) Schrift „die Juden und die slavischen Sprachen“ nachgewiesen wird. קנני wird aber auch schon in der Bibel in appellativem Sinne für „Kaufmann“ gebraucht. Ebenfalls appellativisch, aber in malam partem — wie das bei den meisten dieser Völkernamen der Fall ist, wovon A. Fuchs (Die romanischen Sprachen u. s. w. p. 212 ff.) viele Beispiele auführt — ist *qolniz* in *qornixizō*, das ähnliche Bedeutung hat wie *λεσβίζω*, *χορνιδίζω*, sowie in *qornixelitziz*, das Hosehiah und Seidas mit *ἀπατηλός* erklären, wie denn auch in den von Erasmus (Adagia s. v. Diffidentia, impostura, versutia) angeführten Stellen „phönitisch“ so viel ist wie betrügerisch.

11) Das Wort כּוּשִׁי ist im Talmud öfter die Bezeichnung eines schwarzen Menschen überhaupt (Mischnah Negaim II, 1. Bechoroth VII, 8 f. 45 b, Sachs Beiträge II, 108), wie dasselbe כּוּשִׁי in יין כּוּשִׁי, חמץ כּוּשִׁי die dunkle Farbe ausdrückt (Buxtorf p. 479 und 1027). Es wäre möglich, dass sich in diesen Ausdrücken die ursprüngliche Bedeutung — „schwarz, dunkel“ — erhalten habe, wovon der Name des Volkes bei E. Meier (Wurzelleicon p. 729) abgeleitet wird, wie ja auch *Alchouy*, Sudan und andere von Knobel (Völkertafel p. 12, 135 ff.) angeführte Benennungen, zu denen das p. 197 aus dem Kuzari angeführte „der Weisse und der Schwarze“ insofern gehört, als ohne Zweifel dieser unhebräische Ausdruck die allzuwörtliche Uebersetzung von الاحمر والامور im Original ist. In

einer Talmudstelle (Berachoth 58 b) wird neben dem Riesen, dem Zwerge und ähnlichen abnormen Menschen auch der כּוּשִׁי erwähnt, und diese Vorstellung des Absonderlichen, Aussergewöhnlichen liegt auch der bagadischen Deutung des biblischen כּוּשִׁי zu Grunde. So werden (Moed Katon 16 b, Sifri zu Num. 12, 2, Jalkut I, § 738) die verschiedenen Bibelstellen aufgezählt, in denen כּוּשִׁי mit Bezug auf Saul die aussergewöhnliche Grösse, mit Bezug auf die Israeliten deren sie von Anderen unterscheidende Religionsgebräuche, mit Bezug auf Zidkiah dessen ausserordentliche Frömmigkeit, und mit Bezug auf Zipporah deren aussergewöhnliche Schönheit und seltenen Charakter ausdrücken soll. An das persische خوش — wie Z. D. M. G.

XX, 447 Perles annimmt — hat man dabei gewiss nicht gedacht. Zudem werden alle derartigen fremdsprachlichen Vergleichen stets

ausdrücklich als solche bezeichnet; das ist nicht nur der Fall bei dem als Analogie zu *חֵישׁ* = *חֵישׁ* = *חֵישׁ* angeführten *חֵישׁ*, das deutlich als das griech. *ἄλλος* bezeichnet wird (Sachs Beiträge I, 21), sondern überhaupt bei allen Vergleichen mit arabischen, griechischen und sonst fremden Wörtern. (Dass ein persisches Wort zur Deutung eines biblischen Wortes angewandt wird, findet sich — ausser der oben erwähnten Erklärung des persischen Namens *חֵישׁ* mit dem persischen *חֵישׁ* *مستار* — nirgends sonst; in den von Goldziher — Studien über Tanchum jerus. p. 11 — angeführten Stellen werden persische Wörter aus dem Hebräischen erklärt, nicht umgekehrt.)

Die Deutung des *חֵישׁ* Num. 12, 2 auf Zipporah, die — wie der Aethiopier sich durch seine Farbe von allen Menschen unterscheidet — sich durch ihre Schönheit und Gesinnung von allen Frauen auszeichnet, findet sich auch im 2. jerns. Targum z. St. und Lery hat entschieden Unrecht, wenn er (s. v. *חֵישׁ* I, 359) Buxtorf eines Irrthums beschuldigt. Das von Buxtorf erwähnte Targum Hierosolymitani ist das 2. jerns. Targum, das man früher ausschliesslich Targum Jeruschalmi nannte, wie dieselbe Bezeichnung auch jetzt noch in den gedruckten Pentateuchausgaben — im Gegensatz zum T. Jonathan — gebräuchlich ist.

12) Die Erklärung des Namens *חֵישׁ* von *חֵישׁ* planxit (Mouradgen d'Oheson, Tableau gén. de l'emp. Ottom. I, 27. Goldziher in Z. D. M. G. XXIV, 209) ändert sich auch bei Mokaddesi (ed. Garcia de Tassy p. 81) und zwar ist es der Rabe, der — ein *غراب آتین* insofern als er selbst beständig klagt — von Noah sagt: *وحو بیکی وبنیج* *على نار ليس بها احد مستريح*, wobei denn der zweite Satz —

wenn auch wohl zufällig — an die anderweitige Erklärung anklingt, wonach Noah im allgemeinen Gebrauch und Getümmel der einzige Ruhige ist, wie das namentlich Philo hervorhebt. Als Klagender — was die Ähnlichkeit zwischen *חֵישׁ* und *חֵישׁ*, *חֵישׁ* besonders nahe legte — kommt übrigens Noah auch in der Hagada vor, aber nicht mit Bezug auf seinen Namen — das *חֵישׁ* - *חֵישׁ* (Gen. 7, 23) wird darauf bezogen, dass Noah gestöhnt und gesenzt habe in Folge der durch die Thiere verursachten Leiden und Schmerzen (Ber. R. s. 32). Aber auch das von Dalitzsch (Genesis S. A. p. 246) erwähnte Anagramm *חֵישׁ* — *חֵישׁ* in der Stelle Gen. 6, 3 ist nicht unbeachtet geblieben. Im Sohar z. St. (ed. Mant. p. 56 b) wird zunächst der Name *חֵישׁ* darauf bezogen, dass er die Ackergeräte erfunden habe — mit Bezug auf Gen. 5, 29, wie auch M. Tanchuma und Raschi z. St. die Beruhigung wie die Tröstung (*חֵישׁ*, *חֵישׁ*) auf die Erfindung der Ackergeräte gründen; ferner wird bemerkt, dass *חֵישׁ* dieselben Buchstaben, nur umgekehrt, wie *חֵישׁ* enthalte; und

zugleich wird dieses נח... נח dem Contraste in ער... ער (Gen. 38, 7) gegenübergestellt. Anderswo (Jalkut Sam. § 134) wird ähnlich Nabal palindromisch mit Laban verglichen.

Unter den Erklärungen der jüdischen Exegeten, auf welche Goldziher a. a. O. verweist, ist die des Ibn Ezra deshalb bemerkenswerth, weil sie mit der, von Gesenius s. v. נח angeführten, in Simons Onomast. übereinstimmt: Die Hebräer neigten auf den Sinn der Worte, nicht auf die Wörter; zudem — fügt I. Ezra hinzu — ist auch die Tröstung — נחם — eine Beruhigung — מנוחה — des Herzens. Letzteres wird viel entschiedener von S. D. Luzzatto (Prolegomena ad una gramm. sag. p. 82) ausgesprochen: נחם sei identisch mit נח, nur dass durch den Hinzutritt des ם die Bedeutung des Ruhens die specielle Bedeutung der Seelenruhe erlangt habe, was dann im Einzelnen dargelegt wird. Luzzatto's Ansicht, dass das Aramäische die ältere Sprache sei, und dass die Namen נִמְרוֹד, נִחֲשָׁה, נִחֲלֵי eher aramäischen als hebräischen Ursprungs seien, findet sich auch bei Abuifarağ ausgesprochen, der auch z. B. den Namen Ruben nach der syrischen Form mit عظیم لله (ערב — אר) erklärt, und so auch den Namen Noah's vom syr. נחל — also wiederum vom Ruben — ableitet (Obron. Syr. p. 5, 2. Hist. dyn. p. 9, 16, 24).

Während so der Name Noah's die verschiedensten Erklärungen gefunden, wird der Name Nimrod's allgemein mit נִמְרוֹד in Verbindung gebracht, trotzdem dass das in der Genesis berichtete durchaus keinen Anlass zu dieser Deutung gibt. Eine Ausnahme von der gewöhnlichen Ansicht bilden nur Ibn Ezra (zu Gen. 10, 8) und Ephraem Syrus (Opp. I, 158), welche die auf Nimrod bezügliche Stelle in gunstigem Sinne auffassen, und zwar mit Rücksicht auf den Ausdruck „vor Gott“ (va. 9) — **לפני מלכא מלכא**.

Das Wort **לפני מלכא**, das Ephraem S. für ein persisches Wort erklärt — und von dem Michaelis (Lex. Syr. p. 546) sagt, dass es ihm unbekannt sei, wie auch Levy (s. v. נִמְרוֹד I, 103) dasselbe unerklärt lässt — ist nach Lorschach (Archiv II, 297) das persische **نمروذ**, die Jagd und was man auf der Jagd fängt, mit syrischer Endung. Lorschach vergleicht damit das **נִמְרוֹד** des Onkelos zu Gen. 25, 27. Letzteres ist wahrscheinlich **نمروذ** bei Valers s. v., das — ähnlich wie **بازار** mercator von **بازار** — genau dem **נִמְרוֹד** des Textes entspricht.

13) Auch Hieronymus erklärt (in den Quaestiones in Genesis) den Namen Noah's mit Requies, quod sub illo omnia retro opera quiescerant per diluvium. Obschon nun Hieronymus der griechischen Uebersetzung in der Erklärung des Namens folgt (Iste requiescere nos facit), so wäre es doch möglich, dass die zweite Erklärung hagnatischen Ursprungs sei, wie auch andere seiner Interpretationen

als Ergänzungen zu den anderweitig bekannten Hagadas angesehen werden können. Wenn z. B. Hieronymus zur Sage von Abraham und Nimrod — die er allerdings für eine Fabel erklärt — (zu Gen. 11, 28) den Vers Gen. 15, 7 anführt, in dem von einem Herausfahren aus Ur Kasdim die Rede ist, so ist daraus ersichtlich, dass — abgesehen von dem Etymon des Wortes אור — dieser Ausdruck selbst die Sage insofern unterstützte als das אוראוריך — ähnlich wie in der Verbindung mit ארץ כנענים (Exod. 20, 2) — eine Befreiung und Erlösung ausdrückt. Zu קטורה (Gen. 26, 1) führt Hieronymus die jüdische Deutung dieses Namens auf Hagar an, und knüpft daran eine Apologie Abraham's, der also keine zweite Frau genommen, sondern die Verstoßene wieder aufgenommen habe. Zu dem Namen selbst bemerkt H.: Hebraico sermone copulata interpretatur aut vineta, wozu P. de Lagarde in seiner Ausgabe der Quaestiones (p. 39) das syrische ܩܬܘܪܐ anführt. Mit Zugrundelegung desselben קטור (קטור נון wird ausdrücklich hinzugesetzt) aber dennoch verschieden wird in Jalkut und Ber. R. z. St. (sect. 61) Keturah auf Hagar bezogen: Wie Jemand, der das an seine Schatzkammer gelegte Siegel später unerbrosen vorfindet (מבצור בחינתה קטורה), oder wie Raschi z. St. in demselben Sinne sagt: Hagar hatte seit ihrer Trennung von Abraham vor Jedem anderen ihre Thüre verschlossen — קטורה נקרה in ähnlicher Verbindung wie auch אור vorkommt (Fleischer zu Levy's W. B. I, 417). Dem copulata aut vineta entspricht durchaus die Paraphrase der beiden jerus. Targumim: Das ist Hagar, die mit ihm von früher her verbunden war, אורא נון קטורה. In Raschi und Midrasch wird übrigens gleichzeitig der Name Kethura mit קטורה in Verbindung gebracht, also ähnlich dem *Σπιουρα* bei Philo (I, 170) und im Omonasticon des Hieronymus. Ganz eigenthümlich ist, dass Hieronymus (Quaest. p. 53) den Namen קטורה damit erklärt, dass die Stadt diesen Namen deshalb erhalten habe, weil Jakob dort gesund und wohlbehalten ankam. Es ist das eine Combination der talmudischen Auffassung von קטורה als sanus et salvus, und der Erklärung als Ortsname, wie bei den LXX und den Samaritanern, die das קטורה in tendenziösem Sinne als Ortsname auffassen (Z. D. M. G. XII, 134. XVI, 392. XXIII, 631 et. XXVIII, 146), wie übrigens auch im B. der Jubiläen (Ewald's Jahrb. III, 36) ähnlich erzählt wird, Jakob sei nach Salem in Frieden gekommen.

Bemerkenswerth ist, dass die arabische Localsage, dass bei Damaskus der Ort sei, wo Kain seinen Bruder erschlug (Abuliddā Geogr. p. 107, Kazwini I. iv, II, 171, Z. D. M. G. XII, 500. XVIII, 450) von Hieronymus (zu Ezech. 27, 18 ed. Vall. V, 316) und zwar in Verbindung mit der philonischen Deutung (Quis rer. div. I, 478, 480) von קטורה and — mit Bezug auf קטורה Gen. 15, 2 — von קטורה (*qithura*), als traditio Hebraeorum angeführt wird, zugleich mit der Deutung von קטורה als Compositum von קט

und אֶדֶם. Diese Sage findet sich in keiner der jetzt vorhandenen jüdischen Schriften hagadischen Inhalts, wie jedenfalls die Sage, dass Adam bei Damaskus gewohnt, oder aus dem rothen Thon des Ager Damascusens erschaffen worden (Ztschr. II. c. Gervasius od. Liebrecht p. 54), wobei wohl אֶדֶם, אֶרֶם, אֶדָם berücksichtigt wurde, so wie die, dass Hiob in der Nähe von Damaskus gewohnt (Jákút M. R. II, 470 b. v. *دبر أيوب*, Kazwini II, 131), wobei wohl auch die Identität von *دبر* mit *גִּבְרָא* (Ges. Thea. 3. v.) vorausgesetzt ward — nicht in jüdischen Schriften vorkommt, während allerdings die Sage, dass Dimask, nämlich Eliesser, ein Geschenk Nimrod's gewesen sei (Z. D. M. G. XVI, 701. 702. XVIII, 456) auch in den Pirke R. Eliesser (c. 16) erzählt wird. — Die Erklärung des Namens Nazareth mit „Blume“ (Neubauer Geogr. d. T. p. 190) steht wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Erklärung des נָצַר Jes. 11, 1, das Hieronymus z. St. mit Matth. 2, 23 in Verbindung bringt (ed. Vall. IV, 155).

14) Ausser בְּרַחֲמָה, der Tochter Pharaos, werden (Jalkut Gen. § 76, Ex. § 367) noch acht Personen erwähnt, die lebend in's Paradies eingingen, darunter auch סַרִּיחַ, die Enkelin Jakob's (סַרִּיחַ Gen. 46, 17), von welcher an anderen Stellen (Ber. R. s. 94, Midr. Kohel. 9, 18. Zedner Auswahl hist. Stücke p. 6) erzählt wird, dass sie ein sehr hohes Alter erreicht habe, und dass die 2 Sam. 20, 16 ff. erwähnte weise Frau eben diese Serach gewesen sei. Mit dieser סַרִּיחַ identisch ist ohne Zweifel die wegen ihres hohen Alters bei den Arabern sprichwörtlich gewordene Sarih, die Enkelin Jakob's (Freytag Prov. Arab. II p. 354, No. 228). Im Targum Jerus. zu Gen. 46, 17 ist ihr hohes Alter der Lohn dafür, dass sie es war, die zuerst dem Jakob die Botschaft brachte, dass Joseph noch lebe. Wahrscheinlich liegt dieser Sage auch die Bedeutung des Wortes סַרִּיחַ, das Hinausgehen über das gewöhnliche Mass, zu Grunde.

15) So ist bei den Arabern Hâmân der Vezir Pharaos (Sur 28; Abulfidâ hist. anteqst. p. 100; Weil Bibl. Legenden p. 128), während die Hagada (Sota 11 a, Schemoth R. s. 1) das שַׂרְפָּתָא *שרפתא* (Ex. 1, 9) dahin individualisirt, dass Pharaos sich mit seinen drei Ministern berathen habe — nämlich mit Jethro, Hiob und Bileam, deren spätere Schicksale als Lohn oder Strafe für ihr damaliges Verhalten dargestellt werden. Im Gegensatze zum abzunehmenden Jethro wie zum neutral bleibenden Hiob ist es Bileam, der den verderblichen Rath erteilt. Nicht durch die That — wie Pharaos, Amalek und Andere — sondern durch seinen Rath ist Bileam verderblich, wie er ja auch Num. 31, 18 als intellectueller Urheber der Verführung durch die Tochter Moab's genannt wird, was in der Hagada — zugleich mit Anknüpfung an das שַׂרְפָּתָא Num. 24, 14 — sehr umständlich erzählt wird (Synh. 106 a, T. Jerus. ibid. X, 2. Barnidbar R. und Targum Jerus. z. St. auch bei Josephus Ant. 4, 8, 6 ff.). Bileam ist eine geistige Grösse, und

bildet so den Gegensatz zu Moses. Beide sind Propheten, allein Moses ist ein Wundertthäter, Bileam ein Zauberer — „das Wunder — sagt J. Grimm — ist göttlich, der Zauber ist dämonisch“ — und als geistige Macht um so verderblicher. Und so wird denn auch, wie der Name בִּלְעָם mit עַל und בְּל gedeutet wird, als Blutleckender (Jalkut Ex. § 262) auch der Name בִּלְעָם mit עַל בְּל oder mit עַל בְּל erklärt (letztere, von Buxtorf s. v. בִּלְעָם angeführte Erklärung ist, wie Mussafia zu Aruch s. v. bemerkt, die Lesart des letzteren statt עַל בְּל). Und so wie im Talmud die Person Jesu durch Bileam bezeichnet wird (Geiger's Zeitschrift VI, 34), so liegt derselbe Gegensatz zu Grunde, wenn der Name Bileam auf Simon den Magier übertragen wird, wie das Gfrörer (Jahrhundert des Heils II, 405) nachweist, unter gleichzeitiger Anführung der Erklärung von בִּלְעָם (Zunz G. V. p. 282, Buxtorf col. 224) als *Ἐρημόλαος, Νικόλαος, בִּלְעָם*. Gfrörer findet sogar die berühmte Zahl 666 in Bileam's Namen.

Bileam ist so eine eigenthümliche Erscheinung, eben deshalb aber auch eine typische Gestalt, und während Origenes (I, 374. II, 321 ed. Delarue, Gfrörer p. 359) die Magier aus dem Morgenlande Bileam's Schüler nennt, wird von Bar Ali Bileam mit Zoroaster identifizirt (Payne Smith s. v. בִּלְעָם).

16) In der Talmudstelle, die auch von Bochart (II, 818) angeführt wird, heisst der Phönix $\text{פִּינִיק$. Im Jalkut zu Hiob (§ 217), in der editio princeps auch Gen. § 59 findet sich die Lesart פִּינִיק . פִּינִיק oder פִּינִיק wird von Bar Ali und Bar Bahlul mit ورشان erklärt (Payne Smith s. v.). Mit ورشان , *columba silvestris*, vergleicht Vullers s. v. den Vogel *Varasna*, wie auch Spiegel (Windischmann Zoroastrische Studien p. 80 N.) *Varesna* mit neop. ورش . *Turtle-dove* vergleicht. Das talmudische Wort hat zugleich Aehnlichkeit mit Erosch, der nach Kreuzer (Symbol. u. Mythol. III, 643. IV, 221) Bild der Zeit ist; auch dem Worte $\text{זֵי$ in der Bedeutung Phönix liegt — wie Bochart bemerkt — die Beziehung auf den Kreislauf der Zeiten (חַל) zu Grunde.

17) An einer anderen Stelle (Synh. 105 b) wird die Genealogie Ruth's bis auf Balak, König der Moabiter, zurückgeführt. Eglon ist der Sohnsohn von Balak, der für die von ihm dargebrachten Opfer (Num. cap. 23) belohnt wird. Diese talmudische Maxime, derzufolge auch Heiden einen ihrer Handlungsweise entsprechenden Lohn erhalten, findet ihren Ausdruck in dem — von Buxtorf s. v. זֵי p. 1171 angeführten — Spruch: $\text{זֵי סָאָם סָאָם בִּלְעָם בִּלְעָם בִּלְעָם}$, welchem — wie Buxtorf s. v. זֵי p. 1020 bemerkt — die Stelle des jerus. Targum zu Gen. 38, 26 entspricht: $\text{בְּכִיָּה דְאִיָּה סָאָם בִּלְעָם בִּלְעָם בִּלְעָם}$. Fast mit denselben Worten findet sich letztere Sentenz in der Syriachen Version des N. T. (Matth. 7, 2): $\text{בְּכִיָּה דְאִיָּה סָאָם בִּלְעָם בִּלְעָם בִּלְעָם}$. In der ersten von Buxtorf er-

wählten Stelle (Sotah 8 b, 9 b, Wagenheil Sotah p. 52) wird die Aehnlichkeit zwischen der Handlungsweise und dem Schicksale im Leben Simson's, Absalom's, Joseph's und Miriam's nachgewiesen. Die Paraphrase des jerna. Targum zu Gen. 38, 26 bezieht sich auf die hagadische Vergleichung des הָעָר - יָסָא an letzterer Stelle mit dem הָעָר - יָסָא Gen. 27, 32, das Judah sagte, denn Judah repräsentirt die Brüder, die ihn als Oberhaupt betrachten und seinem Rath befolgen, und so ist das beschämende Geständniss, das mit dem zweiten הָעָר - יָסָא verbunden war, die Strafe für das erste הָעָר - יָסָא (Sotah 10 b, Ber. R. s. 84, Jalkut Gen. § 142); es ist also unrichtig, wenn Levy (W. B. s. v. הָעָר - יָסָא II, 35) das Targum auf die Beurtheilung Anderer bezieht. Dieser Assimilation der beiden הָעָר - יָסָא ganz analog ist die Parallelfährung des הָעָר - יָסָא (Gen. 11, 7) mit dem vorhergehenden (va. 4) הָעָר - יָסָא (M. Taanuma und Raschl z. St. Buxtorf s. v. הָעָר - יָסָא). Die Ironie, die an und für sich schon in dem הָעָר - יָסָא — wie das v. Böhlen z. St. hervorhebt — enthalten ist, wird durch den gleichsam parodirenden Gleichklang noch verstärkt. Bemerkenswerth ist, dass der Humor, der in dieser Aehnlichkeit des Gothanen mit dem Erlittenen liegt, von der Hagada selbst hervorgehoben wird. So wird (Ber. R. s. 85, Jalkut Gen. § 145) mit Bezug auf den Ziegenbock, der sowohl beim Verkaufe Joseph's als auch bei dem Begegnisse mit Thamar eine Rolle spielt (Gen. 37, 31. 38, 17 ff.), die Stelle über die Weisheit (Prov. 8, 31, 32) angeführt: $\text{הָעָר - יָסָא הָעָר - יָסָא הָעָר - יָסָא הָעָר - יָסָא}$ mit der Erklärung: Damit ist die Thora gemeint, die der Geschöpfe spottet (הָעָר - יָסָא); Gott sagte zu Judah: Du hast deinen Vater mit Hilfe eines Ziegenbockes hintergangen — bei deinem Leben! auch dich wird Thamar mit einem Ziegenbocke täuschen.

18) Ein merkwürdiges Beispiel von der Wiederkehr derselben mythologischen Etymologien — mythologisch im weiteren Sinn des Wortes — bei ganz verschiedenen Völkern und in ganz verschiedenen Zeiten liefert die von Liebrecht (zu Dunlop p. 514 N. 474) erwähnte Fischersage von einer Ochsenhaut, die Wilhelm der Eroberer zerschnitt, woher der Name des Ortes Bulverhülle seinen Ursprung habe, so wie die andre Sage, derzufolge der berühmte Hyde-park (Hydepark) in London einem ähnlichen Ereignisse seinen Namen verdankt. Es ist das ganz analog der Verwaudlung des phönizischen בִּירְסָא in Byrsa mit der daran sich knüpfenden Sage von Dido's zerschnittener Kuhhaut. Auf hagadischem Gebiet ist eine der seltsamsten Sagen diejenige, welche den 2 Kön. 19, 37 und Jes. 37, 18 erwähnten Götzen לִסְרִיךְ — wegen des Anklanges an לִסְרִיךְ Brett und wohl auch mit Bezug auf Ararat im selben Verse — dahin erklärt, es sei das ein Brett von Noah's Arche gewesen (Synh. 96 a, Jalkut zu 2 Kön. 19, 37), was amständlicher im 2. Targum zu Jes. (Prophet chald. ed. P. de Lagarde p. XXV) erzählt wird. Vielleicht steht diese Sage in Zusammenhang mit der Tra-

sition von einem Tempel auf dem Berge Giddi (Mas'addi, Spranger's Uebersetzung I, 72. Kazwini I, 154. Jakkô s. v. الجودي. Spranger, Leben und Lehre des Moh. I. 472) und anderen Sagen bei Fabricius Cod. Pseud. V. T. II, 61 ff.

19) In ganz ähnlicher Weise sagt Gregor. d. Gr. (I. II. hom. X. in Ez. I p. 1417) mit Bezug auf den mehrfachen Sinn der Schriftworte, dieselben seien mit Steinen zu vergleichen, denen man das in ihnen schlummernde Feuer durch den schlagenden Stahl entlockt. Ganz hagadisch ist auch die Deutung von Ps. 118, 126 (119, 129) dahin, dass das Wort Gottes wegen der Verschiedenheit des Gezagten von dem zu Verstehenden „wunderbar“ genannt werde (ibid.), oder wenn (p. 1261) das „intus et foris“ Ez. 2, 10 auf die verschiedene Auslegung der Bibelworte gedeutet wird. Auch Nicolaus de Lyra deutet in diesem Sinne das intus et foris der Apocalypse (5, 1), so wie das Deut. 33, 2 erwähnte Feuer des Gesetzes (עץ אש), während Walafried Strabo die verschiedenen Seiten der Schrift-erklärung mit dem zehnkantigen Nahlum und mit der Lyra vergleicht (Wal. Strabo ed. Migne p. 34. 654). Rosenmüller (Hist. interpret. I. sacra. II, 30. III, 18) führt eine Stelle des Origenes an, derzufolge der dreifache Sinn der Schriftworte durch den Ausdruck: *τρισσὸς ἡ βουλὴ καὶ γινώσκω* (Prov. 22, 21 in unsern Ausgg. *eis βουλὴν καὶ γινώσκω*) angedeutet wird, wie nach einer von Tertullian angeführten Meinung das Quæritæ et inventis des N. T. darauf hinweist. — Sehr hübsch wird in dem kabbalistischen *ספר חמדים* (ed. Amsterd. p. 67 b) das *רוח רצ* (Hohes Lied 6, 11) auf die Worte der Thora bezogen, die gleich einer Nuss eine äussere Hülle und einen inneren Kern besitzen. *רוח* ist ohnediess das Notaricon für die drei Arten kabbalistischer Auslegung: *חזקוני, חסדוני, חכמוני* (Buxtorf de abbrev. hebr. p. 62).

20) So wird z. B. Jakob's Demüthigung vor Esau, so wie Joseph's Mangel an Gottvertrauen — da er vom Mundschonk seine Befreiung erwartete — scharf getadelt unter gleichzeitiger Anführung entsprechender Sprüche aus den Proverbien (Ber. R. s. 75, s. 89). Mit Bezug darauf, dass Jakob an die Erfüllung seines Gelübdes gemahnt werden musste (Gen. 35, 1), wird das Volksspruchwort angeführt: „In der Bedrängnis geloben, im Glücke vergessen“ sowie: „Auf das laube Sieb muss man klopfen“ (Ber. R. s. 81. Buxtorf s. v. *קצץ*; dessen Florilegium hebr. s. v. *Votum*). Auch sonst werden oft Volksspruchwörter angeführt: z. B. mit Bezug auf Noah (Gen. 9, 2) ein Sprichwort, das dem „Dans le royaume des aveugles le borgne est roi“ sowie dem „*Ἐν τοῖς τοποῖς τῶν τυφλῶν ὁ λυγρὸς βασιλεὺς*“ bei Erasmus entspricht (Levy W. R. s. v. *קצץ*); mit Bezug auf Esau und Ismael (Gen. 27, 9): „Der Staar *קצץ* (*קצץ*) gesellt sich zum Raben“ und ein anderes ähnliches (Buxtorf s. v. *קצץ*, s. v. *קצץ*, Florileg. s. v. *Similitudo*); mit Bezug auf die Aegyptierin Hagar und Ismael's Frau aus Aegypten

(Gen. 21, 21), sowie mit Bezug auf Joseph, der schön war wie seine Mutter — *היה יפה כמות אמו* (Gen. 29, 17. 39, 7) das Sprichwort: „Wurf den Stock in die Luft, er kehrt immer zu seinem Ursprung zurück“ (Ber. R. s. 86 Buxtorf s. v. *היה*); mit Bezug auf Jakob (Gen. 47, 31): „Dücke dich vor dem Fuchse in seiner Zeit“, ähnlich dem *ارقس للقد في بولته* bei Burckhardt No. 87 (Buxtorf s. v. *היה*, Flor. s. v. *Adulatio*); mit Bezug auf Abigall's Gedanken an die zukünftige Belohnung (1. Sam. 25, 31): „Während die Frau plündert, spinnt sie“, und: „Die Gans geht gebückt, aber ihre Augen schweifen umher“ (Buxtorf s. v. *היה*, s. v. *היה*, Florif. s. v. *Mulier*). An einer Stelle (B. Kamma 92b) werden — in mitunter sehr witziger Weise — Bibelstellen als Belege für Volkssprüche (*מאמר חכמה*) angeführt. Diese Anwendung des Volksspruchwortes — das schon durch die epigrammatische Form wie durch die treffende Aehnlichkeit dem Gebiete des Witzes angehört — auf biblische Ereignisse entspricht der volkstümlichen Tendenz der Hagada sowie dem Bestreben Alles in der Bibel zu finden und Alles aus ihr zu deduciren. Die Bezeichnung mit *היה* ist insofern sehr zutreffend, als das Volksspruchwort — im Gegensatz zum höheren Maschal, zum ethischen Spruche — doch immer, wie die Satire überhaupt, etwas Vulgäres hat. Es ist die Schwiegermutter Weisheit, der gemeine Menschenverstand, die gewitzigte Erfahrung, eine realistisch-pessimistische Anschauung, die sich darin ausspricht. Ein merkwürdiges Beispiel von dem Herabziehen biblischer Stoffe in die Sphäre der Alltäglichkeit ist eine Stelle (Ber. R. s. 60 Sachs, Beiträge I, 6), in welcher mit Bezug auf den Gen. 24, 60 ausgesprochenen Segenswunsch gesagt wird, die Verwandten der Rebekka seien knickerig und kauerig gewesen, die Mägst habe bloss in Worten bestanden. Es ist das natürlich ein blosser Witz (denn von einer Mägst konnte überhaupt keine Rede sein, da der Bräutigam stets der gebende Theil war), der die Geizigen geisseln soll, die nur mit schönen Worten verschwenderisch sind. Volkstümlich sind namentlich die Ausdrücke *היה* *היה*, von denen das erste dem englischen miser, dem franz. mesquin (*مسيكين*), das zweite dem deutschen schäbig, engl. shabby — bei Shakespeare scab — entspricht, wie auch Sachs „armelig und schäbig“ absetzt. In diesem Sinne erklärt auch der Commentar Mathnoth Kehanna diese Ausdrücke; unrichtig hingegen ist eine andere von demselben gegebene Erklärung, die Levy (W. B. s. v. *היה* II, 292) adoptirt hat; wonach „beträbt und gebeugt“ gemeint wäre; so bezeichnet auch *היה* *היה* (Levy s. v. *היה* II, 503) nicht einen hockenden, sondern einen armeligen Räuber, der eine so jämmerliche Figur ist, dass er einem ordentlichen Menschen gar nicht imponirt.

21) William Ouseley gibt in den Oriental Collections (I, 236) die Uebersetzung einer Schilderung des salomonischen Thrones, die

in einem persischen MS., بیت المقدس betitelt, gegeben wird, Abgesehen davon, dass Sahr als Verfertiger des Thrones genannt wird, hat die Schilderung eine überraschende Ähnlichkeit mit der des 2. Esthertargum (zu 1, 2). In letzterem hat der Thron sechs Stufen (nach 1. Kön. 10, 19), in der persischen Schilderung sieben Stufen, es werden aber dieselben Gegenstände erwähnt wie im Targum: Weinstöcke mit Trauben aus edlen Steinen, schrecklich anzusehende Löwen, überschattende Vögel, Gott lobpreisende Dämonen und Peri's, und wenn schlechte Menschen dem Throne nahten, brüllten die Löwen, strahlten die Vögel ihr Gefieder, und die Dämonen stiessen ein so furchterliches Geheul aus, dass Keiner es wagte Unwahres zu sagen. Wenn dann Salomon die siebente Stufe erreicht hatte, setzten zwei „Kurgesses“ eine goldne Krone auf sein Haupt. Vor dem Throne aber stand eine goldne Säule, auf deren Spitze eine goldne Taube, in ihrem Schnabel ein in Silber gebundenes Buch — das Buch der Psalmen, das sie dem König überreichte, der daraus den versammelten Israeliten vorlas. Im 2. Targum ist es statt des Psalters die Thora und statt des Geierpaars — کورس — ist es ein Adler, der dem König die Krone aufs Haupt setzt. An einer andern Stelle (II, 375) schliesst Onseley aus einer Abbildung bei Kazwini, dass unter کورس ein Falke — falco tinnoccephalus — zu verstehen sei. Allein Kazwini selbst (I, 177; 178) sagt, der کورس heisse auf persisch کورکس; auch das Stornbild, zu welchem النسر الطاهر gehört (Gea. Thea. p. 925 N.) heisst کورکسان (Vallors s. v.), und so sind unter den Kurgesses wohl auch Geier zu verstehen. An einer andern Stelle der Orient Collections (II, 64) wird übrigens der کورس als eine Art Phoenix geschildert, was vielleicht mit der Wiederverjüngung des Adlers (Bochart II, 167) zusammenhängt. Auch im 2. Esthertargum kommt ein Wundervogel vor, wenn nämlich die Annahme Levy's (s. v. Spr. 1, 13) richtig ist, dass unter spr: der Vogel 'Ank gemeint sei. Allein das ist sehr fraglich, denn abgesehen davon, dass es alsdann spr: heissen müsste, so ist der beigebrachte Beweis eher ein Gegenbeweis. Die Lesart נשר ist nämlich unrichtig, denn da auf der vierten Stufe ein נשר vorkommt, und zwar einem Pflaum gegenüber, so ist es nicht denkbar, dass auch auf der dritten Stufe ein Adler gewesen sei; es muss vielmehr נשר heissen, wie das schon längst bemerkt wurde (S. Cassel, Der goldne Thron Salomon's in den Erfurter wissenschaftl. Berichten I, 52 N.) und wie auch eine Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 222 fol. 50v) נשר hat. Als Pendant zu einem Panther eignet sich aber ein Kameel jedenfalls besser als ein Vogel, und so verdient die von Buxtorf s. v. נשר gegebene Erklärung den Vorzug.

22) Wie gewöhnlich ist die Tochter Pharaos die Repräsentantin aller ausländischen Frauen, und so ist sie es, die durch die von ihr veranstalteten Lustbarkeiten und Zerstreuungen Schuld daran ist, dass Salomon die religiösen Pflichten vernachlässigt (Sabbath 56 b, Wajikra R. a. 12, Jalkut Jerom § 320). So wird denn auch (Schemoth R. a. 6, Jalkut Kohel. § 320) die Stelle **בִּי הִקְשַׁח יְהוָה לִלְךָ חָכְמָה** (Kohel. 7, 7) darauf bezogen, dass die Beschäftigung (**לֵסֵק**) mit allzuvielen und unnützen Dingen den Weisen verwirre und dass dergleichen Allotria Schuld wären, dass Salomon die Gesetzeskunde vergass, die er früher allerdings besaß, wie in diesem Sinne auch die Darstellung von Salomon's Wissen und Weisheit (1. Kön. 5, 12 f.) auf seine Gesetzeskunde gedeutet wird (Pesikta d. R. K. s. 4 p. 35 und an anderen dort angeführten Stellen).

23) **כִּדְךָ גִּדְלָה שֶׁל רוֹמָי**, wie die Venetianer Ausgaben (Sabbath 56 b) haben, während in den übrigen Ausgg. die zwei letzten Worte fehlen. Nach der Meinung Rapoport's (Erech Millin p. 45) ist Synhedr. 21 b ebenso zu lesen (und nicht **שֶׁב־רוֹמָי** das Buxtorf und Levy a. v. richtig auführen). Das Rohr (**קֶנֶה**) sowie der Wald (**הָרִיב**) im Jerus. Talmud (Aboda Zara 1, 3) und im Midrasch zum hohen Lied (1, 12) bezieht sich wohl darauf, dass sowohl **הָרִיב** als auch **קֶנֶה** (**קֶנֶה קֶנֶה** Ps. 68, 38 80, 14) auf Edom = Rom bezogen wird.

Dass die Zerstörung des zweiten Tempels hier als Strafe für Salomon's Gesetznüchternheit dargestellt wird, hat seinen Grund darin, dass Rom als der eigentliche Feind Judäa's betrachtet wird; alle anderen zeitweiligen Unterdrücker treten den Römern gegenüber in den Hintergrund. Rom bildet den Gegensatz zu Judäa, auch im freundlichen Sinne. So wird z. B. (Ber. R. a. 63) die Stelle **נָחִים יְהוָה** (Gen. 25, 23) — im Keri **נָחִים** — auf die beiden stolzen Herrscher, Salomon und Kaiser Hadrian, bezogen; das folgende **וְיָלֵא יְהוָה עַד הַיּוֹם** wird erklärt: Bis jetzt sagte man (ganz indifferent) **כִּתְּחֵה יִרְמְיָהּ וּסְבִיחָהּ** (Gen. 10, 7), von jetzt an wird man sagen **יִדְדָא וְיִדְדָא** — Juden und Helden (oder Juden und Römer). Das ist die Identifizierung von Edom und Rom, die allmählich ein so festes Gepräge erhielt, dass z. B. die Jes. 34, 9 erwähnten Gewässer im Jalkut und bei Alarbanal z. St. ohne Weiteres auf **נַחֲשִׁימָה** oder **נַחֲשִׁימָה** bezogen werden. Das erstere ist der Tiberstrom, den zweiten Namen erklärt Zunz (G. V. p. 237) mit Ticinus (Tessino) oder Trasimenus; es liegt aber wohl näher, das **נַחֲשִׁימָה** im weiteren Sinne zu nehmen und **נַחֲשִׁימָה** auf das tyrrhenische Meer zu beziehen, das bei den Griechen, vielleicht auch in der römischen Volkssprache, das tyrrhenische Meer hieß. Der Gegensatz zwischen Jakob und Esau, der an zwei verschiedenen Stellen (Gen. 25, 23. 27, 29. 40) scharf markiert hervortritt, konnte sich nur auf Rom und Judäa beziehen. Der Monotheismus auf der einen, das Heidenthum auf der anderen Seite, das ist Jakob und Esau. Es sind zwei Mächte, die sich feindselig

gegenüberstehen, und um so feindseliger, als der Antagonismus zugleich ein innerer, geistiger ist. Rom hatte das Erbe der anderen Weltmonarchien angetreten, Rom war der Orbis terrarum; das Schwert des Römers hatte den Erdkreis unterjocht — das ist Esau, zu dem gesagt ward (Gen. 27, 40): Von deinem Schwerte sollst du leben. Und so wird der Gegensatz zwischen der Hand Esau's und der Stimme Jakob's (Gen. 27, 22) von der Hagada, in den verschiedensten Variationen, darauf bezogen, dass gegenüber dem gewalthaberischen Esau Jakob's Waffe das Gebet ist. So wird z. B. auch das שֶׁבַח וְתַהֲלֵלָהּ (Num. 22, 4) im Midrasch z. St. (auch bei Origenes Hom. XIII. in Num. II. p. 319 ed. Delarue) dahin gedeutet, dass die Macht Israels in seiner Zunge liege, weshalb der redengewaltige Bileam herbeigerufen wird. So wird auch „Schwert und Bogen“ (Gen. 48, 22) von Onkelos und der Hagada metaphorisch als „Bitte und Gebet“ aufgefasst (auch Ephraem Syrus opp. I, 105 erklärt diesen Ausdruck bildlich — als friedliche Erwerbung, und zwar mit Bezug auf die — Gen. 33, 19 — erwähnten hundert מֵאָה (Ges. Thes. s. v.); מֵאָה ist wohl nicht *oáyoq* wie Kirsch meint — Pentat. syr. — sondern Ausdauer صبر). So wird denn auch die

Erzählung von Jakob und Esau in der That typisch aufgefasst, und sinnig bemerkt Nachmanides zu Gen. 32, 4, die von Jakob an Esau entsandten Boten mit Geschenken (welche Handlungsweise im Midrasch z. St. scharf gerügt wird) seien als Vorbild jener von den Juden an die Römer geschickten Gesandtschaft zu betrachten — jener Gesandtschaft also, durch welche — wie Wiener z. v. Römer sagt — die Juden zu der gefährlichen Ehre gelangten, *Amici et Socii populi Romani* zu heissen. Dazu kommt, dass in einzelnen biblischen Stellen Edom mit der Zerstörung des Tempels in Zusammenhang gebracht wird (Ps. 137, 7. Obad. 11. Klagel. 4, 21), wie Edom in der That das Seinige zur Unterstützung der Feinde beitrug. Die Hoffnungen Edom's wurden durch Rom verwirklicht, der Hass Edom's hatte sich auf die Römer vererbt, und so konnten letztere mit dem ersteren identifiziert werden. Ferner hatten die hagadischen Vorträge den Zweck, aus den Worten der Propheten Trost und Hoffnung zu schöpfen, den Druck der Gegenwart durch die Hinweisung auf die Prophezeiungen zu mildern. Die dereinstige Befreiung vom drückenden Römerjoch musste in den Prophetenworten enthalten sein, und das über Edom gesagte schien am geeignetsten um auf Rom bezogen zu werden.

Daran knüpfen sich nun die hagadischen Wortspiele. Nicht nur רומ (Sachs Beiträge II, 157), sondern auch רומי wird appellativisch auf Rom bezogen, und ebenso רומי und רומי (Abarbanel l. c. Targum ed. Venet. zu Ps. 108, 11. Debarim R. z. l. Hieronymus zu Jes. 34, 8). Da Rom und Heidenthum identische Begriffe waren, so lag es sehr nahe, die Benennung des Heiden, גוֹיִם, auch von Rom zu gebrauchen, wobei das Wortspiel mit רומ, Be-

träger, nahe gelegt war. (Dass רומ erst später für Heide gebraucht worden sei, wie Sachs l. c. p. 145 meint, ist unrichtig.) — Rom gilt als das vierte und letzte Weltreich, was mit ein Grund war um den Namen Edom auch auf die Christenheit auszudehnen, denn sonst wäre ja Edom = Rom nicht das letzte Weltreich. Dass das vierte Thier in Daniel nicht näher bezeichnet wird, war ein Grund mehr, darunter das römische Reich zu verstehen. Das Dunkle ist immer schreckenvoller als das klar Erkannte. So führt auch Hieronymus (Comm. in Dan. 7, 7) als Grund dieser Namenlosigkeit an, ut quidquid ferocius in bestiis cogitaverimus, hic Romanos intelligamus. Quod hic tacitum, in Psalmo LXXIX, XIV dictum putant Hebraei, wie denn diese negative Eigenschaft des 4. Thieres auch in den jüdischen Schriften betont wird (Sachs p. 142: Bechaj in Gen. p. 48 ed. Ven.), und so wird auch sonst das nicht näher Bezeichnete auf Rom bezogen. Das Gold, Silber und Kupfer Exod. 25, 3 bedeutet die drei Weltreiche, das nicht genannte Eisen ist Rom (Schemoth R. s. 85). Dasselbe ist der Fall mit den drei Körben Gen. 40, 16, wobei der 4. Korb Rom bedeutet. Da die Usterdrückung durch die Römer und also auch die Hoffnung dereinstiger Befreiung eine brennende Tagesfrage und damit ein stehendes Thema hagadischer Behandlung war, so kehrt denn auch diese Deutung fast überall wieder, wo vier Gegenstände aufgezählt werden, die denn — im Midrasch z. St. — auf die 4 Weltreiche bezogen werden, wobei zuweilen die ersteren drei, im Gegensatz zum vierten, gelobt werden. So bezieht sich, unter den Eigenschaften der rothen Kuh (Num. 39, 2) „roth“ auf Babel, „vollkommen“ auf Medien, „ohne Fehl“ auf Javan; „auf die kein Joch gekommen“ bezieht sich auf das störrige und hartnäckige Rom (Jalkut z. St. Pesikta d. R. K. p. 41). Ebenso wird רומ (Gen. 15, 9) auf Rom bezogen, das rüberisch ist (רומי), sich aber fromm anstellt wie eine Taube (תור). Ferner werden auf Rom und die drei anderen Weltreiche bezogen: die vier Bezeichnungen der Angst in derselben Stelle (Vs. 19 — Schemoth R. s. 51); die vier Ströme Gen. 2, 11; die vier Ausdrücke Gen. 27, 3; die vier Arten des Ansatzes (Lev. 13, 2); die vier Strafen Deut. 32, 24 (Targum Jerus. z. St.); die vier Vergleichen im hohen Lied (6, 10. Schemoth R. s. 15); die vier Thiere Prov. 30, 28, wobei besonders רומ (wahrscheinlich mit Bezug auf רומ verwüsten) auf Rom bezogen wird; die vier in Verbindung mit Thieren vorkommenden Ausdrücke Jerem. 5, 6 und Amos 5, 19 (Midr. Esther 1, 1) und so auch die vier Ausdrücke der Befreiung Jerem. 50, 10 (Pesikta p. 131). Insbesondere aber wird — sowohl im Midrasch z. St. als auch sonst vielfach — das vierte der Lev. 11, 4—7 genannten Thiere auf Rom gedeutet. Die anderen Drei sind — mit Heine zu reden — doch wenigstens ausländige Bestien, Rom aber ist das רומ (Ps. 80, 14). Die Vergleichung mit dem Schweine wird auch sonst im Einzelnen ausgeführt (Sachs p. 139, 142), und

namentlich wird חזיר mit dem Zeitwort החזיר — zurückersetzen — in Verbindung gebracht, aber die Hauptsache ist doch immer das Hauptwort, wie denn dieselbe Bezeichnung auch im B. Henoch vorkommt (89, 12 p. 57, 259). Es wäre wohl möglich, dass, wie Grätz (Monatsschrift VI, 394) mit Bezug auf חזיר בשר sagt, die nächste Veranlassung zu dieser Deutung der Umstand war, dass in früherer Zeit der Eber das allgemeine römische Feldzeichen, später das einzelner Legionen war, wie Plinius X, 4 berichtet. (Bei Festus, den Hardouin z. St. anführt, heisst es Porcus statt Apor.)

Das ז in חזיר בשר steht oberhalb der übrigen Buchstaben. Die von Levy (W. B. s. v. חזיר) angegebene Ursache findet sich bereits bei Bechaj (Pentat. Comm. p. 46 und 151 ed. Ven. 1546), dass nämlich nach der Ausscheidung von ז das Wort חזיר übrig bleibt, dass aber auch ferner durch die schwankende Stellung des ז die Lesart חזיר בשר begünstigt wird, und also dieses Wort ebenso wie חזיר (Num. 24, 19) und חזיר (Gen. 36, 43) auf die Stadt חזר' *Ḥozr'*, auf Rom bezogen werden kann. Das schwebende ז kommt ausserdem zweimal bei dem Worte חזקים vor (Hiob 38, 13, 15), welche schwebende Stellung auch im Talmud gedeutet wird (Geiger Urschrift p. 258, woselbst auch die Variante חזיר statt חזיר in den Aboth d. R. Nathan erwähnt wird). Alle drei Stellen aber werden von Raymond Martin (Pugio fidei p. 539) in christlichem Sinne interpretirt und חזיר בשר auf Pontius Pilatus bezogen.

Diese vielfach wiederkehrenden Deutungen vergegenwärtigen die römische Tyrannei sowohl wie die römische Chicanerie, sowohl den Hass, der sich gerade in dem Odium humani generis des Tacitus (das sich in einer Stelle auf die Christen bezieht) so entschieden ausspricht, wie auch den Spott. Sowie Tertullian den spöttischen Vorwurf der Eselsanbetung mit scharfen Worten abweist, so ist die Deutung des חזיר בשר auf Rom gewissermassen die Replik auf das Julius porcinum nomen adorat des Petronius sowie auf ähnliche Spöttereien, die mehrfach in den jüdischen Schriften, namentlich im Midrasch zu den Klageliedern, erwähnt werden. Dadurch aber, dass die Bibel selbst zur Trägerin dieser Aussprüche gemacht wird, erhalten diese Werth und Bedeutung nicht nur, sondern auch etwas Tröstliches und über alle Leiden Erhebendes.

Eine im Talmud nur flüchtig erwähnte derartige Deutung wird auch von Hieronymus angeführt, die des Namens חזרה (Jes. 21, 11). Die LXX geben dieses חזרה, vielleicht wegen des folgenden חזיר, mit *Ἰουδαία* wieder. Auch Raschi z. St. erklärt חזרה mit חזרה und deutet das folgende חזיר auf die Nacht des Exils. Eine Benutzung dieses Textes zu hagadischen Zwecken lag also nahe. Im jerusa. Talmud (Ta'anith 1. 1) wird nun als eine der Randglossen des R. Meir (Zunz G. V. p. 172; nach Rapoport — E. M. s. v. חזרה — hatten sie einen mnemonischen Zweck: kurz an Das zu erinnern, was im hagadischen Vortrag weiter ausgeführt werden sollte) angeführt, dass zu diesem חזרה am Rande חזיר notirt war;

gleichzeitig wird diese Bibelstelle, mit Bezug auf סדיר, auf Rom angewandt. Hieronymus (Comm. zu Jes. c. 21. c. 84, und zu Obadiab) führt die Meinung der Judaeorum magistri an, dass statt Duma, Roma zu lesen sei und erklärt das für nichtige Träumerei, wie überhaupt die Deutung Edom's auf Rom eine falsche sei; vielmehr sei, secundum leges tropologiae, Edom auf die Juden oder die Ketzer, Jakob auf die christliche Kirche zu beziehen. Diese, auch an einer anderen Stelle (zu Amos c. 1) wiederholte Deutung von Esau und Jakob kommt auch sonst häufig vor: bei Origenes (De recta in Deo fide, I p. 816), Tertullian (adv. Jud. c. 1), Ambrosius (Expos. in Ps. 118 II p. 669 ed. Maur.), Gregor d. Gr. (I p. 1213 ed. Par. 1705), Augustin (VI, 54. 949. VII, 30. IX, 587 ed. Maur. Ven. 1764), Isidor (Allegor. quaedam S. S. p. 103 ed. Migne), Ephraem Syrus (Opp. I, 176) und Jacob von Edessa (ib. I, 173).

24) Quia collegit sapientiam et legem übersetzt Buxtorf — nach Aruch — diese Stelle des M. Tanchuma (zu Exod. 6. 3), womit aber jedenfalls die darauf folgende Erklärung von בן יקא — dass er sie wieder von sich warf — zu verbinden ist, wie diese Verbindung auch in Schemoth R. z. St. vorkommt. אקא kann aber wie *aytapa* — womit es Gesenius vergleicht — auch „verbinden“ bedeuten, so dass der Sinn wäre, Salomon wollte die göttliche Weisheit mit der menschlichen verbinden, sie ihr also gleich stellen.

25) Da Salomon statt des לא ירבה ein ארבה substituirt, so ist es das verdrängte Jod, das sich bei Gott beklagt und zugleich Salomon anklagt. Gottes Antwort darauf ist, dass eher Salomon und Tausend seines Gleichen zu Grunde gehen, ehe nur Ein Buchstabe der Thora zu Nichte würde, und wäre es auch das kleine Jod — also ähnlich wie Matth. 5, 18 das Iota (י) den kleinsten Buchstaben repräsentirt; entsprechend dem daselbst vorkommenden *xeqvia* ἵσον sagt (Schemoth R. z. 6) bei derselben Anklage Gott zur Thora: Salomon und Tausend seines Gleichen werden eher von der Welt verschwinden, ehe auch nur ein Strichlein von dir (אצק) zu Nichte gemacht wird, an anderen Stellen dient die Spitze des Jod (יד יקא) dazu, das Kleinste zu bezeichnen.

26) Wenn Steinschneider (Art. Jüd. Literatur p. 378, Jewish Lit. p. 46) sagt, dass das Studium der Gotteslehre von Juden und Muhammedanern der „Krieg der Lehre“ genannt werde, so ist das insofern ungenau, als an der dort angeführten Stelle der Kampf gegen die Unwissenheit mit dem gegen die Ungläubigen verglichen wird, welche mehr witzige und vereinzelte Vergleichung sehr verschieden ist von der stehenden Bezeichnung der talmudischen Debatten und Controversen als Kampf der Thora, oder — wie Kidduschin 30b, Aboth V, 17 — als Streit und Zwiespalt, die aber in Friede und Eintracht endigen. Ein analoger Ausdruck kann auch gar

nicht vorhanden sein, da die Sache selbst durchaus eigenthümlich ist; das *قیل וקיל* der Schulen, von dem zuweilen die Rede ist, ist doch sehr verschieden von den Meinungskämpfen, ohne welche der Talmud gar nicht der Talmud wäre.

27) Ein frappantes Beispiel von dem Gebrauch des Praeteritum zur Negirung der Gegenwart ist das sprichwörtliche *Πάλαι ποτ' ἴσαν ἀλχιμοὶ Μιλήσιοι* des Aristophanes (Plut. 999), das nebst dem Fulvius Troes und ähnlichen Ausdrücken in den Adagiis des Erasmus unter „Faerunt, non sunt“ angeführt wird (ed. Frankf. 1646 p. 274); bei Hesychius IV p. 160 ed. M. Schmidt) *ἴσαν ποτ' ἴσαν ἀλχιμοὶ Μιλήσιοι*.

28) Dass der Schamir und die anderen wunderbaren Dinge in der Dämmerung des letzten Schöpfungstages erschaffen wurden, steht in Zusammenhang mit der talmudischen Ansicht, dass die biblischen Wunder keine improvisirten Schöpfungen des Augenblicks, sondern im ursprünglichen Schöpfungsplan mit einbegriffen waren, wie das von Maimonides im letzten der Acht Capitel *שמעיה פסוק* des Näheren dargelegt wird (Pococke Porta Mosis p. 240, M. Wolf Moss b. Maimon's Acht Capitel p. 62). Wolf führt (p. 96) eine entsprechende Stelle — nach Munk Guide des égarés I, 296 (cf. II, 224) — aus Maimonides' Commentar zu den Pirke Aboth an, so wie eine Midraschstelle (Ber. R. s. 5), woselbst gesagt wird, Gott habe im Urbeginn an das Meer die Bedingung gestellt, dass es sich seiner Zeit spalten müsse, und dasselbe sei auch bei anderen Schöpfungswerken geschehen.

29) Mit Bezug auf die unbehaueuen Altarsteine (Exod. 20, 22) bemerkt Comestor z. St. (Hist. I, Exodi cap. 41): Quasi diceret: Nolo quod cum instrumento effusionis angulorum aedifices mihi sanctum. Es ist das eine hagadische Interpretation, — der Plural in effusio angulorum entspricht dem talmudischen *ספיכות זבחים* — die auch von Raschl und Jalkut z. St. angeführt wird, und die mit der Sage vom Schamir insofern zusammenhängt, als bei Beiden die Vermeidung des Eisens hervorgehoben wird. In ähnlicher Weise gibt Comestor auch sonst Erklärungen, die hagadischen Ursprungs sind, abgesehen von denen, die er als jüdische Traditionen bezeichnet, welche letzteren zumest aus Hieronymus oder Josephus oder Wal. Strabo geschöpft sind. Dass es z. B. beim zweiten Schöpfungstage nicht heisst „Und Gott sah, dass Alles gut war“, wird (Hist. I, Gen. c. IV. p. 6 ed. Venet.) damit erklärt, dass, nach der Tradition der Hebräer, an diesem Tage der Engel Sathanael oder Lucifer erschaffen worden sei. Nach der Tradition der Sancti ist der Grund, weil die Zweizahl verabscheuenswerth (infamis) ist, weil sich von der Einheit trennend; Gott aber ist die Einheit, und er lässt Trennung und Zwiespalt — Prov. VI. Als dritter Grund wird — ohne Quellenangabe — angeführt, weil das Schöpfungs-

werk des zweiten Tages erst am dritten vollendet ward. Der erste und dritte Grund ist hagadisch (Pesachim 54 a. Ber. R. s. 4, auch in den Noten zu Origenes I p. 938 Delarue), nur wird nicht Sathanael sondern das Gehinnom erwähnt; ausserdem wird im Midrasch noch als Grund angeführt, weil am zweiten Tage der erste Zwiespalt stattfand (קריסה) — die Scheidung der Gewässer. Der zweite von Comestor angeführte Grund (auch bei Wal. Strabo zu Gen. 1, 5) findet sich bei Hieronymus, der diese Eigenschaft des binarius numerus als Argument gegen Jovinian anführt (Adv. Jovin. I c. 16 II, 266 ed. Vall.) und mehrfach darauf zurückkommt (ed. Vall. I, 103. 231. II, 764. III, 421. VI, 782); und so wie Hieronymus es mit dieser Eigenschaft der Zweifzahl in Verbindung bringt, dass nur die unreinen Thiere paarweise in die Arche gingen, so wird von Ambrosius (De Noe et arca I c. 12) die Heiligkeit der Erstgeborenen mit dem Vorzug der ersten Zahl in Zusammenhang gebracht. Mit der Hagada steht das nicht in Verbindung; es ist vielmehr der auch von Philo (De spec. legg. II, 329) ausgesprochene Gedanke, dass die Monas das Abbild (εἰκών) der ersten Ursache, die Dyas das der Materie sei, oder wie Origenes sagt (Philos. c. 2. I. p. 875): die Monas ist Gott und das Gute, die Dyas ist das Böse und der δαίμων. Achullebes findet sich auch unter den — allerdings etwas divergirenden — Stellen über die Zahlen bei Plutarch (besonders Quaest. roman. c. 25 p. 269 E und Wytttenbach z. St. De EI apud Delph. c. 9. c. 20); an einer Stelle (De Is. et Os. c. 75) wird sogar die Dyas Ἐπερ und Τόλμα genannt, während die Monas Apollo heisst (auch De EI delph. c. 20. Lobeck Aglaoph. p. 716) — eine pythagoräische Vorstellung, mit der wohl auch das Numero Dens impari gaudet in Zusammenhang steht (Meursius Denar. Pyth. c. II, III. Zeller, Philos. der Griechen III, 515 ff. 709. Röth, Gesch. uns. abendl. Philos. II, 496. 549. 917), und die vielleicht auch zu Grunde liegt, wenn in der 21. Abhandlung der lautereren Brüder (تحفة اخوان الصفاء p. 711)

der Griechen sagt, Gott habe vor der formgestalteten Materie existirt, wie die Einzahl den Zahlen vorangeht *كان قبل الهيولى ذات الصور* (ähnlich Sahrastāni ed. Cureton p. 36).

Zu den hagadischen Deutungen gehört die in der Additio zu cap. XIX (p. 22) gegebene Erklärung von Gen. 2, 21 dahin, dass damit zugleich das Verbot der Heirath unter Verwandten ausgesprochen sei, was der talmudischen Erklärung — hier eine halachische — (Synhedr. 37 b) entspricht. Hagadisch ist ferner, wenn zu dem קריסה in der Stelle: Dein Volk hat gesündigt (Exod. 32, 7) bemerkt wird: Peccavit populus tuus, quasi diceret, jam non mens (ib. Exod. c. 73. Jalkut z. St. Pesikta p. 128), ferner, dass Moses (Exod. 19, 3 ff.) zu dem Volke in milden Worten geredet (ibid. c. 39.

Jalkut z. St.), dass Hioh Dinah zur Frau gehabt (hist. lib. Gen. c. 33 p. 26, B. Bathra 15 b) und so noch Manches andere. Eine von Ed. Reuss (Beiträge zur theol. Wissensch. Bd. VI) des Näheren beschriebene altddeutsche Historienbibel hat auch hagadische Erklärungen, die nur zum Theil aus Comestor entlehnt sind. Das פתח Gen. 21, 9 wird im Midrasch und Targum jer. auf Abgötterei bezogen, was auch Hieronymus in den Quaest. in Gen. anführt. Statt idola ludo fecit, hatte Comestor die Lesart luto vor sich (p. 62), und so heisst es hier (p. 25) Abgöttelei aus Leymen. Hagadisch ist, dass Isaacs Erblinden Folge des Götzendienstes war, den Esau's Frauen trieben (p. 26; Raschi zu Gen. 27, 1), dass Moses mit Hilfe des Tetragrammaton den Sarg Joseph's aus dem Nil heraufbrachte (p. 33. Zedner Auswahl histor. Stücke p. 7. Z. D. M. G. XXIV, 539). Hagadisch ist auch, dass das Manna jeden beliebigen Geschmack angenommen habe (p. 32); im Sifri zu Num. 11, 8 und in Mechilta sect. 6 zu Exod. 16, 22 (auch Jalkut Num. § 733) wird gesagt, das Manna habe auf Verlangen den Geschmack irgend welcher gekochten oder gebackenen Speise angenommen, eine Deutung, die auch Ephraem Syrus giebt (l. 218, 256, Lengerke de Ephraem Syr. arte hermen. p. 25); auch dass die Anbeter des goldenen Kalbes an ihren goldenen Bärten erkannt wurden (p. 36, auch bei Walaf. Strabo p. 287 ed. Migne) ist hagadischen Ursprunges (Pirke R. Eliezer c. 45). Diese goldenen Bärte haben übrigens eine gewisse Berühmtheit erlangt und figuriren sogar in einem von Selden (De diis Syr. l. 4. p. 156) mitgetheilten Gedichte. Nebst manchen anderen hagadischen Deutungen findet sich auch (p. 52), nach der Vulgata, die Deutung des אֱלֹהֵינוּ בְּרֵךְ אֶת דָּוִד (2 Sam. 21, 9) auf David. Letztere Namensdeutung findet sich, wie noch viele andere, auch in den quaestiones hebr. in ll. reg. et paral., die man irrtümlich dem Hieronymus zuschreibt (Opp. ed. Vall. T. III p. 803), und die jedenfalls als theilweise Ergänzungen der anderweitig bekannten Hagadas betrachtet werden können. So z. B. die Erklärung des Wortes קְהָלָא (2 Sam. 23, 20) als Congregatio Dei und des קְהָלֵי יִשְׂרָאֵל als Occidentales et Vivificantes, also mit Bezug auf die Todesurtheile (כְּרִיתָה) oder die Freisprechung (פְּלִיאָה) von Seiten des Synedrums. Bemerkenswerth ist namentlich die hagadische Deutung des Ausdrucks קְהָלָא קְהָלָא (1 Chron. 7, 40), die sich — wie die meisten anderen Erklärungen — auch im Commentar des Rab. Maurus (ed. Migne p. 313) findet, aber wie gewöhnlich sehr entstellt. Nur in den quaest. findet sich die Erklärung zu dem Namen קְהָלָא (ibid. v. 30): Sara filia Asser dicitur prophetissa fulsco et meritorum praerogativis exuberasse, also ebenfalls mit Bezug auf כְּרִיתָה redundavit, das anderswo auf ihr über das gewöhnliche Mass verlängertes Leben bezogen wird.

Hagadische Deutungen finden sich auch in einer von Hermann Palm näher beschriebenen mittelhochdeutschen Historienbibel (Breslau 1867). So z. B. heisst es (p. 19), der Rabe Noah's sei deshalb

nicht zurückgekehrt, weil er, wie die Meister sagen, ein Aus gefunden — eine Sage die übrigens auch in anderen, von Grimm (D. Myth. p. 637) angeführten Schriften vorkommt.

30) Auch in Pfeifers Germania (VI, 163. 232) heisst es vom Wiedehopf: Die Hoppe zegt: Here, mich dunket das beste, Oureyn te zin bewiset min neste. Auch bei den Arabern gilt der Wiedehopf als unheimlich (Damiri ed. Balak II, ٢٢٢, Kazwini I, ٢٢, ٢٢٥, Z. D. M. G. VIII, 515 No 767), ebenso bei Hieronymus (Adv. Jovinian. II, c. 37. Comm. in Zach. 5, 9, 10. Bochart II, 348), der, wie es scheint, den Namen *Ἐποπ* — *ἐπόπη* in der bei Bochart p. 345 aus Aristoteles angeführten Stelle — damit in Zusammenhang bringt. Als den weitschauenden, scharfblickenden (اقد بيرة) sagt auch Damiri vom Hudhud) bezieht auch Sachs (Beiträge II, 89) das talmud. בר דורא auf den Wiedehopf, ähnlich der talmudischen Erklärung des Vogelnamens ראור vom Ztw. ראו (Chullin 63 b, woselbst auch die von Hieronymus a. a. O. angeführte Erklärung von Aida, חסירה vorkommt).

31) Auch das Wort Hopfen leiten Einige von den haubenförmigen Blättern. Andere vom Schlägelnden und Hüpfenden der Pflanze ab (Adelung, Lexicon A.). Dass der Wiedehopf seinen Namen vom Hüpfen habe, ist die Vermuthung von Benzcke-Müller (Mhd. W. B. 3, v.) und A. Kuhn (Ztschr. f. vgl. Spr. III, 62); dasselbe scheint auch bei den meisten der von O. Gessner — De avium nat. 775 — und Naumann (Natgesch. d. Vögel V, 437) angeführten Namen der Fall zu sein, obschon Naumann „Wiedehopf“ vom Rufe ableitet. Bei Frommann (D. Mundarten IV, 56) und Diez (s. v. Upupa) werden auch Hodhud und Wutwut angeführt, was an *عدهد* und *وطاط* anklingt, welche letztere Reduplication vielleicht das Hin- und Herhüpfen und -flattern nachahmen soll, wie auch sonst Namen der Fledermaus das Flattern ausdrücken (Pott in Steinthal's Ztschr. I, 347 ff.). *عدهد* kann allerdings auch onomatopoeisch sein, da, wie Bochart bemerkt (p. 348), die Auffassung der Töne verschieden ist. So sagt auch Wachter (Gloss. s. v. Gukuk): Sunt autem quibus babo non babare aut ululare sed nutare videtur, wie auch Lobeck (Aglaoph. I, 779) die Verschiedenheit der onomatopoeischen Wörter erwähnt.

32) Der Wiedehopf, den Hesychius (s. v. *Μακροίχρανος*) *πολύμερος* nennt, hat auch bei den Arabern mehrere Benennungen, die Damiri auführt: ابو عبادة, ابو اليرج, ابو الاحمير, ابو الربيع, ابو سجادة. Dass er in der Sprache der Berberen *طير ايتيل* heisst (Boethor s. v. Hoppe), ist insofern merkwürdig, als sich damit die Vermuthung Bochart's bestätigt findet (II, 350), dass das spanische Abubilla mit *طير ايتيل* (Sur. 105, 3, auch bei Mas'udi

III, 361) identisch sei. Abubilla ist gleichzeitig eine Assimilation an die anderen Namen mit ابو, so wie an Upupa. Unter diesen Namen oder Beinamen des عذد — die ebenso wie die Kunze des Hahnes und Raben seiner Bedeutsamkeit zuzuschreiben sind — scheint nur ابو الربيع sich auf die Zeit seines Erscheinens zu beziehen, während den übrigen das, was die Sage vom Wiedehopf erzählt, zu Grunde liegt. Entsprechend der Benennung ابو سجد ist die Z. D. M. G. VIII, 515 No. 765 angeführte Redensart, so wie das اسجد من عذد, worauf in den Noten z. St. verwiesen wird. So heisst es auch im تحفة اخوان الصفا (p. 177) vom spähenden (جاسوس) Hudhud, dass er, den Harnus über den Kopf gezogen, gebückt dastehe, als wolle er sich zum Gebete niederwerfen (كانه يسجد ويربع), wobei übrigens die Bemerkung, dass er (obchon im Geruch der Heiligkeit stehend) ein stinkender Vogel sei, nicht unterdrückt wird. Auch in einer volkstümlichen Deutung der Vogelstimmen in Wolf's Beiträgen zur Mythologie (II, 431) heisst es: Der Wiedehopf ruft: Böck de Röck! d. i. Rück den Rücken, neige dich vor Gott! All diesem liegt ohne Zweifel die Thatsache zu Grunde, dass der Wiedehopf oft mit dem Kopfe nickt, sich verbeugt und zuweilen auch sich niederwirft, welches drollige Gefahren ihm wohl auch den mundartlichen Namen Giggas-Giggas (Frommann I. c.) und Halvermann (Adelung a. v.) zugezogen. Mit dem Rufe des Wiedehopfes hat das „Böck de Röck“ jedenfalls weniger Aehnlichkeit als das suchende xov? xov? in der Teronsage, worin übrigens das xov? xov? des Kuckuks in der albanesischen Sage (Z. D. M. G. XVII, 663) lebhaft erinnert.

Während aber in der erwähnten Abhandlung der lauterer Brüder die Taube als Führerin zum rechten Weg (الهادي), die Lerche als خطيب, der Rabo als كافن, das Haselhuhn — dessen Rücken vom vielen Niederknien zum Gebet ganz gekrümmt ist — als Ermahner zum Dankgebet geschildert wird, ist in der angeführten Stelle aus Wolf's Beiträgen von dem „Böck de Röck“ des Wiedehopfes das „Sechs Paar Weck, Sechs Paar Weck!“ der Wachtel sehr verschieden, wie überhaupt die anderen Rufe nichts weniger als gottesfürchtig klingen. Darin unterscheiden sich die orientalischen Deutungen der Vogelstimmen von den abendländischen, und es ist vielleicht in Erinnerung an die ersteren, wenn in einem Gedichte Fr. Röckert's der Wachtelruf mit „Danket Gott“ und ähnlichem in die Menschensprache übersetzt wird. In diesem Sinne werden in Zamahsari's Commentar zu Sur. 27, 17 (II, 15) alle

Vogelrufe gedeutet; bei Gêlaleddin Râml ist der Ruf des Wiederhoppers **عد عد** (ähnlich wie arab. **قَبَد**) eine Interjection der Aufmerksamkeit und Ermahnung, und sehr hübsch wird das Geklapper des Storches **لكلى** mit dem Pronomen **لى** in Verbindung gebracht: **لى لى كنان الملك لى يا مستعان** (ed. v. Rosenzweig p. 78, 174); bei Mokaddesî (p. 80) ruft der Uhu zum Preise Gottes fortwährend **عوى عوى**, und auch bei Hâfiz sind es nicht nur die Sûfs, die **عوى** ausrufen (I No. 45 p. 181), sondern auch der Vogel der Morgendämmerung (**مرغ صبح**) ruft zum Preise Gottes **عوى عوى** (III No. 514 p. 123. No. 562 p. 174).

33) Das **שׂוּרִי**, das in der von Bochart (II, 115) angeführten Stelle als Benennung des Hahns in **שׂוּרִי קָן שׂוּרִי** erwähnt wird — und wovon nach Blau (Z. D. M. G. XXV, 550 N.) der Name *Sozomen* gebildet ist — wird an einer anderen Stelle (Wajikra R. s. 25) als ein arabisches Wort angeführt: In Arabien nennen sie den Hahn **שׂוּרִי**, sagt R. Levi. Derselbe R. Levy, der überhaupt oft arabische Wörter zur Erklärung hebräischer anführt, sagt an einer anderen Stelle (Wajikra R. s. 1), in welcher der Name **אֵלֵי שׂוּרֵי** auf Moses als Propheten bezogen wird: In Arabien nennen sie einen Propheten **שׂוּרִי**. Aehnlich wird (Megilla 14a, Synh. 69 b) der Name **רִשְׁבָּה** Gen. 11, 29 auf Sarah bezogen, die so als Seherin genannt worden, oder weil Alle sie ob ihrer Schönheit anschauten. Diese Deutung wird als eine syrische auch bei Payne-Smith (s. v. **ܪܫܒܐ**) angeführt, indem der Name mit **ܪܫܒܐ** erklärt wird, mit dem Zusatze: In jenem Lande nennt man den Sehenden **ܪܫܒܐ**. Für „Sehen“ haben die meisten Sprachen viele Synonyma, und so könnte in einem arabischen Dialekt auch ein an **שׂוּרִי** und **ܪܫܒܐ** anklingendes Wort existirt haben. Sehr unwahrscheinlich ist Cassels Annahme (Schamir p. 81), dass **שׂוּרִי** mit dem arab. **بيري** in Verbindung stehe.

34) Der Rabe Noah's, der bei Meidânî (ed. Schultens No. 62) nebst einem andern trägen Boten (der aber zuletzt seine Ueber-eilung verwünscht) genannt wird, ist als Rabe Apollo's auch bei den Griechen sprichwörtlich geworden, wie das von Bochart (II, 213) angeführte **Κόραξ ἰδοίην** zeigt. G. Raudius in seinen Noten zu Solinus führt (p. 47) auch ein Sprichwort „Corvus nuntius“ an. Aus dieser Saumseligkeit und Procrastination des Raben ist es auch herzuleiten, wenn man den Ruf des Raben als „Cras! Cras!“ gedeutet, wovon Raudius ein Beispiel von Athanasius (Sozomenus hist. eccl. IV c. 9), ein anderes aus Augustin (ed. Maur. VI, 424. VII, 446) anführt, welches letztere sich entschieden auf den Raben Noah's

bezieht, und wovon das *Cras-Cras* des Teufels in Rabengestalt in Berthold's Predigten (Bei Rochholz Alemannisches Kinderlied p. 82) wahrscheinlich nur eine Wiederholung ist. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass sowohl in der griechisch-römischen, als in der jüdischen Sage — mit welcher Weiß (Bibl. Legenden p. 46) die arabische vergleicht — die Unenthaltbarkeit des Raben ihn an der rechtzeitigen Rückkehr verhindert. Aber auch was Plinius (X, 15) mit Bezugnahme auf Aristoteles (De gen. anim. I, 6 ed. Bekker p. 39) vom Raben sagt: *Ore eos parere aut coire vulgus arbitratur* — wie denn auch Martial (14, 74) den Raben ohne Weiteres *fellator* nennt — kommt in den jüdischen Schriften vor: *עורב מריר כסא* (Midr. Tanchuma zu Gen. 9, 18) oder *עורב דק* (Buxtorf p. 2459 s. v. *עורב*), und zwar ist es die Strafe für des Raben Unenthaltbarkeit in der Arche, während die schwarze Farbe die Strafe Cham's ist. In der griechischen Sage (Bochart II, 218. Apollodor III, 10, 3. Lactant. Placidus Argumenta Metam. p. 798 ed. Van Stävaren. Auch in der von Bochart angeführten Stelle Hygin's Poet. astr. II, 40 p. 492 wird zugleich die Schwärze des Raben als Strafe erwähnt) ist die schwarze Farbe des Raben die Strafe für seine Anklage der Koronis — eine Sage, in welcher das Odium gegen den Sykophanten sich kund gibt; die Schwärze des Raben ist der Lohn für sein Anschwärzen Anderer, wie auch die plauderhafte Krähe (*inaspicatae garrulitatis* altes bei Plinius X, 14) für eine ähnliche Angeberei bestraft wird (Lact. Placidus p. 799. Lambin. zu Lucrez VI, 579). Der Durst, den er erleiden muss (Plinius X, 15), ist die Strafe für seine Gefräßigkeit und Saumseligkeit (Bochart l. c. Jacobs zu Aelian I, 47. Eratosth. Cataster. ed. Schenbach p. XLIV). In einer von Zingerle (Sitten, Meinungen und Bräuche des Tyroler Volkes p. 86) erwähnten Sage sind die Raben deshalb schwarz, weil sie, als das göttliche Kind aus dem Bächlein trinken wollte, das Wasser trübten. Im Brachmonat trinken sie nicht, weil sie Elias gespeist haben (p. 87). Hier scheint die in die Augen fallende Farbe des Raben erst spätere Variante zu sein; der Zusammenhang lässt vermuthen, dass sie für ihr Trüben des Wassers mit Durst bestraft wurden. Bei A. Birlinger (Volks-thümliches aus Schwaben p. 123) heisst es — abermals in seltsamer Mischung zweier Sagenkreise —: Um Sommerjohanni bei der Hitze strecken alle Raben die Schnäbel auf, zur Strafe dafür, dass Noah's Rabe Nichts anrichtete. Dass der Rabe den kommenden Regen durch eigenthümliche Laute vorher verkünde, und dass er sogar das Tropfen des Regens nachahme (Plinius 18, 35. Aelian De nat. an. VI, 19. Aratus Phaenom. 985), scheint auf wirklicher Wahrnehmung zu beruhen, da, wie Naumann (II, 46) mittheilt, der Rabe bei bevorstehendem Regen allerlei sonderbare Töne ausstösst, die wie Klackklacke klingen. In der von Bochart (II, 198) aus Lucrez (V. 1032) angeführten Stelle heisst es: *Aquas dicuntur et imbres Puerere*, was ähnlich Virgil (Georg. I, 388) von der

Krähe sagt. Es entspräche das der Meinung, dass der Rabe das Feuchte liebt (Cour. Geassner de avium natura p. 340). Thatsache ist, dass — in Deutschland wenigstens — an regnerischen Herbsttagen die Raben besonders lustig umherfliegen und häufiger als sonst ihre Stimme hören lassen. In den Pirke R. Eliezer (c. 21. Jalkut Hiob § 925) heisst es, dass die Raben zu Gott am Regen rufen und dass Gott sie erhört und Regen schickt; es wird nämlich die Stelle (Ps. 147, 8), dass Gott Regen sendet, mit der darauf folgenden (Vs. 9), dass Gott die jungen Raben erhört, in Verbindung gebracht, und zwar ist das die Belohnung dafür, dass Adam von einem Raben das Begraben gelernt (wie nach Sur. 5, 34 Kalu). In den germanischen Sagen ist es der Grünspecht, den es immer durstet und der deshalb „Giet, Giet!“ ruft, bis der liebe Gott sich erbarmt und Regen giesst (Grimm D. Mythol. 639, 1221. Kuhn, Herabholung d. Feuers p. 105). So wird in Baxters Noten zu Horaz (Od. III, 27, 1) vom Parra, Merops, Pivert, Specht gesagt: Haec avis etiam hodie vulgo nostro pluviarum praesaga creditur. Wie Amélie Bosquet (La Normandie etc. p. 217) mittheilt, heisst der Pivert auch Plén-Pleu, à cause de l'harmonie imitative de son cri qui, dit-on, annonce la pluie. Im Talmud (Chullin 63a, Bochart II, 297, Buxtorf und Levi s. v. שִׁרְקָא) wird gesagt, der biblische *חֲרָב* sei der Vogel שִׁרְקָא; *חֲרָב* werde er aber deshalb genannt, weil mit seinem Kommen (und Rufen) die Gnade Gottes — nämlich der Regen *רוּחַם*, ähnlich *رحمة*, Sur. 7, 55, 27, 64 — vom Himmel herabkommt. Bochart vermuthet, dass das שִׁרְקָא des Onkelos identisch sei mit dem שִׁרְקָא und *חֲרָב* der übrigen Uebersetzer, nur dass ersteres von der Farbe, letzteres vom Pfeifen (שִׁרְקָא) des Vogels hergenommen sei, und vergleicht damit den pergriechischen Namen der Elster (Pica) *καράξα*, während שִׁרְקָא einen anderen Vogel bezeichne. Dass der *חֲרָב* fortwährend seine Stimme hören lässt, sagt auch Ephraem Syrus (I, 375; Physiologus Syrus p. 113), der ihn zugleich als einen die Einöde suchenden Vogel schildert. Nach der von Fleischer (zu Levy's W. B. II p. 580) angeführten Stelle aus Boethor ist שִׁרְקָא der Grünspecht, Pivert. Die Talmudstelle würde alsdann mit den anderweitigen Vorstellungen vom Grünspecht bei Deutschen und Franzosen übereinstimmen.

עשר גדול היה לשלמה ויהי רובב עליו וזא לתמוז ביום (86) אשר גדול היה לשלמה ויהי רובב עליו וזא לתמוז ביום (Midr. Kohaleth 2, 25. Jalkut Kön. § 195. Kohel § 958). Selbstverständlich muss es hier immer *חֲרָב* statt *תמוז* heissen. Dieselbe Verwechslung findet sich übrigens auch im Commentar *בדורות* zu Midr. Echa 2, 4, und im Sohar (zu Num. c. 25 ed. Mant. p. 233), woselbst das

תדמור (2 Chron. 8, 4) als Aufenthalt der Lilith (לילית) geschildert wird. Weniger in die Augen fallend als in diesen Stellen — in der Midraschstelle wird sogar der biblische Vers unrichtig angeführt — aber immerhin nachweislich findet sich dieselbe Verwechslung in mehreren Stellen die J. Derenbourg (*Essai sur l'histoire et la géogr. de la Palestine* p. 14) als Beispiel der incorrecten Wiedergebung der Eigennamen in den rabbinischen Schriften anführt. Neubauer (*Géogr. du Talmud* p. 30) sieht in תדמור eine absichtliche Entstellung und führt als Beleg die Stelle Abodah Zarah 46 a an. Allein diese — auch in Fränkel's Monatschrift (XVI, 235) gegebene — Erklärung ist schwerlich richtig. In jener Talmudstelle ist von Orten die Rede, die dem Göttercultus geweiht sind; es wird mehr als Gebrauch denn als Gebot angeführt, dass man die Namen umgestaltet, wenn die Veränderung einen herabsetzenden Sinn gibt und eine leicht sich ergebende ist. In der Parallelstelle (T. Jernu. Sabbath IX, 1. Aboda Z. III, 8. Ber. R. a. 39) wird als Beispiel das biblische בית און statt בית און angeführt. Weder aber gibt תדמור einen Sinn, noch auch war Tadmor specieller Sitz der Götterverehrung. Wenn Neubauer's Ansicht richtig wäre, so wäre es sehr schwer gewesen, eine Geographie du Talmud zu schreiben, dann nach diesem Princip müssten unzählige andere Namen entstellt werden. Uebrigens kommt auch die richtige Form תדמור mehrfach vor (T. Jernu. Kidduschin IV, 2. Jebamoth I, 4). Cassel behauptet (Ersch und Grubers Encyclop. II Sect. 27 Th. p. 20), תדמור sei identisch mit dem von Stephanus Byz. angeführten Tarmeda; in den oben angeführten Stellen ist aber entschieden von Tadmor die Rede. Das Wahrscheinlichste ist wohl, dass man in der Volkssprache — gemäß der so häufig vorkommenden Verschiebung des R — statt und neben Tadmor auch Tarmod sagte. Dafür spricht auch, dass in der Uebersetzung der LXX III Kön. 19, 22 — entsprechend dem Texte 1. Kön. 9, 18 — das תדמ oder תדמ mit *Idipnéis* wiedergegeben wird, wie denn auch im Onomasticon des Eusebius und des Hieronymus (P. de Lagarde Onomastica sacra p. 45. 157, 262) statt Tadmor die Formen Thermad, Thormoth und *Thermoth* vorkommen.

36) Die Verse Nāhigab's (إلا سليمان ان قال الاله كذ الح) werden auch von Jāhūt (M. B. I, 26 a. v. تدمر) als Zeugniß für die Volkssage angeführt, dass die Ginn Tadmor erbauten. Nach der Ansicht Noldeke's (Beitr. z. Kenntniss der Poesie d. alten Araber p. XI) sind die Verse, welche die Superiorität Salomons zum Inhalte haben, späteren Ursprungs. — Bemerkenswerth ist, dass in einer Erzählung der 1001 Nacht, welche Salomons Macht über die Geister zum Thema hat, und in welcher Nāhigab redend eingeführt wird (ed. Calcutta und London III, 25; bei Habicht VI, 274 fehlt dieser Passus), demselben ganz andere Verse in den Mund gelegt werden.

37) Romantisch abenteuerlich und eine seltsame Mischung jüdischer und arabischer Sago ist die Erzählung in dem kabbalistischen Buche *שפת עץ* (p. 14 und 108), die auch von Eisenmenger (I, 357) angeführt wird; insbesondere erinnert die Prinzessin Naamah an die, von den Erklärern zu Sur. 38 erwähnte, Aminah. Es scheint das eine in Palästina cursirende Localsage zu sein, die unter dem Einflusse arabischer Elemente sich in dieser Weise gestaltete. Der Verfasser des Enech hammalech lebte längere Zeit in Palästina, um den Unterricht eines berühmten Kabbalisten, R. Is. Lariah, zu genießen. Auch an einer anderen Stelle (Vort. p. 14) wird eine Localsage erzählt, die genau so von einem jüdischen Bewohner Jerusalems, der vor einigen Jahren in New-York „Lectures“ über Palästina hielt, erzählt wurde. Einmal nämlich waren am Vorabend des Versöhnungstages die Juden zu Hebron in grosser Verlegenheit. Sie bestanden aus neun Personen, zur Abhaltung des Gottesdienstes müssen es aber zehn sein. Da in ihrer Noth erschien grade zur rechten Zeit ein Fremder in ihrer Mitte — man wusste nicht woher er kam. Doch schnell war seine Spur verloren, denn kaum dass der heilige Tag vorüber und der Gottesdienst beendet war, war er verschwunden. Dieser Fremde war aber Niemand anders als der Erzvater Abraham, der (aus seinem Grab zu Hebron) gekommen war, um ihnen aus der Noth zu helfen, wie Abraham selbst Einem der Hebroniten, dem er die Nacht darauf im Traume erschien, mittheilte.

38) Gfrörer, welcher (Jahrhundert des Heils I, 414) diese ganze Erzählung — wie es scheint nach Eisenmenger I, 352 — mittheilt, bemerkt hierzu, daher schreibe sich auch das Hinken des Teufels, weil er bei dieser Gelegenheit sein Bein gebrochen, und dieser Beinbruch schlecht geheilt worden sei. Wenn aber je ein Vergleich hinkend war, so ist es dieser. Dieser Witz beruht auf einem Missverständnisse, zu welchem der Doppelsinn des deutschen „Bein“ die Veranlassung war, ganz in derselben Weise wie der Doppelsinn des lateinischen „Os“ in der Vulgata den persischen Bibelübersetzer dazu verleitete, das *פֶּה* Ps. 139, 15 statt mit „Gebein“ mit „Mund“ zu übersetzen (*نم پوشید است دهان من از تو*) Walton Prolegg. ed. 1779 p. 695). Eisenmenger übersetzt das *שָׁרֵף אֶת־בֵּיתוֹ נִרְמָא* richtig mit „zerbrach er ein Bein“. Gfrörer nahm dieses Bein im Sinne von „Fuss“, während ein „Knochen“ gemeint ist.

39) „Dieser Mann“ — *הַזֶּה הָאִישׁ*, auch *אִישׁ הַזֶּה* — kommt im Talmud (*δακτυλῶς* wie die Scholiasten das nennen) sehr oft zur Bezeichnung sowohl der ersten als auch der zweiten Person vor — ein merkwürdiges Beispiel vom „Personenwechsel in der Rede“ wie ein bekannter Aufsatz von J. Grimm beschrieben ist.

40) צבא — bei Payne-Smith aus Cod. nas. צבא — in der Bedeutung Schaar, Heer, das Aruch mit arab. جن vergleicht, ist nach Sacha (Beiträge I, 35) einerseits mit dem spätgriechischen γούρδα, andererseits mit צבא tarma, congregatio identisch. Demnach liesse sich auch צבא, Uter, utra mit צבא als irdenes Trinkgefäß, wie es Raschi erklärt, zusammenstellen; andererseits entspricht צבא auch dem pers. کُند, Vas figlinum frumento recondendo, das Valters mit Skr. कुण्ड, necus, urna, hydria vergleicht. Nach der andern von Raschi angeführten Erklärung ist צבא ein Gewand (Skr. gund „verhüllen“ lässt auch hier persischen Ursprung vermuthen). Hier bedeutet es nun ein sehr einfaches Kleid, und in dieser Bedeutung kommt צבא auch in zwei andern, von Aruch (und Buxtorf) angeführten Stellen vor. In der einen (Sabb. 119a) heisst es, Rabbi Anan habe am Freitag einen צבא ausgezogen, d. h. ein schwarzes Kleid, um diesen Tag in seiner Inferiorität dem Sabbath gegenüber als blossen Koch- und Rüsttag zu kennzeichnen. In der andern Stelle (Sotah 22b) sind „diejenigen, die sich in צבא hüllten“, die Scheinbeiliegen und צדיקים, die also einfache schwarze Kleider als Zeichen der Frömmigkeit, Bescheidenheit und Prunkverachtung tragen. Ad. Brüll (Trachten der Juden p. 50) führt ausser diesen beiden Stellen noch die Form צבא aus Aruch an und erklärt צבא „für persischen Ursprungs, gleichbedeutend mit dem bei Xenophon vorkommenden χένδης, welches mit کُند zusammenhängt.“

Letzteres Wort kommt in dieser Bedeutung nirgends vor; χένδης aber bezeichnet jedenfalls — wie aus Stephan. Thesaurus s. v. zu ersehen — ein königliches Kleid, wie es denn auch in Weiss' Costümkunde, worauf verwiesen wird, unter der Rubrik Herrscherinsignien vorkommt. Ungenau ist der Ausdruck, R. Anan habe, am den Sabbath zu ehren, diesen צבא angezogen, was den Eindruck macht, als sei darunter ein Feierkleid zu verstehen, während in allen Stellen gerade die Einfachheit des צבא hervorgehoben wird. Höchst seltsam ist, dass A. Harkavy's Vergleichung des Wortes צבא mit dem Slavischen hup als irrthümlich bezeichnet wird; Harkavy (die Juden und die Slavischen Sprachen p. 49) weist nach, dass das bei einem nachtalmudischen Autor vorkommende צבא ein slavisches Wort ist, erwähnt aber das talmudische צבא mit keiner Sylbe.

41) Mit diesen Hahnenfüssen der Schedim vergleicht Schwartz (Ursprung der Mythologie p. 218) die Gansfüssige Berchtha. Aehnlich haben auch die οὐροειδεις, κρονοειδεις oder οὐροκρονοειδεις Eselsfüsse (Creuzer, Commentt. Herod. p. 268), ferner die Göl (Mas'odi III, 315), wie nach dem Glauben der Griechen die Nereiden

Esels- oder Bocksfüsse haben (Bernh. Schmidt l. c. p. 105). Dass die Schedim Hahnenfüsse haben, ist allerdings eine talmudische Vorstellung (Berachoth 6a), es könnte aber sein, dass dem Aschmedai Bocksfüsse zugeschrieben wurden wie den Satyrn. An einer Stelle (Berachoth 62a) wird einem Sched Bocksgestalt beigelegt.

42) **בְּזֻקֵּן קָצָר**. Dass **זֻק** nicht die Bedeutung Tänzerschuh hat, sondern, wie **مِقْي**, Halbtiefel bezeichnet, wird von Fleischer in den Nachträgen zu Levy's W. B. (II, 597) bemerkt. Auch Aruch und Raschi führen das arabische Wort an. Ersterer sagt, es sei das arabische **أَلْزَق**, das italienische **الزُّبِّي**. — **זֻקֵּי**, das die meisten Ausgaben haben, und das auch Buxtorf (s. v. **זֻק**) als Pianello anführt, ist wahrscheinlich eine Emendation Archovolti's; die Ausg. sowie eine HS der Münchener Bibliothek von Pesaro haben — der früheren Schreibweise gemäss — **זֻבְי**. In einer hulachischen Stelle (Jehamoth 102b), woselbst **זֻקֵּי** zweimal vorkommt, auch nicht als Tänzerschuh, sondern unter den Arten von Schuhen, die dem Deut. 25, 9. 10 erwähnten **זָלִי** entsprechen, bemerkt Raschi, es seien das harte Calzones, wie auch auf Arabisch die Schuhe **أَلْزَق** heissen, ferner **זֻק** ist ein Calzon aus Filz (**לְבָד**), Fleischer zu Levy's W. B. I, 429; von **πῖλος** hat der in derselben Talmudstelle erwähnte **אֶשְׁמֵי־לָא** den Namen, wie Buxtorf s. v. bemerkt), welcher hart ist und den Fuss schützt. Zu den **זֻקֵּי** des Aschmedai — bei denen es gerade nicht auf genaue Definition ankommt — bemerkt Raschi, es seien das **אֶשְׁמֵי־לָא** französ. Calzones, welches Wort in der älteren Sprache — wie das ebenfalls von Calceus gebildete neufr. Chausson, ital. calzo, calza, calzarino, — Schuhe, Filzschuhe, Socken und Halbtiefel bezeichnete.

43) Gelger (in der oben angeführten Stelle, auch Urschrift 264) übersetzt **שֵׁם הַסִּגְרִיט** mit „der ausdrückliche Namen Gottes“; allein in dieser wie in vielen anderen Stellen bezeichnet **שֵׁם הַסִּגְרִיט** den Namen Gottes als **אֲדֹמָיוֹר** (welchen Ausdruck auch Dio Cassius 36, 36 gebraucht) in der zweifachen Bedeutung dieses Wortes: er darf nicht ausgesprochen werden und kann nicht ausgesprochen werden, da die Art wie er ausgesprochen wird, ein Geheimniss ist. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass diese Haupteigenthümlichkeit des göttlichen Namens auch in der Bezeichnung desselben ausgedrückt wird — dass von der Geheimhaltung auch die Benennung hergenommen sei. Das ist nun in der That bei dem aram. **שֵׁם הַסִּגְרִיט** der Fall, das Bar Bahlul in diesem Sinne erklärt (Z. D. M. G. IV, 200). **שֵׁם הַסִּגְרִיט** heisst — der Bedeutung des aram. **סִגְרִיט** gemäss — der geheime, verborgene Name, es kann auch den Begriff des Wunderbaren, Grossen (**الاسم الأعظم**) involviren. Von

diesem aramäischen Ausdruck ist **שֵׁם הַסִּגְרִיט** die Uebersetzung oder Nachbildung; auch letzteres bedeutet „der geheime, nicht anzusprechende Name“. Das zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte **סִגְרִיט**, das Jud. 13, 18 mit Bezug auf den Namen des Engels

vorkommt, und das — nach der Erklärung jüdischer Exegeten — „verborgen, geheim“ bedeutet, wie auch Michaelis (Suppl. s. v. סֵת), der Bedeutung „wunderbar“ die des Verborgenseins zu Grunde legt. Dieses סֵת übersetzt der Chaldäer mit: סֵתֵר, also „verborgen, geheim“, und dieselbe Bedeutung hat letzteres Wort in סֵתֵרֵי דִּמְיוֹנֵי. Die Erklärung des letzteren Ausdruckes als des eigentlichen Namens, der das Sein, also das Wesen der Gottheit alläquat ausdrücke (Buxtorf p. 2433 ff. Munk Guide des égards I p. 287), ist für einen so herkömmlichen und gewöhnlichen Ausdruck viel zu abstract; auch hat סֵתֵר sonst nirgends diese Bedeutung.

44) Dem روى زرد ganz analog ist auch eine talmudische Bezeichnung des Beschämteins mit einem von כרם gebildeten Denominativ: כְּרִמְכֵּסֶיךָ זֵר, sein Gesicht ward safrangelb (Buxtorf und Levy s. v. כְּרִם); das Beschämen wird in einer, dem persischen Sprachgebrauch allerdings entgegengesetzten Weise — da سپید کردن „honorare“ bedeutet — von der weissen Farbe hergenommen, „Einen erblassen machen“ (Buxtorf s. v. לָבֵן), wie auch der Wechsel der Gesichtsfarbe beim Beschämteins an einer Stelle hervorgehoben wird (Buxtorf und Levy s. v. כֶּסֶם), so dass in der That beinahe „weiss machen“ so viel wie „scharlach machen“ ist, wie Levy a. a. O. bemerkt. — Auch der Wein als اَمّ الخبائث, speciell als Veneris hortator et armiger (wie Appulejus im 2. Buch der Metamorphosen Liber nennt), kommt in dieser Eigenschaft sehr häufig im Talmud vor. So wird z. B. bei der sehr drastisch dargestellten Verführung durch die Moabiterinnen auch besonders der feurige Ammoniterwein erwähnt (Synh. 106 a., T. jer. ibid. X, 2. Jalkut, Midrasch und Sifri zu Num. c. 25), denn damals — wird hinzugefügt — war es noch nicht verboten vom Wein der Heiden zu trinken, was später — wegen dieser Eigenschaft des Weines — allerdings der Fall war (Sabbath 17 b). An die von Schara gestellten drei Bedingungen, von denen der Wein acceptirt wird, erinnert insbesondere eine Erzählung in J. Luzzatto's כְּהֹנֵן יִרְדָּה (ed. Bas. 121 b), die auch von Buxtorf (De abbrev. behr. p. 227) angeführt wird.

45) Hārūt und Mārūt haben eine solche Berühmtheit erlangt, dass ihr Name — wie Vulliamy s. v. عاروت bemerkt — metonymisch-appellativisch für „Zauberer“ gebraucht wird, und dass sogar — nach den oft so seltsamen Metamorphosen auf dem Gebiete der Sage — wirkliche Zauberer diesen Namen führen. Mouradges d'Ossan (Tableau gen. de l'emp. Ottoman I, 111) erwähnt eine ganze Genealogie ägyptischer Zauberer, unter denen Kastarim (ohne Zweifel die כַּסְרִים der Bibel) Sohnessohn des Misraim besonders berühmt war; berühmte Zauberer waren ferner Harut und Marut —

später Mehhle und Mehhaie genannt — die man als zwei der Hölle entstiegene Dämonen ansah.

46) Die von Buxtorf und Levy s. v. מַלְאָכִים gegebene Erklärung dieses Wortes ist insofern unrichtig, als מַלְאָכִים zunächst einen Riesen bezeichnet (Michaelis Suppl. s. v. מַלְאָכִים). So wird auch Midr. Ruth s. 3 zu 2, 1 ein Sprichwort angeführt מַלְאָכִים לִבְיָאָה הָיָה דָּוִד — מַלְאָכִים לִבְיָאָה הָיָה דָּוִד — Wenn ein Riese eine Riesin zur Frau nimmt, so gehen aus dieser Ehe starke Männer hervor.

47) Das כְּחֹן וְקֶסֶם des jerus. Targum will gewiss nicht besagen: „sie schminkten und kämmten sich“, wie es Levy (s. v. קֶסֶם und כְּחֹן) übersetzt, da das Kämmen nicht zu den Verführungskünsten gehört; כְּחֹן bezieht sich — wie Fleischer in den Nachträgen I p. 438 zu diesem Worte bemerkt — auf den Gebrauch der Augenschminke; unter קֶסֶם ist Schminken zu verstehen. So bemerkt auch Mussafia (s. v. קֶסֶם), dass in der Verbindung כְּחֹן וְקֶסֶם (welches Levy II, 284 mit „ponnulisirt und kämmt“ wiedergibt, trotzdem dass auch Raschi כְּחֹן mit Augenschminke erklärt) קֶסֶם von γύζος gebildet sei, dass aber in der Verbindung mit כְּחֹן וְקֶסֶם von κίβητς herstamme (auch Sachs — Beitr. I, 6 — erklärt so קֶסֶם). Tosaphot (Sabb. 94 b, Moed Katon 9 b) erklärt קֶסֶם mit Schminken, zugleich mit Bezug auf eine Stelle des jerus. Talmud (Sabb. X, 7), woselbst die Handlung des קֶסֶם am Sabbath verboten wird, weil es ein Färben sei, womit also nur das Schminken gemeint sein kann. Dass קֶסֶם schminken bedeute, ergibt sich auch aus einer Stelle (Sabb. 94 b), wo es neben farbigen Kleidern und כְּחֹן vorkommt (welches letztere auch hier Raschi mit Augenschminke erklärt).

48) Die Erschaffung Adams wird in der That als „vollendete Thatsache“ dargestellt. Das נִצְוָה (Gen. 1, 26) wird nämlich zweifach gedeutet: zunächst bedeutet der Plural die Berathung mit den Engeln; dann aber wird es (Ber. R. s. 8) wie נִצְוָהֶם gelesen: Während die Engel noch darüber debattirten, ob der Menach erschaffen werden solle oder nicht, erschuf ihn Gott mittlerweile und sagte darauf zu den Engeln: Was streitet ihr miteinander? Adam ist erschaffen (בְּרַב נִצְוָה אָדָם).

49) בְּקֶשׁ לִזְכֹּר קְדוֹשׁ — d. h. die Engel wollten Adam zu Ehren das dreimalige „Heilig!“ anrufen, da liess Gott ihn in Schlaf fallen, und da erkannten sie, dass er kein göttliches Wesen sei. Es ist also ungenau, wenn es bei Levy (s. v. אֵיזִיכָא, I, 56) heisst: Sie wollten ihm „Heiliger“ (קְדוֹשׁ) zurufen, bis er aus dem Paradies gestossen wurde. Diese Ungenauigkeit verleitet Schröter (Z. D. M. G. XXIV, 285) zu dem Irrthum, als sei die von Levy angeführte Stelle eine andere als die unmittelbar vorher angeführte. Ausserdem scheint רִיבִיזִי — das allerdings auch Aruch auführt — eine falsche Lesart zu sein; es muss wahrscheinlich רִיבִיזִי (Hymnus) heissen. רִיבִיזִי hat die Handschrift der Münchener Bibliothek, ferner die Constantinopolitaner Ausgabe der Rabboth v. J. 1512

sowie Jalkut z. St. (Gen. § 23), auch Buxtorf (s. v. *מַטְרֹן* p. 621) hatte diese Lesart vor sich. Der *מַטְרֹן* — welches Wort ausserdem Midr. Schirhaschirim 4, 3 und Jalkut zu Ps. 92 § 843 vorkommt — bietet eine bessere Vergleichung zum *מַטְרֹן* der Engel als Domino; ein Abschreiber hat wohl dem *מַטְרֹן* das ihm geläufigere Domino substituirt, und zwar nach der volksthümlichen Form des Wortes statt Dominus.

50) *מַטְרֹן שֶׁל מַלְאָכִים*. — *מַטְרֹן שֶׁל מַלְאָכִים* bezeichnet — ähnlich wie *الملا الأعلى* Sur. 37, 8. 38, 69 — den himmlischen Senat. Die im Texte gegebene Beziehung dieses Ausdruckes auf die Zauberer ist aus dem Talmud entlehnt, der (Synh. 67b) mit gewöhnlicher Anknüpfung der Definition an den Wortlaut das Wort *מַטְרֹן* dahin erklärt *מַטְרֹן שֶׁל מַלְאָכִים מַטְרֹן שֶׁל מַלְאָכִים*, sie negiren die höhere Weltordnung; indem sie eigenmächtig in die Gesetze des Weltlaufes eingreifen und den gewöhnlichen Gang der Dinge ändern, werden die Beschlüsse des himmlischen Rathes Lügen gestraft (*מַטְרֹן* kommt wie aus Buxtorf zu ersehen oft in der Bedeutung „refellere“ vor). Diese „Familia“ ist aber von Gott selbst zu trennen. So heisst es z. B. (Talmud jerus. Synh. 1, 1. Wajikra R. a. 24) mit Bezug auf das verbindende *ו* in der Stelle: der Herr hat gegeben und der Herr hat genommen (Hiob 1, 21): Wenn Gott gibt, so that er es allein; wenn er nimmt, beräth er sich zuvor mit dem himmlischen Senate. Es ist demnach ungenau, wenn Kohat (p. 91) die Talmudstelle dahin übersetzt, dass der Zauberer Gott verläugne, welchen Ausdruck allerdings auch Brecher (p. 126) gebraucht.

51) Die von Kohat (p. 39 N.) mit so grosser Entschiedenheit verworfene Erklärung von *מַטְרֹן* mit *Μετὰ ὁρόρων* wird als eine wahrscheinliche auch von Munk (Palestine p. 522 N.) adoptirt. Mit Metator erklären das Wort auch Sachs (Beitz. 1, 105) und Herzfeld (Gesch. d. V. Isr. 2. Abth. II, 298, 345). Cassel (Hall. Enc. Sect. II. Th. 27 p. 41) weist insbesondere die Aehnlichkeit mit dem *λόγος* nach, wozu auch gehört, dass Philo (log. alleg. III, 128) das „Bei seinem Namen selbst da schwören“ (Deut. 6, 18) auf den *λόγος* bezieht, der gleichen Namen mit Gott führt, was der Talmudstelle (Synh. 38b) entspricht, das *וַיִּפֹֹּ֑ד* Exod. 23, 21 beziehe sich auf Metatron, der denselben Namen habe wie Gott (*שֵׁם שֶׁל מַטְרֹן*). In den kabbalistischen Schriften heisst Metatron zuweilen die Stüle der Mitte *מַטְרֹן מְרִיכָה*; andere Bezeichnungen sind *מַטְרֹן מְרִיכָה* *מַטְרֹן מְרִיכָה* (Schöttgen hor. hebr. 1, 16. Cassel l. c. p. 166 N. 7). Ein Gott nahe stehender *מַטְרֹן מְרִיכָה* wird auch im Midr. Tanchuma zu Deut. 33, 1 erwähnt. Dieses *מַטְרֹן* erinnert an das *τομὴ τῶν συμπάστων*, das Philo (Quis rer. div. haer. p. 491) vom *λόγος* gebraucht, womit Mangey das *λόγος τομωτίπος* im Hebräerbrief (4, 12) vergleicht; auch die Bezeichnung des *λόγος* (ibid. 501) als *μεθόριος* *στῆς* erinnert an Metatron als Mittler.

52) Diese Stelle Recanute's ist die einzige, die an das Henochbuch anklängt. Allerdings wird (p. 80, 85) ein ספר הנוך erwähnt, und zwar sind diese Stellen Citate aus Sohar — dieselben, die K. Lawrence (The book of Henoch 3 ed. p. XXIX) aus dem Sohar anführt, allein dass das Buch Henoch benutzt worden sei, wie J. E. Grabe annimmt (Spicilleg. SS. patr. p. 845, Dillmann p. LVII), wird von Zanz O. V. p. 408 N. mit Bezug auf Recanute in Abrede gestellt, mit Bezug auf Sohar als unwahrscheinlich bezeichnet. Das im Sohar mehrfach erwähnte Henochbuch ist allem Anschein nach ein Buch über himmlische Geheimnisse, das — wie ein ähnliches dem Adam — dem Henoch übergeben wurde, wie auch bei Reland (De relig. Moham. p. 20 f.) derartige an Adam, Seth, Idris und Abraham übergebene Bücher erwähnt werden, und wie auch Baidlawi (I, p. 341* zu Sur. 19, 55) sagt, dass dem احمدوخ oder ادريس 30 Rollen — حِيفَة — überliefert worden seien, im Uebrigen aber verhält es sich mit diesem ספר הנוך wie mit dem Vogel Phönix, von dem Dante sagt: Che si sia, ciascuno lo sa — dove sia, nissuno sa — man sprach davon, aber gesehen hat es Keiner. Schilderungen des Himmels kommen allerdings häufig in den kabbalistischen Schriften vor; in einer Handschrift der Münchener Bibliothek (Cod. h. 40) unterhält sich R. Ismael — der, wie Zanz p. 167 bemerkt, frühe schon Heros der Geheimlehre war — mit Metatron und lässt sich von ihm über die himmlischen Dinge belehren, aber diese Uranographie scheint mit dem B. Henoch nur eine sehr flüchtige Ähnlichkeit zu haben.

Ein Anklang an das Henochbuch ist es allerdings auch wenn bei Recanute (p. 41 b) die über die 70 Nationen gesetzten Engel השומרין השוכנים בזכר (Hohes Lied 3, 3) genannt werden, wie es scheint zugleich mit Bezug auf die שומרין in Daniel (Ges. Thea. v. v. Michaelis Lex. syr. s. v. حَمِي), also die wachend umhergehenden Wächter, was an die Engel als Wächter, Wachende und Bewachende im B. Henoch wie im B. der Jubiläen erinnert (Henoch Uebers. p. 12, 105. Ewald's Jahrb. II, 240, 248), allein diese Vorstellung, die auch dem Namen der Amesha-spena zu Grunde liegt (Z. D. M. G. VI, 89. Bopp und Burnouf bei Herzfeld I. c. p. 343), liegt überhaupt sehr nahe; so heisst auch Mithra der Schlaflose, Wachsame (Windischmann, Ueber Mithra p. 2 ff. Spiegel, Avesta Uebers. I, 274 III, 95), Plato (Polit. 271) nennt die δαίμονες Wächter, wie andererseits die als κληδονοὶ gedachten Götter (Welcker, Aesch. Tril. p. 279; Böttiger, Ideen zu einer Kunstmythol. I, 248. 259) an die Engel erinnern, denen nach talmudisch-kabbalistischer Vorstellung die Schlüssel des Regens, der Nahrung u. s. w. anvertraut wurden. Ferner erinnert es an die Bezeichnung Henoch's als des Siebenten (ep. Judae VI, 14. Dillmann p. L), wenn bei Recanute (p. 35 a) gesagt wird, Henoch habe der siebenten Generation an-

am Salomonischen Thron ausgerufen wurden, auch erwähnt wird: Ne mactato bovem (לֹא תַחַךְ בַּיָּדָא), so macht das den Eindruck, als sei auch hier von einer Ausnahmestellung des Stiers die Rede. Allein aus den, auch von Buxtorf (s. v. תַּחַךְ p. 2361) angeführten Originalstellen ist ersichtlich, dass hier das Deut. 17, 1 ausgesprochene Verbot gemeint ist — oder vielmehr, es ist nur eine Stelle — Debarim R. x. 5 — in welcher auf diesen Vers Bezug genommen wird, in den anderen werden nur solche Stellen erwähnt, die sich auf die Pflichten des Königs und Richters beziehen. Dasselbe ist auch der Fall in der Schilderung des Salomonischen Thrones im Sammelwerke כּוֹסֵי הַכֶּתֶר (ed. Venet. p. 126 § 119), die auch sonst viel Eigenthümliches hat. So z. B. werden diese Sprüche nicht vom Herold ausgerufen, es waren vielmehr Devisen, welche die Thronkissen in ihren Tatzen hielten, was jedenfalls hübscher und naturgemässer ist als das Ausrufen.

Ein ungenaues Citat ist es aber auch, wenn bei Böttiger (Ideen zur Kunst-Mythologie II, 265, 266. Kleine Schriften II, 317) nach Porphyrius de Abst. IV, 22 als die drei Hauptsatzungen des Bazyges oder Triptolemos angeführt wird: Ehre die Eltern; Erfreue die Götter mit den Erstlingen der Früchte; Verletze den Pflugs tier nicht. Die Stelle des Porphyrius (ed. Rhoer p. 379, ed. Hercher p. 85) lautet aber: *Γονεῖς τιμᾶν, θινὸς καρποῖς ἀγᾶλλον, Ζῶα μὴ σίνεσθαι*. Veranlasst wurde diese Ungenauigkeit wohl dadurch, dass der Ursprung der p. 267 von Böttiger erwähnten *Διπλόδια* allerdings von Porphyrius erzählt wird, und zwar an zwei verschiedenen Stellen (II, 10, 29 p. 119, 154 ff. ed. Rhoer), deren Divergenz von Bernays in seiner Schrift über Theophrast (p. 122) des Näheren besprochen wird.

57) Im Chronicon paschale (p. 87 ed. Bonn) heisst es fast gleichlautend mit der Stelle des Cedrenus (ed. Bonn I, 31): *Ἐξ-ληρισμὸς ἀπὸ τῶν χρόνων Σινοῦς ἡπαρχέμενος διὰ τοι τῆς εἰδωλολατρίας* — letzteres im engeren Sinne des Wortes, als Ver-ohrung der Bilder von Personen. Andere auf die Entstehung des Götzendienstes bezügliche Stellen werden von Lobeck (Aglaoph. 1061) angeführt, darunter auch die des Fulgentius (Mythol. 1, 1. p. 629 ed. Van Staveren), in welcher auch das Primus in orbe Deos fecit timor in Anwendung gebracht wird. Seiden, der ebenfalls diese Stelle auführt (De Diis Syr. Proleg. c. 9. p. 42), vergleicht die dort gegebene Erklärung des Wortes *εἰδωλον* als *ὁδύνης εἶδος* mit dem biblischen עֲדֹלָת. Bemerkenswerth ist auch, was Hieronymus (Comment. in Exech. 23, 12, in Hos. 2, 10) sagt: Nims habo nach siegreichem Kampfe gegen den Magier Zoroaster (statt magnus ist wohl magnus zu lesen) seinen Vater Belus unter die Götter versetzt, und das sei der Ursprung des Bel sowie des Sidorischen Baal. Von P. Comestor (l. hist. Gen. c. 39 ff.) wird das dahin erweitert, dass er erzählt, Nims habo den Cham — auch Zoroaster genannt — Herrscher von Bactrien (statt Bractra ist wohl Baetria zu lesen)

besiegt und dessen Bücher verbrennen lassen. Nach dem Tode seines Vaters habe Ninus dessen Bild anfertigen lassen, dem die Unterthanen göttliche Ehre erwiesen, und das sei der Ursprung sowohl der Götzenbilder als auch von deren Benennung Bel, Beel, Baal, Baalim, Beelphegor, Belzebub. Der hier genannte Cham ist wahrscheinlich derselbe, der in der Stelle des Chron. Alexandr. — Z. D. M. G. XIX, 30 — Mesraim genannt wird. Abgesehen von der nahen Verwandtschaft des עַם mit מצרים ist im Chron. paschale (p. 81), bei Syncellus (p. 21) u. A. *Mesraim* der Name eines Aegyptischen Königs.

58) Dass عزيز eine Gottheit der vorislamischen Zeit war, scheint auch aus einer Stelle des Miskat almasäbil (II, 420) hervorzugehen, in welcher عزيز als einer der Personennamen erwähnt wird, die Mohammad missbilligte. Bei einem anderen Namen — حکم — wird (ibid. II, 419) der Grund der Missbilligung angegeben, weil diese Benennung nur Gott allein ankomme; dasselbe könnte auch bezüglich des Namens عزيز der Grund gewesen sein, da عزيز jedenfalls zu den „schönen“ Namen Gottes gehört und so oft in Verbindung mit عبد vorkommt. Allein die anderen Namen, die gleichzeitig als missliebig bezeichnet werden, und unter denen 'Aas, 'Atalah, Šaitan, Gorāb, Hobal und Šahāb (wie wahrscheinlich statt Hubal und Šahab — H'ubal und Shah'ab nach der englischen Transcription — zu lesen ist) vorkommen, lassen vermuthen, dass auch عزيز religiöse Bedeutung gehabt habe, wofür auch der Umstand, dass der Name in Gebrauch war, zu sprechen scheint. So hat also wohl 'Aaz denselben Ursprung wie die von M. A. Levy (Z. D. M. G. XVIII, 108) angeführten ʿizz und Azizus.

59) Wie bei den sympathetischen Mitteln das Similia similibus eine grosse Rolle spiele, wird namentlich von A. Kuhn (Ztschr. f. vgl. Spr. XIII, 63 ff. 115 ff.) nachgewiesen. „Die Thiere, die als Heilmittel dienen, sollen“ — wie Grimm sich ausdrückt (Ueber Marcellus Burdigalensis p. 28. Kleinere Schriften II, 146) — „gleichsam nur mitleidende sein. Alles ist voll geheimer Sympathie und wie die Spinne an ihren Fäden aufsteigt, soll die Geschwulst aufgehen“. Auch Kopp bemerkt, dass die Vorstellung von der Wahlverwandtschaft, dem Zusammenhang und dem Parallelismus zwischen den Gegenständen der Natur zu Grunde liege, wenn bei den Heilmitteln die Ähnlichkeit berücksichtigt wird (Palaeogr. crit. III § 161. § 511 ff.). Für die Sprüche dieser Art ein klassisches Beispiel ist das Limus ut hic durescit, et haec ut cera liquescit Uno eodemque igni bei Virgil (Ecl. 8, 80), das sowohl von Kopp (§ 508) als auch von Grimm (D. Mythol. p. 1183) angeführt wird, wobei

also das Similia similibus nach zwei entgegengesetzten Richtungen angewandt wird, da Daphnis' Herz nach der einen Seite hin sich verhärten, nach der anderen in Zärtlichkeit zerfließen soll. In diese Kategorie gehört auch der Aetites, bei den Arabern حجر العقب, auch — Ähnlich dem deutschen Namen Klapperstein — حجر قلل genannt (Journ. asiat. 1854. Mars-Avr. p. 281). Von seiner Eigenschaft das Gebären zu erleichtern, heisst er auch ابوطافير d. h. *eróxiar* (Bochart II, 304, 312, 316. Physiolog. Syrus p. 106) — in ähnlicher Weise wie auch *inro* in ابو verwandelt wird (Fleischer in Z. D. M. G. VI, 59 N.) — neuarabisch حجر الولارة (Boethor s. v. Aigle. Berggren s. v. Aetites p. 826). Brecher vermuthet (l. c. p. 210), dass der im Talmud vorkommende אבן הקושה, der ebenfalls das Gebären erleichtert, der Aetites sei. Zu den magischen Aehnlichkeitsapparaten der 8. Ecloge gehört auch der lynx und ähnliche Zauberrollen, deren Drehung ebensowohl den Mond und die Sterne herabziehen, als auch den abwendigen Geliebten zurückfahren kann (Voss zu Ecl. 8, 68 ff. Böttiger Kl. Schr. I, 183, Ideen zu einer Kunst-Mythol. I, 69. II, 261), wie auch von Proclus erzählt wird, dass er durch das Umdrehen eines lynx genannten Globus die Regenwolken herbeiziehen gekonnt (Marinus Vita Procli c. 29 ed. Boissonade p. 165), und Aehnliches von Grimm (D. M. 606) erwähnt wird. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art ist auch die Abraxasgemme mit der Figur eines Elephanten sowie einer Ceder als Mittel gegen die Elephantiasis, die von Kopp (§ 687) nach Montfaucon erwähnt wird. Besonders häufig kommt als Mittel gegen den Schlangenbiss, und zwar als prophylaktisches Mittel, die Figur einer Schlange vor (Kopp § 512), wovon auch Reinaud mehrere Beispiele anführt (Description des monum. mus. du cabinet de Mr le duc de Blacas II, 344, 351); Reinaud sieht hierin eine Nachahmung der ehernen Schlange Num. 21, 9. Aehnlich dient der „Katzenaugen“ — عين النمر — genannte Stein (Onyx) als Mittel gegen den bösen Blick, wie auch dazu, sich unsichtbar zu machen (ibid. I, 13). Im Talmud kommt nun sehr viel Aehnliches vor, so z. B. ein auf den Kopf gelegter Knochen, als Mittel gegen einen verschluckten Knochen (Sabbath 67 a), wozu Brecher (p. 198) — nach der Zeitschrift Zion — eine Parallelstelle aus Plinius (28, 12) anführt. Dasselbe Mittel wird übrigens auch von Marcellus Burdigalensis erwähnt (Grimm l. c. p. 446. Kl. Schriften II, 133). Bei Marcellus wird ausserdem für dieselbe Gelegenheit noch ein Spruch angeführt, ebenso im Talmud. In derselben Talmudstelle (Sabb. 66b) werden auch Heilssprüche angeführt, die mit anderen „Segen“ auch das gemein haben, dass, so

wie das und jenes vergeht, auch die Krankheit schwinden soll, wie dasselbe ja auch bei den überall vorkommenden Formeln der Fall ist, in denen eine Sylbe nach der anderen weggelassen wird. Sehr häufig aber wird die blosse Lautähnlichkeit berücksichtigt. Während z. B. bei Plinius (28, 8. 30, 7 und oft) der Zahn eines Thieres als Mittel gegen Zahnschmerzen empfohlen wird, liegt die Lautähnlichkeit zwischen זָן und זָן zu Grunde, wenn im Talmud der Fuchszahn als Mittel für oder gegen den Schlaf gilt, wobei allerdings auch die innere Aehnlichkeit zwischen Wachen und Leben, Schlafen und Tod mit in Betracht gezogen wird (Buxtorf und Levy s. v. זָן , זָן). Die Klangähnlichkeit wird auch vielfach bei Traumdeutungen berücksichtigt (Berachoth 56b), und bei der Katze — שִׁירָא — ist je nach der dialektischen Verschiedenheit auch die Deutung verschieden (Bochart I, 865, Brocher p. 118, Buxtorf und Levy s. v. שִׁירָא), und wäre wohl noch verschiedenartiger, wenn sie, wie die arabische سنور ein πολυώνυμος wäre (Bochart 861).

Es ist also auch mit Bezug auf die Lautähnlichkeit, wenn in der oben angeführten Stelle der לִילִית der Lilith als Mittel gegen das אֲנִימָה anempfohlen wird.

80) Eine genaue Bekanntschaft mit der Eigenthümlichkeit der Palme gibt sich in mehreren halachischen und hagadischen Stellen (auch Sprichwörtern) kund, in denen dieselbe vorkommt. Bemerkenswerth ist insbesondere eine Stelle (Ber. R. s. 41, Jalkut Ps. § 845), in welcher mit Bezug auf die biblische Vergleichung des Gerechten mit der Palme (Ps. 92, 13) gesagt wird: So wie die Palme (und die Ceder) Sehnsucht (צָרָה) haben, so haben auch die Frommen Sehnsucht (nach Gott, mit Bezug auf Ps. 40, 2). Zur Erläuterung wird hierauf erzählt: Eine weibliche Palme (תְּמָרָה) stand in הַיָּרְדֵן (wahrscheinlich das הַיָּרְדֵן bei Neubauer p. 115, cf. Ritter Erdkunde XV, 300, 1031) und trug keine Früchte. Da ging ein Palmenkundiger (Palmenzüchter דָּקֵלִי) vorüber, sah sie an und sprach: Diese Palme blickt sehnsuchtsvoll nach Jericho (צָרָה יְרִיחוֹ , צָרָה im Sinne von ex-specto, Jericho als Palmenstadt wird auch im Talmud erwähnt, wie aus Buxtorf s. v. בֵּית יְרִיחוֹ p. 1108 ersichtlich ist). Nachdem man sie mit dem Palmbaum in Jericho in Verbindung gebracht hatte ($\text{בֵּית יְרִיחוֹ אֵתָהּ אָמְרוּ}$), trug sie Früchte. Dass hier — wie bei Heine der einsame Fichtenbaum in Norden — eine Palme es ist, die nach einem andern Palmbaum Sehnsucht empfindet, entspricht dem was Kázwial (I, 111) erzählt, und was De Sacy (Chrestom. arabe III, 181) aus der persischen Uebersetzung des Kázwial mittheilt. Eine Palme, die regelmässig Früchte getragen, trägt zwei Jahre hindurch keine Frucht. Man consultirt einen Sachverständigen. Nachdem dieser den Baum untersucht, sagt er, an demselben sei keine Krankheit (עֲלֵה) zu entdecken, nur die Liebessehnsucht sei Schuld daran, dass er unfruchtbar sei (נִיכָר).

عشق bei De Sacy); er sieht sich hierauf nach allen Seiten um, und entdeckt in der Nähe einen männlichen Palmbaum (فحل im arabischen Text) und sagt alsdann: Nach diesem Palmbaum trägt sie Verlangen (في عاشقة لذلك). Mit dem Pollen des letzteren wird hierauf die Palme befruchtet (فلقحت منه), worauf sie wieder Früchte trägt. Dass in der hagadischen Erzählung die weibliche Palme in Chamthan, die männliche in Jericho steht — diese „Wirkung in die Ferne“ ist allerdings poetische Ausschmückung, im Uebrigen aber entspricht — wie לעץ dem תלפیح — der Ausdruck עץ dem arabischen عشق , nur dass der Gegenstand der Sehnsucht in der Regel nicht sehr weit entfernt ist, sondern in der Nähe weilt (Berggren s. v. Dattier p. 276).

Ähnlich werden auch in einer anderen Stelle (Megillah 14a) mit Bezug auf דבורה (Jud. 4, 5) die Israeliten zur Zeit Debora's mit einer Palme verglichen: So wie die Palme nur ein Herz (לב) hat, so hatte zu jener Zeit Israel nur Ein Herz dem Vater im Himmel zugewandt. Unter diesem לב ist keineswegs die Triebkraft der Palme zu verstehen, wie Levy (s. v. לב , I, 401) annimmt; Triebkraft besitzt jeder Baum, nur der Palme eigenthümlich ist das Herz. Diesen לב der Palme wird Pesachim 56a erwähnt, woselbst zur Erklärung des דבורה וקליה der Mischnah zwei verschiedene Arten der Verbindung oder Befruchtung der Palme erwähnt werden, deren eine der von Ritter (Erdkunde XIII, 827) aufgeführten entspricht. Zu diesem „Herz“ (לב) bemerkt Raschi, die Palme habe sowohl ein Herz als auch Mark (גחל , was auch Gehirn bedeutet). Auch Kaẓwini (I, 318, bei De Sacy p. 106) erwähnt diese Marksubstanz im Haupt der Palme ($\text{اللبار الذي على رأسها}$) mit dem Bemerken, dass, wenn diesem ein Unfall zustosse, die Palme absterbe wie ein Mensch, dessen Gehirn (مخ) verletzt wird. Plinius, der ebenfalls die sexuellen Eigenthümlichkeiten der Palme hervorhebt (ebenso, poetisch ausgeschmückt, Campanella de sensu rerum et magia I. III c. 14), erwähnt zugleich Dulcis medulla earum in cacumine quod cerebrum appellant (13, 9, 1); Theophrast hat den Ausdruck ἐντάλαρον , Dioscorides dafür ἐντάριον — ersteres auch bei Xenophon u. Ä. (Erkl. zu Plinius, Ritter I. c. p. 760. 770). Da dieses Mark im Innern der Palme ist, und ihr Leben von demselben bedingt ist, so ist die Bezeichnung mit לב ganz passend, wie sich auch bei Philo (Vita Mosis II, 111) die Vergleichung mit dem Herzen (καρδιάς ὁρῶντος) findet. In derselben Weise übrigens, wie Philo die Palme als Symbol des Aufwärtstrebens betrachtet

wird in der erwähnten Hagada (Ber. R. s. 41) die Vergleichung der Frommen mit der Palme auch darauf bezogen, dass, wie das Herz der Palme, so auch das Herz des Frommen nach Oben strebt.

61) Wie Grimm nachweist (D. Myth. p. 466, 965), wurde die Benennung Nix später auf das Crocodil und andere Seethiere übertragen. In ähnlicher Weise hat sich, wie es scheint, die Erinnerung an die Nephilim im Namen eines Seethiers נִפְלִים erhalten, nach Bochart (I. 63, 1055) der Seimur, سيمور bei Karwini (I. 179, 188)

und Damiri (II. 78 ed. Balak), der aus dem Samen des Crocodils entsteht. Ein anderer Anklang an die Nephilim ist der Name eines Dämons — נִפְלִים בֶּן (Brecher p. 178; M. A. Levy in Z. D. M. G. IX, 472, woselbst statt Berachoth, Bechoroth 44 b zu lesen ist). Brecher wie M. A. Levy lesen zwar Ben Nephilim, allein Raschi z. St. und Aruch (s. v. נִפְלִים בֶּן) haben deutlich נִפְלִים בֶּן, und so ist wohl auch das נִפְלִים בֶּן im Talmud — ähnlich wie das defective geschriebene נִפְלִים בֶּן der Genesiz — Nephilim zu lesen. Es wird nämlich (Bechoroth 44 b) das in der Mischnah vorkommende קָצִירָה קָצִירָה in der Gemara mit נִפְלִים בֶּן, und ferner mit נִפְלִים בֶּן erklärt. Zu dem שֶׁנֶּחֱמָה bemerkt Raschi: Der Geist des Wahnsinns, erzeugt durch einen Sched, das ist der Ben Nephilim נִפְלִים בֶּן (so in der Venetianer Ausgabe statt נִפְלִים בֶּן). Das Wort נִפְלִים, auf das sich Raschi bezieht, und das auch Aruch s. v. erklärt, fehlt in den gedruckten Ausgaben, findet sich aber in der Talmudhandschrift der Münchener Bibliothek (fol. 46 v.), die übrigens statt נִפְלִים בֶּן mit Asthma und des Dämonen mit Incubus ist in der That einleuchtend; seltsam aber ist es, wenn Kohut (l. c. p. 80) hier wiederum einen aus dem Parsismus „berheischenden Daeva“ erblickt, und noch weitaus seltsamer ist, dass das נִפְלִים בֶּן bei Raschi ebenfalls ein paralytischer Dev sein soll — dass also Raschi zur Erklärung eines talmudischen Ausdruckes ein Wort aus der Zendsprache anführt. Selbstverständlich ist נִפְלִים oder נִפְלִים בֶּן ein französisches Wort, wie auch das ähnlich klingende נִפְלִים, mit welchem Raschi (Mellah 17 b) den Namen eines andern Sched wiedergibt, das נִפְלִים בֶּן (der hier eine ähnliche Rolle spielt wie der Dämon in Benfey's Pantheotantia I, 520); Tosaphoth z. St. bemerkt zu נִפְלִים בֶּן, es sei das derselbe, der auf französisch נִפְלִים heisse; dieser habe das Aussehen eines Kindes und pflege die Frauen zu necken. Wahrscheinlich ist dieses נִפְלִים die provinzielle Benennung eines der Lutins, die in der französischen Volkssage eine so grosse Rolle spielen (D. Maunier, Traditions populaires comparées p. 628. 639. 659 ff.), vielleicht ist נִפְלִים zu lesen, also Létiches, Leticies, nach Am. Bosquet (La Normandie p. 214) Petits animaux très blanches et très agiles; aussi les prend-on pour des esprits doux et folâtres, les âmes des enfants morts sans baptême. So wird auch das Wort נִפְלִים in Tr. Jomah (54 b) von Tosaphoth z. St. — das einen Deutschen, M. Rothenburg, zum

Vorfasser hat — dahin erklärt, es sei das ein Wassergeist, der auf Deutsch נַחֵשׁ heisse (so in der Venezianer Ausg., נַחֵשׁ ist ein Druckfehler) — also der deutsche Nix. Man sieht, die Commentatoren theilten den Volksglauben und erklärten die talmudischen Wörter mit Wörtern aus der Volkssprache, nur dass jetzt in anderen Ländern und anderen Zeiten die erklärenden Wörter selbst der Erklärung bedürfen.

62) Nach Sprenger's Vermuthung verstand man sowohl unter dem guten als unter dem bösen Geist etwas Persönliches, eine Art Ginn. Die Benennung Ginn — von Ginnu bedecken — bezeichnet nach Sprenger (I. c. I, 231. II, 504) Umnehlung, Bedrückung des Geistes, wie auch Schwermuth und Wahnsinn das Gemüth „bedecken“, und ward so auf die Geestenater übertragen. Diese Erklärung des Wortes גִּין, die — im Gegensatz zu anderen Erklärungen, welche die Benennung גִּין im allgemeinsten Sinn des Wortes von der Unsichtbarkeit derselben ableiten (Flügel in Z. D. M. G. XX, 31. E. W. Lane s. v. גִּין) — dasselbe in malam partem auffasst, lässt sich vielleicht auch auf den Ausdruck נַחֵשׁ + נַחֵשׁ (Gesen. Thes. s. v. נַחֵשׁ) anwenden.

63) Gabriel und Michael werden, wie eine Art Dioskuren, oft zusammen erwähnt. So z. B. heisst es (Ber. R. s. 3), die Engel seien erst nach dem ersten Schöpfungstage erschaffen worden, damit Niemand sagen könne, dass bei der Ausspannung des Himmels Gabriel im Norden und Michael im Süden mitgeholfen habe — Gott allein hat die Himmel ausgespannt (mit Bezug auf Jes. 44, 24). Gabriel und Michael waren Adam's Braut- oder vielmehr Bräutigamsführer (נְשִׂאֵי אָדָם Ibid. s. 8). Bei der Gesangsgebung auf Sinaï — heisst es in einer wegen ihrer an Philo anklingenden Milde bemerkenswerthen Stelle (Dehar. II, s. 2) — wählte Israel sich Gott zur Verehrung; von den anderen Völkern wählten die Einen Gabriel, die Anderen Michael. Um den Unterschied zwischen Gott und einemirdischen Beschützer (נֹסֵעַ, patronus) darzulegen, heisst es (Talm. jer. Berachoth IX, 1): Der Mensch im Unglück wendet sich nicht an Gabriel und nicht an Michael, sondern an Gott selbst. Ferner wird מִכָּאֵל (Ps. 68, 13) auf die Könige der Engel, Gabriel und Michael, bezogen (Midr. Schir haschirim 8, 11). Gabriel und Michael berathen sich mit Gott (Jalkut Jes. § 296); auf Gabriel und Michael beziehen sich die Ausdrücke מִכָּאֵל וְגַבְרִיֵּל (Hob. 25, 2) sowie מִכָּאֵל וְגַבְרִיֵּל Klage. I, 2 (Midrasch und Jalkut z. St.). Nirgends findet sich eine Andeutung, dass Gabriel ein Feind Israels sei, wie das im Namen 'Abd Allah b. Salâm und Ibn Šarik bei Bohari (ed. Krehl III, 179), Baiḍāwī (I p. 46) und Zamahšari (Kasāf I p. 47) angeführt wird. — Höchst seltsam ist die Be-

hauptung Wolfgang Meuzel's (Christl. Symbolik I, 309), dass die Juden den Engel Gabriel „nicht leiden können“ — und zwar deshalb nicht, weil er die Geburt Jesu vorher verkündigte.

64) Coccyus, den Winer (II, 720) anführt, übersetzt (p. 279) das talmudische *אורייתא דרבי* mit *delusio oculorum*; auch das *אורייתא דרבי*, womit der Talmud (Synedr. 65 b, Coccyus p. 278) das biblische *קוץ* definiert, ist die Bezeichnung für Taschenspieler, Gaukler, Prestigiateur. So wird der Ausdruck auch von Raachi a. St. und von Maimonides (Mischneh Thora h. Abodah Zarah XI, 15) erklärt. In der Mischnah (Synh. 87a) wird *אורייתא דרבי* vom eigentlichen Zauberer unterschieden. In diesem Sinne erklärt bereits Buxtorf (s. v. *הרר* p. 834) die chaldäische Uebersetzung von *קוץ*. Die von Winer angeführte syrische Uebersetzung 'des *קוץ* mit *ܡܠܝܚܐ* bezieht sich ebenfalls auf die Sinnestäuschung durch den Prestigiateur, auf das Blendwerk des Gauklers, the Sleight of hand (Bernstein Lex. Syr. p. 120. 124 s. v. *ܡܠܝܚܐ*; Payne-Smith p. 120 s. v. *ܡܠܝܚܐ*), und es ist unbegreiflich, wie Levy (s. v. *אורייתא* I, 19) behaupten kann, diese Erklärung mit „*praestigias egit*“ passe nicht zu *אורייתא*. Mit dem *קוץ* steht also die chaldäische, syrische und talmudische Erklärung des *קוץ* und *קוץ* nicht in Zusammenhang. Wenn Winer ferner sagt, das *קוץ* sei im Targum des Pseudojonathan Gen. 42, 5 in die Patriarchengeschichte übertragen worden, so bezieht sich diese Paraphrase auf die im Midrasch z. St. gegebene Deutung des *קוץ* dahin, dass Jacob — aus Furcht vor dem bösen Blick — seinen Söhnen gerathen habe, einzeln und zerstreut unter den übrigen Ankömmlingen zu verschiedenen Thoren einzugehen. Dasselbe erzählt auch 'Tabari (trad. Zotenberg I p. 241) mit Bezugnahme auf Sur. 12, 67:

لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة. Auch in den Scholien zu 'Uariri (p. 71) wird unter Anführung dieser Stelle bemerkt, dass Jacob's Absicht gewesen, den Einfluss des bösen Blickes abzuwehren, und dass er deshalb seinen Söhnen anempfohlen habe, durch verschiedene Thore ihren Einzug zu halten.

65) Das *קוץ* in der Bedeutung Abwehr entspricht der gewöhnlichen Bezeichnung des Amulets mit *קוץ*, welches Wort wohl mit *averit*, *depullit* etc. zusammenhängt. Das *קוץ* in der Gemara ist übrigens die Erklärung des in der Mischnah (57a) erwähnten *קוץ*, das also mit Amulet erklärt wird. *קוץ* ist bekanntlich die biblische Bezeichnung der Phylakterien, die im späteren Sprachgebrauche und auch, wie Buxtorf s. v. *סלל* and Winer II, 260 bemerken, in der Peschito *חליל* heißen. Dass diese zugleich als Amulette betrachtet worden seien (Winer a. a. O. und I, 56, Grotzfeld in der hall.

Encycl. s. v. Amulet, Pauly's Reallexicon s. v. Fascinum, Schenkol's Bibellex. I, 17. 128), läßt sich nicht behaupten; die Stelle des Targum zu Cant. 8, 3, die von Winer, Grotzfeld und Schleusner s. v. *qolaxrîqion* angeführt wird, ist eine durchaus vereinzelte; die Phylakterien sind in der That „Denkzettel“ — *זכרון* wie die Peschito Ex. 13, 16 übersetzt — und auch Bartolocci (I, 556), der als Gewährsmann angeführt wird, erklärt *qolaxrîqia* mit Conservatoria sc. legis. Das biblische *זכרון* scheint aber allerdings die Bedeutung Amulet gehabt zu haben. Die Totaphoth sollten dazu dienen, die Amulette zu verdrängen (Michaelis Suppl. No. 911 p. 1009. Mosaisches Recht IV, § 222. Munk Palestine p. 268), aber die Gestalt und Benennung der Amulette wurde wahrscheinlich beibehalten, und damit würde das *זכרון* der Mischnah, das in der Gemara mit Amulet erklärt wird, übereinstimmen. Auch die beiden Araber übersetzen *זכרון* Exod. 13, 16 mit *منشور*, was hier im

Sinne von *نشر*, Amuletum, zu nehmen ist (Michaelis l. c.), keineswegs aber die Bedeutung „Ausdehnung“ hat, wie Kohut (in seiner kritischen Beleuchtung der pers. Pentat.-Übers. p. 130) meint. Die talmudische Erklärung des biblischen Wortes *זכרון*, das auf Coptisch — *זכרון* — „zwei“ bedeute (Drusius bei Buxtorf s. v. *זכרון*, Bartolocci I, 572, Neubauer Géogr. du Talmud p. 418), steht übrigens der von Gesenius (Thes. p. 548) nach Jablonski gegebenen Vergleichung mit *rex manus* vielleicht nicht sehr ferne. Wie Lauth nachweist (Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. 1867 II, p. 117), erscheint oft die Hand (tot) auf den Hieroglyphen vor der Zahl 5 als phonetisches Zeichen; dass die Hand aber vielleicht auch die Zahl Zwei bezeichnet habe, ist umsomehr anzunehmen, als diese Bezeichnung auch anderswo vorkommt (W. v. Humboldt, Kawsprache I p. 20 und Note, p. 29, 29).

Nach einer anderen in der Gemara angeführten Meinung ist unter dem *זכרון* der Mischnah nicht ein Amulet, sondern eine Stirnblude zu verstehen (wie auch Maimonides im Mischnahcommentar z. St. das Wort erklärt); das würde alsdann der anderweitigen Ableitung des biblischen *זכרון* von *طوق* (Michaelis Suppl. p. 1010) entsprechen.

66) Die Amulette zum Schutz der Wöchnerinnen und Neugeborenen, deren Inhalt nebst der entsprechenden Figur im Sefer Rasiel (gegen Ende) und in kürzerer Fassung von Buxtorf (s. v. *זכרון*) mitgetheilt wird, sind kabbalistischen Ursprungs. Ähnlich wie Lilith, Lamia, Mormo, Gello und andere Unholdinnen ist Putana im Vishnu-Purana ed. Wilson (p. 607) eine kindertödtende Dämonin, gegen welche ein Rakhsa genanntes Amulet angewandt wird: von demselben Worte rakhsa, to preserve, wird anderwo (p. 41) der Name der Rákshasas abgeleitet.

67) Das oben von den Corsicanern bemerkte ist einem Aufsätze — *Roba di Roma* — des in Boston erscheinenden *Atlantic Monthly* (June 1860) entnommen, der ausführlich die Jettatura bespricht.

68) Bei Humbert (*Guide de la couvers. arabe* p. 34) heisst la petite vérole جدري, dagegen la vérole, Venerie malum مرض ميارى und داء الميارى. In einem Aufsätze über die alten Krankheitsnamen bei den Indogermanen (*Kuhn's Ztschr.* V, 321 ff.) gibt Pictet auch mehrere Namen der Fallsucht, darunter im Sanskrit *Grahāmaya*, das Uebel des *Graha*, eines bösen Koboldes; bei den Cymren *gwialen Grist*, *Christus Ruthe*, oder *clefyd bendigaid*, ge-seguete Krankheit; den Armoricanern *drouk sañt*, heiliges Uebel, *drouk sañt Jann*, frz. *mal de St. Jean* (p. 353); Grimm (*D. M.* p. 1106 ff.) gibt ebenfalls viele Beispiele von euphemistischer Benennung der Krankheiten, die man als etwas Dämonisches betrachte. Abgesehen von der überall vorkommenden Scheu vor dem Aussprechen ominöser Worte, findet sich auch zuweilen, dass eine Handlung, die das Abominari zum Zweck hat, mehrfach vorkommt. Bei den Römern war es z. B. Sitte, dass man zur Abwehr eines bei Tische gehörten ominösen Wortes oder Klanges die auf dem Tische befindliche Flüssigkeit ausschüttete (*Plinius* 28, 5, 4. *Petron. Satyr.* c. 74). Aehnlich ist ein in jüdischen Kreisen herrschender Brauch, dass man nämlich bei der Recitation der Hagada *xar' tsoxer* — der hagadisch erweiterten Erzählung des Auszugs aus Aegypten — bei Erwähnung der zehn Plagen jedesmal ein wenig Wein aus dem Becher ausgiesst — ein Gebrauch, der übrigens nur in den Glossen zum *Schulchan Aruch* erwähnt wird, also wohl spätem Ursprunges ist.

69) Es ist wohl nicht des Euphemismus wegen, sondern blosses Spiel des Witzes, wenn (*Ztschr.* I c. No. 316, 324) der Neger-sklave Vater des Amhra und der Wolf Vater des Lammes genannt wird. Auch D'Herbelot bemerkt s. v. *Cafur*, *Jasmin*, *Nerkes*, dass man, des Gegensatzes der Farbe wegen, oft den Sklaven diese Benennungen beilege; nach dem aber, was Fleischer (*Ztschr.* I c. No. 316 N.) zu „Vater des Amhra“ bemerkt, ist es wahrscheinlich, dass nicht der Gegensatz der Farbe, sondern der des Geruches zu Grunde liege. Dagegen scheint der Bezeichnung des Negers mit ابو البيضاء (*Lane* s. v. *بيص* p. 283 c) allerdings der Gegensatz der Farbe zu Grunde zu liegen, wenn es sich nicht vielleicht auf das Glänzende der Hautfarbe beziehen soll.

70) Wie in diesen Erzählungen Satan, so wird in anderen der Todesengel geblendet. Im *Mishnâ al Ma'abih* (II, 647) wird als Ueberlieferung erzählt: The angel of death came to Moses and said: God has sent me to take your soul, approve of his order. Then Moses gave him a slap over his eyes and blinded him. Dasselbe

erzählt eine Version des Tabari (tr. Zotenberg I, 580). In einem Midrasch (Debarim R. a. 11) ist es nicht der Todesengel, sondern (wahrscheinlich mit Bezug auf שׂוֹמָם, blind) Sammael, der bei derselben Gelegenheit geblendet wird, und zwar durch den von Moses ausstrahlenden Glanz. Es ist das dieselbe Erzählung, die Kohut (p. 70 N.) die schöne Sage über die Sterbevorkehrungen Mosis nennt. „Schön“ ist diese Sage nun eben nicht; vielmehr ist die entsetzliche Angst, die Moses vor dem Tode hat, sowie die Anstrengungen ihm zu entgehen, höchst peinlich, läppisch und widerwärtig. Dieses, sowie die weibische Weitschweigkeit der Erzählung, kennzeichnen diesen Midrasch als einen sehr späten, den man als Epilog dem Schluss des Pentateuchs hinzufügte. Gleichen Inhalts, aber noch ermüdender, weil noch länger, und noch breiter als lang ist der Midrasch vom Ableben Mosis in Jelineks Beth ha-Midrasch I p. 115—129. Einen unangenehmen Gegensatz zu diesen langweiligen „Sterbevorkehrungen“ bildet die kurze und edle Darstellung im Midr. Tanchuma (zu Deut. cap. 33), woselbst Moses mit den Worten מִי־יָדָע אֶת־הַלְלוֹתָיו (Deut. 32, 4) seine Ergebung in den Willen Gottes anspricht.

71) Als Erklärung des מִי־יָדָע אֶת־הַלְלוֹתָיו (Lev. 19, 26) werden im Talmud (Synh. 66a) beispielsweise diejenigen erwähnt, welche die Bewegungen des Wiesels, der Vögel und Fische als Vorzeichen deuten. Im Sifra zu Lev. 19, 26 werden statt der Fische die Sterne genannt. Der Stelle Kimchi's im Sefer haschoraschim, welche in Gesen. Thes. s. v. שָׁמַיָּם (auch von Sal. b. Melech Deut. 18, 10) angeführt wird, liegt letztere Lesart zu Grunde. Allein in den Zusammenhang passen Fische besser als Sterne, da die Thiere aufgezählt werden, die am Meisten augurale Bedeutung hatten. Ganz besonders galt das Wiesel als Augurium viale (σύμβολον ἐνόδιον), als solches figurirt es auch in Theophrast's Schilderung des Abergläubischen (Char. 16), wozu Casaubonus mehrere Parallelstellen anführt: Plautus Stichus 3, 2, 7, Aristophanes Eccles. 787, Artemidor Oneir. 3, 28. Andere Stellen werden von Böttiger (Kleine Schriften I, 85) angeführt, welcher das geschäftige Wesen des Wiesels als die Hauptursache seiner Eigenschaft als σύμβολον ἐνόδιον betrachtet. Dass auch die Fische (die der Talmud statt der Sterne im Sifra anführt) augurale Bedeutung hatten, ergibt sich aus der Stelle des Plinius 32, 8. Abgesehen von der ἰχθυομαντία (Stephan. Thes. s. v. ἰχθυονόμαντις) galten auch eigenthümliche Bewegungen der Fische als vorbedeutend, wovon Balenger De auguriis (in Graev. Thes. V, 603) mehrere Beispiele anführt. Unter den Vögeln, die im Talmud wie im Sifra mit unter den beobachteten Vorzeichen aufgezählt werden, ist natürlich die erste und wichtigste Zeichendeutung gemeint, das Auspizium im angereichen Sinn des Wortes. Der Talmud nimmt also מִי־יָדָע אֶת־הַלְלוֹתָיו im weitesten Sinn des Augurari, für Beobachtung der Vorzeichen überhaupt. Das οἶκτος οἰωνιστικῆς der LXX, das Bochart (l c. 3, p. 20) als dem تطير des Saadiah

sowie dem **ל אסע סמא ספא** der Peschito entsprechend anführt, scheint aber ebenfalls diese allgemeine Bedeutung zu haben, während das unmittelbar darauf folgende hellenistische **οἰδὲ ὀρνιθοσχοπίσεις** — als Uebersetzung von **וְלֹא יִדְּבַק** — sich auf die **ὀρνιθοσχοπία** im engeren, eigentlichen Sinne bezieht. Wahrscheinlich hat **ὀρνιζόμενος** Deut. 18, 10, woselbst allerdings **וְלֹא יִדְּבַק** mit **αληθοφανόμενος** übersetzt wird, dieselbe allgemeine Bedeutung; die Peschito, die hier den Zusatz **סמא ספא** nicht hat, scheint **וְלֹא יִדְּבַק** ebenfalls für **augurari** in weiterer Bedeutung aufzufassen. Der talmudischen Erklärung entspricht auch das **مستفل** und **تستفلوا** des Arabs Erpen., das wahrscheinlich **مستفل** und **تستفلوا** zu lesen ist. So heisst auch **וְלֹא יִדְּבַק** im Talmud, entsprechend dem biblischen **וְלֹא יִדְּבַק** sowie dem syrischen **סמא** (Gen. Thes. s. v. **סמא**). Vorzeichen, und so bedeutet das **וְלֹא יִדְּבַק** des Targum **auguria**, wie es Buxtorf s. v. **וְלֹא יִדְּבַק** richtig übersetzt. Unrichtig ist hingegen Levy's Uebersetzung (s. v. **סמא**) „die Schlangenbewegungen beobachten“; wenn Schlangen gemeint wären, würde es **וְלֹא יִדְּבַק** heissen: eben so unrichtig ist (s. v. **סמא**) die Erklärung der Talmudstelle dahin, unter **וְלֹא יִדְּבַק** seien solche zu verstehen, die durch Bewegungen der Wiesel, Vögel und Fische zaubern.

Auffallend ist es übrigens, dass Sachs (Beiträge II, 117 — die Stelle findet sich ihrem ganzen Wortlaute nach auch bei Kohut p. 16), um die talmudische Abneigung gegen Deutung der Vorzeichen zu beweisen, eine mehr hagadische Deutung anführt, während die halachischen Stellen das viel schärfer und entschiedener ausdrücken.

72) Unter den Dingen, in Bezug auf welche eine Meinungsverschiedenheit herrscht, ob sie als Heilmittel oder als „Sitte der Emoriter“ zu betrachten seien, gehört auch der Nagel von einem gekreuzigten (**נִסְמָר בְּכָרֶשֶׁת**), der auch von Maimonides (Moreh Neb. III c. 37. Guide des Egarés III p. 284; Chwolson Sabbat II, 470, 731) erwähnt wird. Dass ein Nagel, mit dem Jemand an's Kreuz geschlagen worden war, als ein Amulet gegen Fieber galt, was Maimonides auch im Commentar zur Mischnah (Sabb. VI, 10) erwähnt, wird von Jahn (Ueber den bösen Blick p. 107) aus Plinius (28, 4, 11) u. A. angeführt. **צלב** in der Bedeutung Kreuzigen kommt im babyl. Talmud seltener vor als im jerus. Talmud und im Midrasch, namentlich bei Gleichnissen. Zu diesen gehört auch die von Levy (s. v. **צלב** II, 326) angeführte Stelle: Wie Jemand, der sein eigenes Kreuz auf der Schulter trägt, was sich aber natürlich nicht auf Abraham, sondern auf Isaac bezieht, der das zu seiner Opferung bestimmte Holz selbst tragen muss (Gen. 22, 6), wie denn in der That Tertullian (Adv. Jud. c. 10) diese Stelle typisch deutet.

73) Mit Bezug auf das Numero Duo impari gaudet führt J. B. Voss (an Ecl. VIII, 75, 2. Ausg. p. 126) unter vielen anderen Beispielen auch aus Columella (VIII, 5) an: Den Hühnern wurden Eier in ungerader Zahl untergelegt. Dasselbe wird auch als Hausregel bei Zingerle (l. c. p. 33) erwähnt. Mit dieser weitverbreiteten Vorliebe für die ungerade Zahl scheint es im Widerspruch zu stehen, wenn bei den Arabern die geraden Zahlen ألف als Talisman betrachtet werden (De Sacy Chrest. ar. III p. 170, p. 364 N. 110); allein diese Zahlen sollen ungerade Zahlen repräsentiren, 3, 5 und 15, auf welche sie Bezug haben. ألف oder ب د و ج sind nämlich die Ecken eines magischen Quadrats, dessen Mittelzahl 5, dessen Gesamtsumme 15 ist, und das aus 3 Reihen besteht. Dieses Quadrat dient als Talisman, und heisst seiner segensreichen Wirkung wegen auch حوز مبارک (Reinaud, Monumens, II p. 240 ff. 252). Die Zahl 5, welche die Mitte bildet, und deren Symbol das Pentagon der Pythagoräer ist, ist eine heilige Zahl, wie denn πεντάς , dorisch πεντας mit ἑρ und πῶς erklärt wird (Plutarch de def. orac. c. 36 p. 429. de EI ap. Delph. c. 7. 8. p. 388. Lobeck Aglaoph. p. 720). 15 ist die Combination von 5 und der eben so heiligen Dreizahl. Vielleicht wird desshalb bei dem magischen دج (Fleischer im Katalog der Leipz. Rathsbibl. p. 420) das ب weggelassen, um die Trias darzustellen. Von demselben magischen Quadrat sagt Gazzali (bei Schmölzers Essai sur les écoles phil. p. 51 und 80), es werde als Talisman gebraucht, um das Gebären zu erleichtern; in der beigegebenen Figur desselben sind übrigens die Zahlen durch Zahlwörter — und zwar in persischer Sprache — ausgedrückt; daneben befindet sich, gleichsam als Uebersetzung in's Arabische, dieselbe Figur mit arabischen Zahlzeichen. Wahrscheinlich hielt man Wörter für wirksamer als blosse Ziffern oder Buchstaben. Dasselbe magische Quadrat kommt auch bei den Indern und Chinesen vor (v. Rohlen, d. alte Indien II, 226; Bunsen, Gott in der Geschichte III, 399). Reinaud (p. 249) verweist auf Knorr v. Rosenroth, der mehrere magische Quadrate mittheilt. Das mit 3, 5 und 15 hat aber in den kabbalistischen Schriften desshalb besonderen Werth, weil 15 — טו — als Gottesname eine heilige Zahl ist.

74) Auch Zingerle (l. c. p. 82) führt den Spruch an: Wenn eine Henne wie ein Hahn kräht, so bedeutet es Unglück, und gibt als Parallele die Stelle aus Grimm's D. M. p. 659 (1. Ausg. p. 1087 2. Ausg.) und anderen Schriften. Derselbe Glaube liegt auch der von Spiegel (Avesta Uebers. I, 232 N.) angeführten Stelle des Sadduk zu Grunde. Das „interficere omnis causam“, das auch in der oben erwähnten Talmudstelle (Sabb. 67 b) als heidnische Sitte bezeichnet wird, wird in einer von Wenrich (De poes. hebr. et

arab. orig. p. 50) angeführten Stelle in höchst ungalanter Weise auf eine Dichterin angewandt: *صاحت الدجاجة صياح الديك* *فلتذبح*. So wie hier die Anwendung auf eine Frau gemacht wird, so scheint aber überhaupt die ursprüngliche Bedeutung des Aberglaubens eine figürliche gewesen zu sein, ähnlich wie im italienischen Sprichwort: *In quella casa non è mal pace, dove la gallina canta ed il gallo tace*. So wird auch in Martini Sinica historia (Decas prima p. 100) die Rede eines Kaisers angeführt, in welcher die Stelle vorkommt: Ihr wisst doch, dass ein Haus zu Grunde geht, in welchem die Henne statt des Hahnes kräht und auch sonst die Rolle des Hahnes spielt. Diese figürliche Bedeutung zeigt sich besonders deutlich in der Stelle bei Terenz (Phorm. 4, 4, 24), wo das Gallina cecinit zu den die Hochzeit vertragenden Vorbedeutungen gehört; das Krähen der Henne war für den Bräutigam ein böses Anzeichen, denn es bedeutete *Superiorum marito esse uxorem*, sagt Donat z. St. (Böttiger Ideen zur Kunst-Mythol. I, 97. Grimm D. Myth. p. 1087).

75) Viele talmudische Stellen, in denen vom siderischen Einflusse die Rede ist, werden theils von Brecher (p. 153 ff.), theils in der Zeitschrift Ben Chananjah (1863 No. 15, besonders ausführlich No. 24) angeführt. Unter den von Kobut (p. 91) flüchtig erwähnten Stellen ist in zweien (Sabb. 156a, Moed katan 28a) vom Einflusse des Planeten (כוכב) die Rede: Pesachim 2b heisst es nur, Hieb habe seinem Sterne (כוכב) gefolgt; in den übrigen vier Stellen ist von siderischen Einflüssen durchaus keine Rede.

76) Auch in den von Fleischer (Katalog der Leipziger Rathsbibl. p. 419 ff.) mitgetheilten Formeln ist jedenfalls mehr der Gleichklang als der Sinn der Worte berücksichtigt. Andere Beispiele dieser Art gibt Goldziher (Z. D. M. G. XXVI, 774 ff.). Das so häufige Vorkommen der Zaubersprüche und Zaubermittel, um Krankheiten zu vertreiben, hat, wie Pietet (A. Kuhn's Ztschr. V, 24) mit Bezugnahme auf eine Stelle in Grimm's D. Mythologie bemerkt, seinen Grund darin, dass die Krankheit selbst oft als etwas Dämonisches betrachtet wird, wie denn auch sprachlich an vielen Wörtern der Zusammenhang zwischen Beschwörungen, Zaubersprüchen und der Arzneikunst nachgewiesen wird. Die Ansichten über diese magischen Formeln sind nun allerdings verschieden. So spricht sich Grimm (D. Myth. 1185) mit Bezug auf den Verrenkungsspruch Cato's dahin aus, dass die Wörter ursprünglich einen Sinn gehabt, und vergleicht das Disenapiter mit dem Phol und Wodan germanischer Sprüche sowie mit dem dei Jacob und Sebaoth in einer Formel bei Marcellus Empiricus, dessen Recepte in zwei Abhandlungen (1847 und 1855. Kleine Schriften II, 114 ff.) einer sprachlichen Analyse unterzogen werden. Im Eingang zur zweiten Abhandlung (p. 52. Kl. Schriften II, 153) vergleicht Grimm die marcellischen Formeln mit der alten Luxationsformel bei Cato, die

keinen Unsinne enthalte, keine *ἀσυνα* oder joculariter composita. Letzterer Ausdruck bezieht sich ohne Zweifel auf die Stelle Lobeck's (Aglaph. 1332): illa autem Milesiorum litania e vocabulis aenaeis joculariter composita est ad exemplum carminum magicorum — und zwar mit Bezug auf das *Βίδο, ζάμν, χθών* etc., das früher schon Bentley (Bonner Anag. des Malalas p. 715) für blosses Buchstaben-spiel erklärt hatte. In ähnlicher Weise urtheilt Lobeck (p. 775 ff.) über die Erklärungen des berühmten — oder berühmigten, wie Hermann Gottesd. Alterth. p. 287 N. 46 sich ausdrückt — *Κόγξ, Ὀμ, Πάξ*. Auch Kopp (Palaeogr. crit. III § 508) ist bemüht, das *huat huat* ista pista sista des Oalo auf die ursprüngliche Form zurückzuführen, indem er der Ansicht ist, dass erst in Folge der Wiederholung, sowie der nachlässigen Aussprache der Rustici wie andererseits durch deren Vorliebe für assimilirende Klänge die Wörter abgeschliffen wurden. Allein der Reim gehört allem Anschein nach mit zu dem Charakter dieser Sprache, die aus gebundenen feierlich gefassten Worten bestehen (Grimm D. M. 1173), wie denn auch Welcker (Epoden oder das Besprechen, Kl. Schriften III, 64 ff.) sie mit den den Kindern vorgesungenen Trost- und Hellsprüchen vergleicht. Man kann auch wohl annehmen, dass die Unverständlichkeit die Wirkung auf die Phantasie verstärkte, wie ja auch ein lateinisches Recespt mehr imponirt als deutsche Benennungen es thun würden. Kopp erklärt auch mehrere der in griechischer Schrift geschriebenen Amulette der Gnostiker aus dem Hebräischen (§ 678 ff. § 687 ff.); allein diese Erklärungen sind im höchsten Grade erzwungen. Auf die meisten dieser Sprüche paast doch wohl das, was in einer von Kopp (§ 106) angeführten Stelle Hieronymus mit Bezug auf das Armagil, Barbelon und Leusibora der Gnostiker sagt: Magis portenta quam nomina esse, quae ad Imperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de Hebraicis fontibus hausti sint, barbaro simplices quoque terrentes sono, ut quod non intelligerent plus mirarentur (ep. 29 ad Theodorum). Andere Sprüche werden übrigens auch von Kopp (§ 604 ff. § 619) für sinnlos erklärt. Auch Welcker (p. 78 l. c.) spricht sich dahin aus, dass wahrscheinlich die meisten dieser Wörter von jeher mythische, gekünstelt unverständliche Worte waren, andererseits (p. 80), dass der Aberglaube grosse dunkle Namen aus der Ferne zu Hilfe gerufen habe.

Eine in den Sitzungsberichten der k. bayr. Akad. d. Wiss. (1867. II, p. 1 ff.) mitgetheilte Beschwörungsformel, die mit den Worten ansetzt: Ich besuere dich vil sere bi dem miterere, bi dem laudem deus, bi dem voce meus, bi dem de profundis, bi dem babes cohonutus u. s. w., die also mit Ausnahme des letzteren Wortes und eines andern — resalin — verständliche Wörter enthält, macht nur scheinbar eine Ausnahme. Dem Verfasser war es nur um den Klang zu thun, der Sinn der Wörter war ihm fremd.

Das Lateinische — das ja eine Zeit lang neben dem Griechischen

und Hebräischem als die Sprache galt, in der allein man beten dürfe — nimmt also als heilige Sprache hier die Stelle ein, die sonst das Hebräische einnimmt, das sich allerdings grausenhafte Vorstellungen gefallen lassen muss, wovon das Hahabab bei Horst (III, 146) — also הַבַּב , die Abbrüviatur von $\text{הַבַּב בְּיָדַי וְהַבַּב בְּיָדֶיךָ}$ — noch ein sehr mildes Beispiel ist. Diesem Vorherrschen des Hebräischen ist es wohl auch zuzuschreiben, wenn pierres d'Israel — wie aus L. de Laborde's Glossaire zu ersehen — die Bezeichnung derjenigen Steine ist, die anentzifferbare Charaktere tragen, was man sonst auch — mit einem hebräischen Wort — Kabbalistisch nennt. Dieses west-östliche Gepräge gibt sich auch sonst vielfach kund. Wie in den sogenannten Signis pantheis bildlich, macht sich der Syncretismus hier sprachlich geltend. So erwähnt Weicker (p. 82) einen magischen Nagel, auf welchem neben der Domna artemis auch in signis dei et signis Salomonis vorkommt. Den ausgedehntesten Gebrauch von dieser westöstlichen Amalgamirung machen aber die Gnostiker, bei denen z. B. $\text{Σμας (σμε) ελλαμει}$ eine mehrfach vorkommende Formel ist (Montfaucon Ant. expl. II, 368. 367. Pl. 144. 168, 159), wie auch sonst Σμας neben Iao Sabao und anderen dunklen Namen vorkommt (ibid. p. 369). Andere Beispiele von der Verbindung heterogener, ja feindseliger Elemente auf diesem Gebiete gibt Grimm (Kl. Schriften II, 23. 116. D. Myth. I. Ausg. p. CXLIX); die Verschmelzung orientalischer und occidentalischer Elemente kommt aber auch in einzelnen Wörtern vor. Amuletum wird gewöhnlich (auch bei V. Bohlen Symb. p. 49) von حَمِيل abgeleitet; näher läge die Form حَمِيل , nach Shakespear bei Vullers s. v. a small Kurán suspended to the neck as amulet. In diesem Sinne nennt auch Hâûs (ed. Brockhaus II No. 365 p. 288) die den Hals des Geliebten umschlingenden Arme حَمِيل . Auch bei Boethor s. v. Amulette ist حَمِيل Amulette suspendu au cou avec un cordon; bei Berggren (s. v. vêtement p. 809) ist حَمِيل talisman porté en médaillon autour du cou; حَمِيل relique de quelque Saint, porté en médaillon sur la poitrine. So ist Talisman jedenfalls حَمِيل , nur mehr in der modernen, allgemeineren Bedeutung des Wortes (E. W. Lane s. v.) als in der ursprünglichen Bedeutung, in welcher حَمِيل in den bei Hottinger (Hist. or. p. 288 ff.) angeführten Stellen, wie auch bei Maimonides vorkommt (Buxtorf s. v. חמיל p. 877. Chwolson Sabier II, 484 ff. 797 ff. Monk Guide des Egarsés I, 281 N. III, 291 N. Text p. 6 26). חמיל ist der gewöhnlichen Annahme zufolge *reliqua*, wie es auch von Maimonides als griechisches Wort erklärt wird. Griechischen Ursprunges scheint

aber auch das Wort *قَلَطَرِيَات* zu sein. In der von Freytag s. v. angeführten Stelle der 1001 Nacht (ed. Habicht I, 77) ist die Rede von einem Zauber, bei dem ein eisernes Messer figurirt, auf welchem der Name Gottes in hebräischer Schrift eingegraben ist; ferner heisst es mit Bezug auf den alsdann beschriebenen Zauberkreis *وَلَقَشْتُ عَلَيْهَا اسْمًا بِالْكَوْفِ وَقَلَطَرِيَات*. Bei dem letzteren Worte scheint nun eine Vertauschung der diakritischen Puncte stattgefunden zu haben; es muss wahrscheinlich heissen: *قَلَطَرِيَات*, von *qulax-rēpion*, Phylakterienschrift.

77) Dieser Kampf des Leviathan wird in dem liturgischen Gedichte *מַלְחָמָה* (Delitzsch im Katalog der Leipz. Rathsbibl. p. 277. Fürst Perlenschnüre p. 59) geschildert und gleichzeitig die Leviathanmahlzeit (*מַלְחַמַּת*) erwähnt. Letztere, die auch einen Streitpunct zwischen den Anhängern und den Gegnern des Maimonides bildete — ob die Mahlzeit nämlich wörtlich oder figurlich zu nehmen sei — hat überhaupt eine gewisse Berühmtheit erlangt: so ist es bei Bohari eine der von Mohammad gegebenen Antworten, dass die *אֵלֵי הַיָּם* von dem grossen Fische zuerst essen (ed. Krehl III, 196).

Dass manches der Leviathansage Entlehnte sich auch bei persischen Dichtern findet, wird von De Sacy zu *Pend-Nameh* (p. XXXVI) erwähnt.

78) Für die Annahme, dass man in der Volkssprache Saturnaria statt Saturnalia gesagt habe, bieten sich auch sonst Analogien dar. Wie aus Wentrup's Beiträgen zur Kenntniss der nepolitänischen Mundart (p. 16 ff.) zu ersehen ist, hat diese Volkssprache eine besondere Vorliebe für die Einschubung des R, dessen Wiederholung nicht nur nicht vermieden, sondern sogar gesucht wird. So kommen die lateinischen Wörter *coelestis*, *fustis*, *memoria*, *thesaurus* unter der Form *celestro*, *frusta*, *marmoria*, *tesoro* vor; so ferner *corporente*, *adortere*, *cardare*, *cordevare*, *Sarvatore*, *darfino* statt toscanisch *corpulento*, *adulterare*, *riscaldare* (span. *caldear*), *cultivare*, *salvatore*, *delfino*. Andere Beispiele gibt Dartels (Briefe über Calabrien und Sicilien II, 465), wie *cravaccar* für *cavalcare*, *Ingrisi* für *Inglesi* u. s. m. Es steht das in Zusammenhang mit dem, was Gregorovius in den *Sclavianen* (Wanderungen in Sic. p. 287) bemerkt: Das Volk liebt Endungen die dem Ohr gefallen. Dem *Durfino* statt *Delfino* ganz analog ist das von Berggren s. v. *Delphinus* (p. 847) angeführte *درفيل*, wie auch sonst die Vorliebe für Einschaltung des R häufig vorkommt, nicht nur in den semitischen Sprachen (Ges. Thes. p. 1246. Krehl in Z. D. M. G. XXV, 682), sondern auch in den von Pott (Etym. Forsch. 1. Ausg. II, 92) angeführten *perdrix*, *trésor*, *germandrie*, *bridegroom*; sogar bei der berühmten *Mitraille* ist ohne Noth dem ursprünglichen *mitaille* ein R eingefügt worden.

Hierher gehört wohl auch das von Isidor (Orig. XVII, 7, 54) angeführte *Lorandrum* der Volkssprache statt *Rhododendrum*; ferner Tartaren statt Tataren. Nach Pott (Antikaulen p. 24) verdankt diese Form einem Witze ihren Ursprung; es lässt sich aber auch annehmen, dass die Reduplication — wie in *طرت, تترم*, *talum*. *טלום* — spottende Nachahmung des Fremdländischen ist, wie denn dieses Spotten selbst reduplicirend mit *טללל*, *ללל* ausgedrückt wird, wie auch in *Barbar*, *בבר*, welches letztere Dav. Cohen de Lara im W. B. Kether Kehanna mit *בלבל* identificirt, wie andererseits Pictet (in Kuhn's Ztschr. V, 330) *barbar*, *balbalah* u. s. w., im Anschluss an Lassen (Ind. Alt. 2. A. I, 1027), als onomatopoetische Wörter auffasst, sowie Fleischer (Nachträgliches zu Levy's W. B. I, 420) *بربر* und *ممر* als Schallnachahmung erklärt. Auch die von den Holländern herstammende Benennung der Hottentotten soll die spottende Nachahmung von *hot* und *tot* (*hot en tot*) sein, das in der Sprache derselben oft vorkam. Auch *l* wird oft ohne Noth verdoppelt; so in *Lillum* statt *λεῖπον*, das allerdings Grottesend (in Freund's lat. W. B. I p. LIII) als Ausnahme von der Regel erklärt; in *בלבל*, *בלל*, *פלפל* (eine Form *פפל* wird von Aruch s. v. angeführt) statt des ursprünglichen Skr. *Pippali*. Hier soll nun vielleicht die Reduplication sowohl die Menge als auch die Kleinheit der Körnchen ausdrücken, wie in *סלסלה*, *سلسله*, *ששש*, *سس*, und wie Ähnliches auch sonst vorkommt (Dietrich Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 298, Krehl in Z. D. M. G. XXV, 686). Der Vorliebe für die Wiederholung des *l* ist ja wohl auch die Form *Babelmandel*, *Beelsebul* zuzuschreiben (Wiener s. v. *Beelzebub*), sowie *استانبول* statt *اسلامبول*, *Istambul*, *Staupolin* bei Mas'udi (De Sacy Chrest. ar. III, 370). Sowie nun aber *Beelzebub* neugriechisch auch *Βεελζεβοὺλ* heisst (Bernh. Schmidt p. 176), und wie bei *Βελιαρ* — das Origenes (c. Cels. VI, 43, ed. Delarue I, 665) geradezu als *βιολ Βελιαρ* statt *βιολ βιολ* gebraucht — wohl nur die Wiederholung des *l* vermieden werden soll (Ges. Thea. p. 210), so ist auch im Allgemeinen die Dissimilation, wie Pott es nennt, häufiger als die Assimilation, namentlich bei Fremdwörtern wie *Urhlas* statt *Urhilas*, *Chullandar* statt *Coriandrum* (Grimm, Gesch. d. d. Sprache p. 319), zuweilen auch bei einheimischen Wörtern und geographischen Namen, wie in *Prinschleich* statt *Blindschleiche* (Frommann D. Mundarten VI, 626), *Blocksberg* statt *Brocksberg*, *Brocken* (Frisch W. B. I, 111), *Salisbury* statt *Sarisbury*, welches letztere bei Camden und anderen älteren Autoren vorkommt.

Diese Dissimilation findet sich auch bei den im Talmud vorkommenden Fremdwörtern, zumeist aber war die dissimilirende

Form schon vorhanden. Die romanischen Miercoles, Mercoledì lassen vermuthen, dass man in der lingua rustica Mercul statt Mercur gesagt habe, und diesem entspricht das talmudische מֵרְקוּלִי, Marquilius bei Chwolson (Ssab. II, 309). Ebenso ist מֵרְקוּלִי, מֵרְקוּלִי (مرحلي) schon in μαργηλῖς, μαργέλλιον vorhanden statt μαργαρίτης, neugriech. auch μαργαρίταρι, μαργέλλιον statt flagellum findet sich wieder in מֵרְקוּלִי, מֵרְקוּלִי (Michaelis und Bux-

torf s. v.), فَرْقَلَة (Fleischer zu Levy's W. B. II, 567) und מֵרְקוּלִי. Letzteres Wort, das auch in der Pesikta d. R. Kahna (p. 159 ed. Baber) vorkommt, bezeichnet die Geißelung und ist keineswegs proloquium wie Sachs vermuthet (Beiträge II, 181). Ein Wort ähnlichen Klanges ist מֵרְקוּלִי, Circeus, nach Buxtorf das griech. περίγορα, nach v. Bohlen (Symb. p. 23) das persische بِرْكَار; von letzterem existirt auch die Nebenform بِرْكَال, mit welchem das talmud. Wort wohl identisch ist. Ein persisches Wort, dessen beide Formen im Talmud vorkommen, ist خِرْوَال, خِرْوَال, welchem מֵרְקוּלִי und מֵרְקוּלִי entsprechen (Ges. Thes. s. v. סִדְרֵי p. 1123); das persische Wort steht jedenfalls dem talmudischen näher als das von Sachs (Beitr. II, 86) angeführte περιβόλαιον, perivolium, das auch Levy s. v. hat. Das Beispiel einer Dissimilation bei einem einheimischen Worte bietet מֵרְקוּלִי statt מֵרְקוּלִי, welche Verwandlung bereits Dukes bemerkt (die Sprache der Mischnah p. 66).

Eine zwischen Assimilation und Dissimilation schwankende Form ist auch das persische خِرْوَال, zu welchem Ad. Bergé (Dictionn. p. 156) bemerkt: Prononcez Halvar. Ähnliche Doppelformen sind מֵרְקוּלִי, σαράβαλλα, σαράβαρα, سلوار und die anderen von Gesenius s. v. סִדְרֵי angeführten Formen; Arabarch und Alabarch (Z. D. M. G. XXV, 532); lat. Remuria und Palilia neben Lemuria und Parilla; ital. Mercoredi und Malscalco neben Mercoledì und Mariscalco; spanisch arbitrio, arbitrar neben albedrio und altspan. albedriar; neugriechisch ἀρμύρα, ἀροτρον, καντηρώρα, πρῶρα neben ἀλμύρα, αἰετρον, καντηλώρα, πλώρη.

Diese Schwankungen hängen wahrscheinlich zusammen mit dem grösseren oder geringeren Einfluss der Volkssprache. Die Volkssprache liebt einerseits die Reduplication (wovon Diez in Hoefers Ztschr. III, 397 viele Beispiele anführt), andererseits die Bequemlichkeit. Die leichte Aussprache liegt ihr mehr am Herzen als die correcte Aussprache, die ihr in der Regel auch fremd ist. Die Volkssprache spielt gleichsam mit dem fremden Klange, und um so mehr, je weniger bekannt ihr das Fremdwort ist und je mehr Gelegenheit für diese Art von Wortspiel die Verschiebbarkeit der liquida gibt. Beispiele hierzu bieten u. A. Generalife für جَنْه

أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ sowie die verschiedenen Formen für العَرِيفِ

Amramomelin, Mirammolin, Miramolin, Miramomelinus, Miramomenin (Du Cange s. v. Miramolimus, Amrammus; Hottinger hist. or. p. 461 f. Hyde liberæ mundi cap. 5 p. 36; Romey hist. d'Espagne T. VII. p. 568. 582).

Ein eigenthümliches Beispiel einer Doppelform bieten die englischen Wörter Faldistroy und Faldstool, die verschiedene Bedeutung haben, während sie ursprünglich identisch waren. Denn Faldistorio, neufr. Fantuil, altfr. Faulestanil ist, wie Diez s. v. bemerkt, das alteleutsche Faltstmol. Eine dem deutschen noch näher stehende Form ist das von Raschi (Bezah 26 b) als Erklärung von כְּלֹדֶקֶס angeführte מְלִיסְטוֹל, prov. Faldlestol. Levy (W. B. s. v. מְלִיסְטוֹל I. 140) erklärt dieses Wort seltsamer Weise mit plédestal, was aber entschieden unrichtig ist.

79) Ovid (Fast. I, 163) — wie auch Plutarch (Quæst. Rom. XIX) — gibt die Solstitialzeit als den Grund an, warum das Jahr mit dem Jannar beginnt; zugleich wird (vs. 187) der Grund angegeben, warum die Strenas zumeist aus Süßigkeiten bestanden: Omen, ait, causa est ut res sapor ille sequatur Et peragat coepum daleis ut annus iter, wie auch Plinius (28, 5) das Vorbedeutende des Neujahrstages hervorhebt. Dieselbe Vorstellung liegt dem von Kazwini (I, 8) erwähnten Gebrauch der Neujahrssüßigkeiten (حلوة النيروز) zu Grunde und dass der am Morgen des Nairuz genossene Zucker als gute Vorbedeutung betrachtet wird. Auch in jüdischen Kreisen herrscht die Sitte, am Abend des Neujahrfestes (287) süsse Speisen zu essen. In einer Talmudstelle (Horajoth 12a) werden für diesen Tag solche Speisen empfohlen, deren Benennung irgend welchen Anklang an Wünschenswerthes darbietet — in ähnlicher Weise wie bei indischen Hochzeitseremonien das Wasser (ap) mit Erreichen und Erlangen (âp) und die Gerste (jawa) mit Abhalten und Entfernen (ya) in Verbindung gebracht wird (Asiat. Researches VII, 291. 295. Colebrooke Miscell. Essays I, 220).

80) Der Verfasser dieser Novellen weiss, um das Auffallende dieser Hagada zu erklären, keine andere Lösung als die Berufung auf den mehrfach vorkommenden Satz, dass man sich über das Absonderliche einer Hagada weiter nicht aufhalten solle (אין תשיבין בהגדה). In ähnlicher Weise bemerkt Tosaphoth (Jebamoth 16a, Chullin 60a) mit Bezug auf die verschiedenen Angaben betreffs Metatron, dass die einzelnen Hagadas oft einander widersprechen.

81) In der oben angeführten Stelle (Mannhardt, die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 50, 140) wird zugleich erwähnt, dass das Wetter an den zwölf Tagen das Wetter des ganzen folgenden Jahres vorher anzeige, und dass eine ähnliche Vorstellung auch bei den Indern vorkomme (Weber Indische Studien V, 440). Mit diesen 12 „Loostagen“ die auch von Wolf (Beiträge II, 128) und A. Kuhn (westfälische Sagen II, 115) erwähnt werden, haben

die sieben Probetage (أيام البحوث) bei Kazwini (I, 78), nach denen sich ebenfalls die Witterung des ganzen Jahres bestimmen lässt, sehr viel Aehnlichkeit.

82) Das was Sachs (Beiträge II, 64) mit Bezug auf *σπερόβειλος* als Frucht der Coniferen bemerkt, dass man wahrscheinlich bei den Adonien solche Bodenerzeugnisse aufgestellt, die, auch im Winter vorhanden, den Sieg der stets wachen und treibenden Production über den gehemmten Lebensprocess symbolisch ausdrücken — diese sehr ansprechende Vermuthung legt den Gedanken nahe, dass auch der deutsche Weihnachtstannenbaum einen ähnlichen Ursprung habe. Mit Bezug auf die englische Sitte, zur Weihnachtszeit Häuser und Kirchen mit Ephen, Immergrün, Lorbeerblättern u. dgl. zu schmücken, führt John Brand (Observations on popular antiquities ed. Ellis I, 494) einen Beschluss des Concils von Bracara an: Non licet iniquas observantias agere Kalendarum et otis vacare gentilibus, neque lauro neque viridate arborum cingere domos. Omnis enim haec observatio Paganismi est. Dasselbe Verbot ergiebt auch vom Concilium Antisdorense v. J. 614.

83) Für das Vorkommen ähnlicher Freudenfeuer bei den Arabern spricht die von Hammer-Purgstall (Wiener Jahrbücher d. Literatur II, 161) erwähnte Bezeichnung der längsten Nacht mit ليلة القوت.

84) Das *ἄσος ἐκ πέτρης* der Mithrasmysterien, das bei Firmicus Maternus (De. err. prof. rel. 20, 1) und ähnlich in anderen, von Windischmann (über Mithra p. 61) angeführten Stellen vorkommt, bezog sich vielleicht auf das Hervorspringen des Fenorfunken aus dem Steine und war somit ein Ausruf, mit dem man das hervorbrechende Feuer, d. h. Mithras, begrüßte, in ähnlicher Weise wie der aus der Reibung der beiden Hölzer entstandene Agni begrüßt ward (Benfey, die Hymnen des Sama-Veda I, 1, 2, 2 ff.).

85) So ist z. B. die von Grimm (D. M. 1. Ausg. p. CVII No. 982 2. Ausg. p. 1063) erwähnte Schlüsselprobe auch in jüdischen Kreisen gebräuchlich, oder war es wenigstens. Um einen Dieb ausfindig zu machen, steckte man einen Schlüssel (der aber nicht, wie sonst wohl, ein Kreuzschlüssel sein musste) — nicht in ein Gesangbuch sondern in das Buch der Psalmen, und zwar so, dass er auf der Stelle Ps. 50, 18 — *אֲנִי נִסְתָּר בְּאָזְנוֹתַי* — zu liegen kam.

Dass der Schlüssel nach einigen Fragen sich zu drehen anfieng, war dieselbe Erscheinung, die beim Tischrücken und ähnlichen Procedures vorkam. Auch dass Brant und Bräutigam am Hochzeitstage — bis nach der Trauung — fasten (Grimm p. CXIX No. 31), ist jüdischer Brauch, der aber kaum als abergläubischer zu betrachten ist. Hierher gehört auch die oben nach Menasse b. Israel angeführte Stelle des *סֵדֶר עֲרֵב* (ed. Bologna p. 38 No. 236), dass, wer einen Sched sieht, zur Abwehr den Daumen unter den

Zeigefinger stabißen soll, wie auch andere daselbst (p. 55 b No. 465 ff.) zur Abwehr der *חַסְדֵּי-שָׁמַיִם*, *חַסְדֵּי-שָׁמַיִם* (Siria Dicz s. v. *strega* 3. A. I, 403, Grimm J. M. 992 N.) angeführten Mittel dieselben sind, die anderwärts zum Schutz gegen Hexen vorkommen. Dass auch sonst abergläubische Gebräuche Eingang gefunden, namentlich der Glaube an Vorbedeutungen und Vorzeichen, wird an einer anderen Stelle (p. 14 b No. 60) sehr beklagt und als Sünde gegen das biblische Verbot dargestellt. Es lag in der Natur der Sache, dass derartige Vorstellungen, zu denen auch der Tekufahrtropfen gehört, in jüdischen Kreisen, einmal aufgenommen, sich länger erhielten und weitere Verbreitung fanden. So hat sich denn auch auf sprachlichem Gebiet ein sonst verschollenes Wort germanisch-heidnischen Ursprunges in jüdischen Kreisen erhalten — das Wort *Berches*. *Berches* ist in ganz Deutschland (mit Ausnahme einzelner Provinzen) und noch weit über Deutschlands Grenzen hinaus die unter Juden übliche Bezeichnung des Sabbathbrodes, also desjenigen Weissbrodes das, nebst dem Wein, die Bestimmung hat, den Sabbath vor den übrigen Tagen auszuzeichnen. Mit der Benediction — *ברכה* —, die beim Anbrechen dieses Brodes gesprochen wird, steht „*Berches*“ nicht in Zusammenhang, da derselbe Segensspruch bei jedem Brode gesprochen wird (Buxtorf s. v. *פּאָד* p. 339. — Darauf bezieht sich auch das *εὐλογισας ἐκλινον* Matth. 26, 26), auch würde es alsdann nicht *Berches* heissen; vielmehr hat sich in dieser Benennung der Name der altgermanischen Perchta erhalten, deren Namen als *Berche* auch sonst in einzelnen Gegenden in Verbindung mit gewissen Speisen vorkommt (Simrock Handb. d. deutschen Mythol. 1. Aufl. p. 424. 550. 3. Aufl. p. 379). *Berches* ist ohne Zweifel eine Abkürzung aus *Berchesbrod* oder *Perchinsbrod* (bei Maunhardt, die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 292), mit welchem Brode der „*Berches*“ auch mit Bezug auf die eigenthümliche Gestalt Aehnlichkeit hat. Dass in den verschiedenen Arten des Backwerkes sich Vieles aus dem heidnischen Alterthum erhalten, wird von Grünm (D. M. p. 56) bemerkt und in der lehrreichen Schrift Johann Peter Schmidt's „Geschichtsmässige Untersuchung der Fastenabendgebräuche in Deutschland“ — aus welcher Böttiger (Kl. Schr. I, 352) eine interessante Stelle anführt — im Einzelnen nachgewiesen. In diese Kategorie gehört nun jedenfalls auch der sabbathliche *Berches*.

86) Aehnliche Vorstellungen wie beim Tekufahrtropfen liegen wohl auch zu Grunde, wenn bei den Griechen (nach B. Schmidt p. 139) die Sitte herrscht, den Wasserbehälter stets bedeckt zu halten, namentlich in den zwölf Nächten, in welchen die bösen Geister ganz besonders ihren Einfluss ausüben, wenn Kazwini (I, 3) erwähnt, dass das Wassertrinken in der Nacht des 29. December für schädlich gelte, weil die Dämonen in das Wasser spucken, und wenn im *Misrâi almaghbil* (ed. Calc. II, 341) als Tradition angeführt wird, Mohammed habe gesagt, man solle des Nachts die

Gefässe zudecken und die Mündung der Wasserschläuche zubinden, weil Eine Nacht im Jahre sei, in welcher das Verderben (oder die Pest — the Plague) in die Gefässe eindringt.

87) Obschon A. Stöber in der oben angeführten Stelle (Wolf, Ztschr. f. D. Myth. I, 400 ff.) die Originalschriften: Tr. Berachoth (wobei es statt fol. 1 col. 1 heissen muss fol. 8 col. 1), Bechai und Jalkut Chadasch anführt, darf man dennoch die Benutzung Eisenmengers voraussetzen, da genau dessen Ausdruckswelse beibehalten wird — auch veraltete Ausdrücke wie verpöschert u. dgl. — und, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Edition und der Paginirung, die beiden andern Schriften nach der von Eisenmenger benutzten Ausgabe citirt werden. Die Abhängigkeit von Eisenmenger zeigt sich auch schon darin, dass ein so unbedeutendes Büchlein wie Jalkut chadash angeführt wird, das nur einzelne Stellennachweise, zumeist aus kabbalistischen Schriften, gibt, wie denn auch der angeführte Passus das Bruchstück einer Stelle im S. Chazidim ist (ed. Bologna p. 119b No. 1159), in welcher u. A. als specifisch deutscher Brauch neuerlei Holz von neuerlei Brücken aus neun Ländern als sympathetisches Heilmittel empfohlen wird. Neuerlei Holz wird auch von Grimm (D. M. 1. Ausg. p. CLI No. 955, 2. Ausg. p. 574), neuerlei Kräuter von A. Kuhn (Westfäl. Sagen II, 104, 135) und sonst häufig erwähnt, wie denn überhaupt die hervorgehobene Ausbeute des Talmud für vergleichende Mythologie noch viel ergiebiger ist, wenn man, wie A. Stöber, unter „Talmud“ alle die von Eisenmenger angeführten Schriften begreift.

Mit Bezug auf den Gebrauch, am Vorabend des Versöhnungstages einen Hahn zu schlachten, wofür Eisenmenger (II, 149) keine andere Quelle hat als ein jüdisch-deutsches Sefer Minhagim, wird (p. 408) von A. Stöber die Stelle aus Eisenmenger angeführt, mit dem Bemerkn: „Diese Opfer heissen im Talmud Kappara, d. h. Versöhnung“. Das S. Minhagim gehört aber nicht zum Talmud; in letzterem ist nirgends die Rede von dieser Kappara und kann auch nicht die Rede davon sein; denn es gilt als Grundsatz, dass nur an geweihter Stätte in Jerusalem ein Opfer stattfinden kann; ausserhalb des heiligen Landes ist Alles, was nur irgendwie Ähnlichkeit mit dem Thieropfer hat, streng verboten; es gilt als Profanation des Heiligen (חילול קדש). Seit der Zerstörung des Tempels gibt es, nach dem Talmud, keine andern Opfer als Fasten, Gebet und Almosen. Der Gebrauch der קפארה wird allerdings im Scholchan Aruch (Orach Chajim § 605) erwähnt, aber mit der Bemerkung, dass man ihn unterlassen solle; es waren die Kabbalisten, die den abergläubischen und eigentlich anti-talmudischen Gebrauch zu einem irreligiösen Akt erhoben (cf. Grätz, Geschichte d. Juden IX, 463). Es ist wohl mit Bezug auf das Unberechtigte dieser Sitte, dass im 12 22 anempfohlen wird, die Kappara an Arme zu verschenken (ed. Ven. § 68, p. 75), wogegen Andere nur den Werth verschenkt wissen wollen (cf. M. Brück rabb. Ceremonialgebräuche

p. 25 ff.). Das aber, was Eisenmenger weiter berichtet, ist eine der vielen Eisenmenger'schen Lagen, wie denn auch Buxtorf, der in der Synag. jud. ebenfalls die Kappara bespricht, nichts der Art erwähnt.

Auch in Paulus Cassel's Eddischen Studien (p. 63 ff.) wird bei Darstellung der symbolischen Bedeutung des Hahns bei verschiedenen Völkern auch dieser Hahn der Sühne sehr ausführlich besprochen und auch angeführt, dass man, wo es an Geflügel fehlte, statt eines Hahnes Fische als Kappara gebrauchte. Dass man, in Ermangelung eines Hahns, zu Fischen seine Zuflucht nahm, ist nun getadelt nicht sehr merkwürdig, namentlich da die Fische, die ja auch Num. 11, 5 zu allererst genannt werden, von jeher eine jüdische Lieblingsspeise waren, die besonders am Sabbath nicht fehlen durfte; so erzählt der Talmud von Joseph Mokir Schabba, der dem Sabbath zu Ehren die theuersten Fische kaufte, sowie dass 700 Arten von Fischen mit nach Babylon in's Exil gingen (רַבִּי חֲזַקְיָה) und auf diesem nicht mehr ganz ungewöhnlichen Wege auch wieder nach Palästina mit zurückkehrten (Buxtorf a. v. שָׁבָת). Wenn nun aber Cassel (p. 121) mit Bezug hierauf sagt: „Es ist merkwürdig, dass die Juden, wie in dem Hahnversöhnungsoffer (Geber ist der Mann) nach darin scheinen einen christlichen Gedanken zu sich verpflanzen zu wollen, denn Christus als Lamm ist das Weltopfer der Sühne für alle Welt“ — so erklärt sich das aus seiner ausgesprochenen Neigung zu dunkelmystischem Symbolisiren — eine Neigung, die oft den Eindruck des Forcirten und Erkunsteten macht, als sei es eben eine nur ausgesprochene, nicht innerlich empfundene. Dahin gehört es auch, wenn z. B. (p. 88 ff.) einer Stelle des Lucian, in welcher der Hahn als dem Hermes heilig vorkommt, der Gegensatz zwischen der unterirdischen Welt und dem lichten Ueberirdischen, zwischen Helios und seinem Antipoden Hermes zu Grunde liegen soll, während in der That die Erklärung des Fulgentius (Myth. II, 21), der Hahn sei der Vogel Mercur's mit Bezug auf die ruhelose, stets wachsame Thätigkeit des Kaufmannes weit einleuchtender ist. Dahin gehört es ferner, wenn aus dem z. g. Baal hatturin — welchen Commentar Grätz (VII, 349) mit Recht als abgeschmackt bezeichnet — eine völlig werthlose Stelle angeführt wird (p. 48. 112), mit dem Bemerken, sie sei schon von dem trefflichen Bochart wie manches Andere, das neuerer Gelehrsamkeit ganz entgeht, gekannt. Bochart (ed. Lond. II c. 26 p. 119) führt allerdings diese Stelle an, aber nur um sie als ridiculam collationem zu bezeichnen; milder und zugleich treffender sagt Buxtorf (s. v. חָבִיב p. 384): Lepide Bileanum comparat cum Gallo. Das Wortspiel mit חָבִיב, das in der Bedeutung Hahn nur im Talmud, und zwar flüchtig, vorkommt, ist eben nur ein Wortspiel, ein Witz, den erst die Kabbalisten ernsthaft auf die Kappara anwandten. Der Sühnehahn — dem auch Movers (Phoniz. I, 384) eine höhere Bedeutung beilegt als er verdient — hatte keine Autorität für sich und so musste

das Wortspiel mit נבר ihn begründen helfen. Dieser Doppelsinn des Wortes נבר, der nicht nur von Cassel sondern auch von M' Caul in der hebräischen Uebersetzung seiner Old paths (welche letztere Schrift bezüglich des Schuhalans von Lane, Selections from the Qorân p. 214 angeführt wird) hervorgehoben wird, wie denn M' Caul in diesen „Nethiboth Olam“ (p. 65 ff.) sehr ausführlich und mit grosser Vehemenz, entsprechend der Bekehrungstendenz seiner Schriften, die Kappara als Apologie für das Christenthum verwendet — dieser Doppelsinn von נבר spielt lange nicht die grosse Rolle, die ihm hier zugetheilt wird. Im höchsten Grade gesucht und erzwungen ist, wenn Cassel (p. 63 und 120) von den Auslegungen des Wortes נבר sagt, dass sie „mit solchen zusammenstreffen, die man in der Polemik des Judenthums gegen die Geheimnisse des Todes Christi noch später anwendete“, und als Beleg hierfür Ibu Virga's Schebet Jehuda (cap. 32 ed. Amsterdam 1709 p. 30, ed. Wiener p. 61) anführt „wo eine wunderliche Auslegung von Jeremia 3, 1 mitgetheilt wird, um das Leiden Christi aus dieser Stelle wegzudeuten“. Im Schebet Jehuda wird an der betr. Stelle von einer Controverse zwischen einem Christen und einem Juden erzählt. Der erstere beruft sich auf die typische Bedeutung des 22. Psalmes. Darauf wird entgegnet, es sei überhaupt sehr leicht, Bibelstellen irgendwelche Deutung unterzulegen. Als Beispiel hierzu werden die mit נבר נבר beginnenden ersten Verse des 3. Cap. der Klagelieder auf das traurige Geschick eines verfolgten und eingesperrten Hahnes (נבר) bezogen — bloss um darzuthun, wie leicht es sei, Bibelverse auf einzelne Ereignisse zu beziehen. Diese parodirende Auslegung der Bibelverse — die aber jedenfalls weit ungezwungener ist, als wenn Cassel (Weihnachten p. 164) die Stelle in Jes. 1, 3, Habakuk 3, 2 und eine Talmudstelle — Pesachim 118a — in der Adam sich beklagt, dass er mit dem Esel aus einer Krippe essen müsse, typisch auf die Krippe in Bethlehem deute — ist durchaus keine wunderliche Deutung; auch soll aus Jerem. 3, 1 nichts weggelängnet werden, wie — ausser bei Cassel — diese Stelle nirgends typisch erklärt wird; es ist vielmehr eine — allerdings nicht beabsichtigte — Parodie der Ausbeutung des Doppelsinnes von נבר. Jedenfalls ist der hier ausgesprochene Gedanke ein wahrer, und wie auf den Hahn, lässt sich auch auf die schöne Dämmerung mystischer Symbolik, wenn allzusehr verdichtet, eine Andeutung in derselben Bibelstelle finden, in den Worten: נבר נבר, נבר נבר.

Zusätze.

Für die Bedeutsamkeit des Hahns bei den Arabern spricht namentlich die folgende Stelle in den Scholien zu Hariri (ed. Paris 1847, II, 744): أبو المنكر كنية الديك لأنه ينكر النوم ويكفي أيضا اما اليقظان وعن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا سمعتم الديكة تصيح فانها رأت ملكا فاستلوا الله من فضلها والا سمعتم نهيقا للسمير فانها رأت شيطانا واستعيذوا بالله من الشيطان الرجيم. Letzteres wird auch in Arnolds Arab. Chrestomathie (p. 21, No. 92) unter den „Ithta Mohammedia“ angeführt.

Auch anderswo hat der Hahn neben seinem gewöhnlichen Namen noch einen mehr poetischen Beinamen, wie z. B. die von Grimm (Reinh. Fuchs p. CCXXXVI) erwähnten Chanticleers und *Ὀρροβίος*. Chanticleer ist auch jetzt noch bei englischen und amerikanischen Dichtern die Benennung des Hahns.

Allein der Hahn ist doch am Ende nur ein „Haasprophete“, wie er in einem bekannten Gedichte Lichtwer's heisst. Weit höher steht der Rabe. Elton von Hochart (I, 19) sowie von K. O. Möller (Etrusker II, 189) angeführte Stelle des Porphyrius (De abstin. 3, 4) lautet: „*Αρστος κοράων ἀκούων, Τυφφῶναι ἀερῶν*“, und so heisst denn auch der Rabe bei Hariri (p. 744) أبو راجي, wie der Scholiast bemerkt: لأنه يزوج به في العيافة.

Dass die Vögel als Boten der Götter, als Dolmetscher des Himmels betrachtet wurden (Creuzer, Symh. IV, 221), hat darin seinen Grund, dass sie wegen ihres Fluges in den höheren Luftregionen auch als höhere Wesen betrachtet werden; der Rabe steht also darum höher als der Hahn, weil er höher fliegt. Die Vögel scheinen, wie Grimm sagt (D. Myth. p. 636, Ursprung der Sprache p. 19), wegen ihrer grösseren Hohendigkeit geisterhafter als die vierfüssigen Thiere; andererseits stehen sie durch die mehr oder minder entwickelte Fähigkeit des Singens und auch des Sprechens dem Menschen näher. Das Columque thori Junat passt in der That auf den Vogel mehr noch als auf den Menschen, und so gilt denn Ruf und Flug der Vögel als vorbedeutend, so zwar, dass — ähnlich dem Auspicium, dem *bona* und *maia avis* der Römer — ähnlich geradezu für Schicksal gebraucht wird (Sut. 17, 14).

Auch in dem biblischen *קָרָן* und *קָרָן* ist der Gegensatz zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen, zwischen dem Höheren und dem Niederen ausgesprochen. Das erstere bezeichnet den beschwingten Vogel, der hoch im reinen Aether frei und leicht dahin schwebt — das letztere bezeichnet das schwer-

hinwandelnde, an die Scholle gefesselte Fustvolk der Quadrupeden. In späteren Schriften wird aber der Gegensatz zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen noch mehr hervorgehoben, und zwar ist es wiederum der Rabe, der als „Vogel des Himmels“ als Verkünder des Kommenden erscheint. So wird die Stelle (Kohel. 10, 20) *בִּי כֹחַ הַחֲכָמִים יִדְרֹךְ אֶדְרֵכְכָּם* (im Midr. Kohel. z. St. und Wajlkra R. a. 39) erklärt: *זהו הכוח והחכמה שבראב*. Mit Bezug auf diese Midraschatelle sagt Nachmanides (in seinem Commentar zu Deut. 18, 10), dass der Vogel bei den Arabern *בארי*, und diejenigen, die das Augurium zu deuten verstehen, arabisch *באריין* heißen; dass aber in der That die Vögel in Folge ihrer Nähe zum Himmel und den Planetengeistern zuweilen im Stande sind, das Zukünftige vorher zu verkünden; darauf bezieht sich auch eine andere Midraschatelle (Bamidbar R. z. 19. Pesikta d. R. K. z. 4 p. 33 b, M. Tanchuma Num. c. 19), in welcher die *קבצת בברייתא* (1. Kön. 5, 10), mit welcher Salomon's Weisheit verglichen wird, auf ihre Kunst Vogelflug und Vogelruf zu deuten bezogen wird (*שדרי יודעים*), und dass auch Salomon im Besitze dieser Kenntnisse gewesen sei.

Diese Midraschatellen werden auch von Bochart (I, 20), von Arnach, Buxtorf und Levy z. v. *בארי* angeführt. (Statt des Letzteren „der Vogel in der Luft“ wäre vielleicht richtiger „der Vogel des Himmels“.) Auch Arnach bemerkt, dass *בארי* das arabische Wort für Vogel sei. In der That scheint dieses, mehrfach im Sinne von augurari vorkommende, *בארי* ein aus dem Arabischen stammender Kunstausdruck zu sein. Jedenfalls bezieht der Midrasch das *בארי* auf die Araber, die ja auch sonst *شركيون* genannt werden (Amari, Storia d. Mussulmani di Sicilia I, 75 N.).

Dass Salomon die Sprache der Vögel nicht nur, sondern auch die der Thiere verstanden, wird noch in einer andern (von Bochart und Buxtorf l. c. nach Raschi angeführten) Midraschatelle erzählt (Jalkut Kön. § 175). Es wäre also wohl möglich, dass R. Tanchum Jeruschalmi in seinem Commentar zu 1. Kön. 5, 13 (ed. Haarbrücker p. 76) nicht die Stelle Sur. 27, 16 im Sinne habe, wie das Roediger (De indole et origine etc. p. 55 N.) und Haarbrücker z. St. (p. 68) annehmen, dass er vielmehr die hagadische Deutung vor Augen habe, die er auch an anderen Stellen vorwirft (1. Sam. 20, 20. 1. Kön. 5, 10), und dass also unter *سليم العوام* eben nur „andere Leute“ gemeint seien. In der von Arnach und Buxtorf z. v. *בארי* angeführten Talmudstelle (Gittin 45a) ist von einem Vogelsprachkundigen die Rede, der einem Anderen, der sich in der Gefangenschaft befindet und Hisch heisst, den Ruf eines Raben als „Hisch Hische“ (*חיש חיש*) deutet. Hisch glaubt aber dem Raben nicht, weil er ein Lügner sei; als aber eine Taube denselben Ruf wiederholt, entflieht er. Diese Deutung des Vogelrufes mit *חיש*

erinnert einigermaßen an die Deutung des Rabengeschreies mit „Cras“! wovon eine andere hübsche Version bei Geiler von Kaisersberg vorkommt: Dum jvonix est, cantat tibi Cras, cras; Dum senex est cantat Grap, grap! (Seb. Brant's Narrenschiff ed. Zarneke p. 263).

Diese mehr spielende Deutung der Vogelstimmen kommt überall, aber in verschiedener Weise, vor. Von der Deutung, die in Çakuntala (ed. M. Williams p. 171) dem Rufo des Vogels Chakravāka gegeben wird, sowie von der Deutung des Kokkilarufes im Rāmāyana (ed. Gorresio T. VII, p. 54, 339) ziemlich verschieden ist die von H. Panche in seiner Uebersetzung des letzteren (T. III, p. 210) angeführte volksthümliche Deutung des Finkenrufs im Winter mit: Pique, le froid me pique!, und des Wachtelschlages mit: Paye tes dettes! Paye tes dettes!

Die oben erwähnte Stelle des Nachmanides führt auch Menasse b. Israel im Nischmat Chajim (p. 132) an, mit dem Bemerken, dass ähnlich auch Ovid sage, dass die Vögel die Geheimnisse der Himmlischen wissen, womit wahrscheinlich die von Bochart l. c. angeführte Stelle gemeint ist. Viele ähnliche Stellen werden übrigens von Bullenger De auguriis et auspiciis (Graev. Thes. ant. Rom. V, 406) angeführt.

Dass man im Orient den schwarzen Sklaven Beinamen (Sobriquets) wie Moschus, Narde, Bernstein gebe, sowie ferner sie mit den Namen Jaamin, Narcisse, Diamant und Campher benenne, erwähnt auch Garcin de Tassy (Journ. asiat. Mai-Juin 1854 p. 446) mit dem Bemerken, man benenne sie mit den ersteren Namen wegen der Farbe dieser Gegenstände, mit den letzteren per antiphrasin wegen der weissen Farbe dieser Producte. Allein die Bemerkung Fleischer's (Z. D. M. G. VI, 60 No. 316) zu „Vater des Ambra“ lässt es höchst wahrscheinlich finden, dass alle diese Benennungen ironisch-epantiosematisc sein, wie die einen vom Gegensatze der Farbe, so die anderen vom Gegensatze des Geruches hergenommen.

Ein anderes Beispiel der Bedennung per antiphrasin findet sich bei Abulhāḡ (Annal. moslem. II, 226), woselbst erzählt wird, der Kalif Motawakkil habe seine Frau, eben wegen ihrer Schönheit und Anmuth, *كبا يسمى الأسود كافر* genannt —

Merkwürdiger Weise wird in der Uebersetzung dieser Zusatz so aufgefasst, als ob er sich auf eine bestimmte Person Namens Kāfūr beziehen solle (auch G. de Tassy erwähnt einen abessinischen Eunuchen Namens Aga Kāfūr), während doch allem Anschein nach die Schwarzen überhaupt gemeint sind.

Da ausser diesem *كبيح* — welcher Name im Verlauf zu

einem nicht sehr schmeichelhaften Wortspiel benutzt wird, (فَبَجَّ) (اللة قبيحة) — kein anderer Name genannt wird, so wäre es möglich, dass derselbe eine Art euphemistischer Benennung gewesen, in dem Sinne wie z. B. Talvj in ihrer Schilderung der serbischen Volkslieder (p. 278) erwähnt, dass man zu dem bewundernden Ausrufe „O wie herrlich“ (ist dieses Kind) alsbald ein „Mög' es Jammer treffen!“ — zur Abwehr des bösen Blicks — hinzufügt.

Auch die Benennung des Todesengels mit *أبو يحيى* (Harif p. 11, 117), die Z. D. M. G. VI, 58 als vom Entgegengesetzten hergenommen betrachtet wird, dürfte ein Euphemismus sein, ähnlich wie im späteren jüdischen Sprachgebrauch der Begräbnissort „Haus des Lebens“ (בית החיים) und ein Buch, das Gebete für die Verstorbenen und dgl. enthält, *ספר החיים* genannt wird.

Zu der Classe der Euphemismen gehört aber entschieden das Wort *بصير*, das im Hindustani für „blind“ gebraucht wird (Shakespeare p. 260). Ascoli erwähnt (Zigeunerisches p. 47) dieses *بصير* gelegentlich des zigeunerischen bahtalo „unglücklich“, das — vom persischen *بخش* gebildet — ein Euphemismus ist, und vergleicht damit das talmudische *בני נזר*. Dass letzteres als Beispiel nicht nur der euphemistischen, sondern der antiphrastischen Redeweise überhaupt betrachtet wird, zeigt sich in einer Stelle des Midrasch Schochar Tob oder M. Samuel, woselbst (sect. 2) der Ausruf R. Ismael's „Möge es viele deines Gleichen in Israel geben!“ als ein ironischer erklärt wird „sowie man einen Blinden *בני נזר* nennt“, *בני נזר* wird übrigens auch von Ibn Ezra (zu Num. 12, 1) als Analogie zu dem *סדרה* angeführt, womit Onkelos *גִּיטָה* übersetzt; als weiteres Analogon führt I. Ezra an, dass ähnlich die Araber das Pöch „das Weisses“ (*بييض*) nennen.

Der euphemistischen Benennung des *مرض فرنجي* mit *مبارك* (auch bei Boethor s. v. Vérole) durchaus analog ist das von Schmeller (Bair. W. B. 2. Aufl. I, 965. II, 240, 250) angeführte „das Selig“ und „das Gnet“ für Apoplexie und „das Geseget“ für Rothlauf, Erysipelas. Schmeller vergleicht damit die italienische Benennung der Epilepsie mit „il Benedetto“. — Uebrigens gebrauchen die Italiener auch sonst „benedetto“, wo „maledetto“ gemeint ist; es erinnert das gewissermassen an den altrömischen Sprachgebrauch, denn diese Art von „religio“ ward auch von den gebildetsten Römern in Ehren gehalten; so sagt Cicero in einem seiner Briefe, in welchem er von dem verzweifelten Zustande des Staates spricht, es sei wenig Hoffnung für eine Besserung der Zustände vorhanden, nam „nihil“ religio est dicere.

Dieser Horror vor der absoluten Verneinung erinnert an einen andern Euphemismus, den man einen Euphemismus der Höflichkeit nennen könnte — an den Sprachgebrauch der Perser, demzufolge man in der Rede statt نه zu sagen lieber das Wort خیر gebraucht (Mirza Muh. Ibrahim's Grammatik neu bearb. von Fleischer p. 123. Journ. as. Janv. 1854, p. 91).

Auch Korais (*Ἀταξία* IV, 144) führt das Türkische *Μουρατρεξ* als Analogie für die neugriechische Benennung der Pest mit *Εὐλογημένη* und der Epilepsie mit τὸ γλῆκν an; letzteres vergleicht er mit dem altgriechischen *ἐπὶ νόσος*. Ob übrigens letzteres als Euphemismus aufzufassen sei, ist nach den in Steph. Thes. angeführten Stellen sehr fraglich.

Elno, ebenfalls in diese Kategorie gehörende, nicht minder merkwürdige Uebereinstimmung mit dem anderswo vorkommenden Gebrauch ist das, was Schmeller (I, 696) unter „Feige“ (auch Westenrieder in seinem Gloss. germ. lat. p. 151) erwähnt: dass das Tragen einer aus Korallen gebildeten derlei Figur am Rosenkranz oder am Niedergeschultr hie und da als Talisman gegen Behexung gilt. Auch sonst findet sich eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung mit Bezug auf die gegen Zauberei im Allgemeinen und gegen den bösen Blick insbesondere angewandten Mittel. Wenn die von Quatremère (Journ. as. Mars 1839 p. 241 ff.) angeführten Abwehrmittel wie die Figur einer Hand, Koth und dgl. auch anderswo vorkommen, so ist das weniger auffallend, da überall dieselbe Idee zu Grunde liegt; merkwürdig aber ist der Gebrauch der Raute اسپند bei den Persern (Quatremère l. c. p. 246. Z. D. M. G. VI, 452. Vullerz a. v.). In Shakespear's W. B. heisst es unter اسپند (p. 79): „A seed burnt at marriages, to drive away evil spirits; it is, also, burnt as a charm for the like purpose some days after a child is born, particularly at the door, and when a child goes out or comes home. Auch G. de Tassy (J. asiat. Mai-Juin 1854 p. 436) erwähnt den in Indien herrschenden Gebrauch, zur Abwehr schädlicher Geister von einem Kinde den Isband zu verbrennen — nur scheint die Identifizirung desselben mit Lawsonia inermis, Menbdī oder Hinné, auf einem Irrthum zu beruhen. Auch das von Vullerz angeführte Μῶλν scheint nicht identisch damit zu sein; Μῶλν ist vielmehr, der allgemeinen Erklärung nach, eine Art Knoblauch, der allerdings auch bei den heutigen Griechen vielfach als Abwehrmittel vorkommt. (Talvj a. a. O.). Aber auch die Raute, Πίγανον, dient als solches (*Ἀταξία* IV, 62) und kommt so auch in einem von Negris (A dictionary of modern greek proverbs p. 29) angeführten Sprichwort vor: ἄς τοῦ πίγανον, διὰ τὰ μὲ βαρκαυθῆ. Möglicher Weise hat hier eine Entlehnung stattgefunden, wie das entschieden bei dem neugr. Wort für Amulet — Χαιμακί — der Fall ist (Jeannarakī Ἀσματα Κρητικὰ Gloss. s. v.), das nichts anderes ist als das türkische حایل (Zenker a. v.).

Aber auch im deutschen Volksglauben gilt die Raute als das beste Mittel gegen Zauberei (Zingerle in Wolf's Ztschr. für D. Mythol. I, 328). Wie in anderen Fällen ist vielleicht auch hier ein physikalischer Grund vorhanden, und ist der Ursprung dieser Vorstellungen in der heilkräftigen Wirkung der Raute gelegen, die namentlich von Plinius (XX, 51) sehr hervorgehoben wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Knoblauch, dessen medizinische Kräfte ebenfalls von Plinius (XX, 32) gepriesen werden. Auch im Talmud (Buxtorf s. v. שום) wird der Knoblauch sehr empfohlen, und namentlich wird dessen erhitze Wirkung — auf die auch bei Aristophanes (Ritter 493. Acharner 166) angespielt wird — besonders hervorgehoben.

Wenn man die Verwerfung des von Kain dargebrachten Opfers und die Annahme des Opfers von Abel mit dem Vorzuge des Hirten vor dem Ackerbauern motivirt, so ist das in der That sehr erzwungen. Nirgends findet sich von dieser Bevorzugung eine Spur. Eher könnte man das Entgegengesetzte daraus schliessen, dass ein Kainite, Jabal, als der Vater aller Zeltbewohner und Heerdenbesitzer genannt wird (Gen. 4, 20), und dass an vielen Stellen der lobende Fleiss des Ackerbauers gepriesen und ermuntert wird (z. B. Ps. 126, 5. 6. 65, 11 ff. Prov. 8, 6. 10, 5. 12, 11), wie derselbe sogar unter den Beschäftigungen des tüchtigen Weibes vorkommt (Prov. 31, 16). Dass die Patriarchen Hirten waren, ist doch sehr unwesentlich; aber auch sie trieben Feldbau (Gen. 26, 12. 37, 7) und in der patriarchalischen Idylle des B. Ruth sind die Hauptpersonen nicht Hirten, sondern Ackerbauer. Und sowie bereits Adam den Garten Eden bebauen sollte (Gen. 2, 15), so werden auch im goldenen Zeitalter der Zukunft die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet (Jes. 2, 4. Micha 4, 3). Wie konnte auch ein Staud gering geschätzt sein, auf den sich so viele Gesetze beziehen und den Gott selbst (Gen. 8, 22) sanctionirte? Wenn v. Bohlen (Genesis p. 54) und Merx (Schenkel's Bibelllex. I, 6) die Rechabiten anführen, so ist das nur ein Beweis für die Schwäche dieser Argumentation. Auch dem talmudischen Sprach, den v. Bohlen anführt, lassen sich andere entgegenstellen, so z. B. eine von Tosephoth (Sabb. 31a) angeführte Stelle des Jerua. Talmud, dass der Säemann, indem er das Samenkorn der Erde anvertraut, damit sein Gottvertrauen kund gebe.

Dass Abel sich „des Ersten und Besten entäusserte, Kain nur des Ersten Besten“ (Delitzsch Genes. 3. A. p. 206) — das sagt (nur natürlich nicht in so schöner Antithese) auch der Midrasch (Targum Jer., Jalkut und Raschl zu Gen. 4, 3), und der Commentar Mathnoth Kehunna (zu Ber. R. s. 22) motivirt diese Erklärung damit, dass bei Kain nicht das Wort ראשון vorkomme, entsprechend dem ערשט bei Abel. Allein in der Erzählung der Genesis hat

entschieden Kain den Vortzug. Kain wird zuerst genannt; er bringt das Opfer aus eigenem freiem Antrieb. Bei Abel heisst es *קָיִן הָרִשֹׁן*; *קָיִן הָרִשֹׁן* die Partikel *הָרִשֹׁן* bezeichnet gewöhnlich das Secundäre, Untergeordnete (Gen. 13, 5; 21, 13, 22, 20, 48, 19), d. h. also: Abel brachte auch ein Opfer dar, es war aber nicht spontane Dankesäusserung, es war eher etwas Neid dabei; er wollte nur hinter Kain nicht zurückstehen, und er glaubte, ihn darin zu übertreffen, dass er ein Thieropfer darbrachte. Gott hat aber an Feldfrüchten mehr Wohlgefallen als an blutigen Opfern, und darum ward nur das erste Opfer wohlgefüllig angenommen, nämlich das Opfer Kain's, dem später Abel substituirt wurde.

Dagegen kommt aber eine andere Bemerkung Dellitzsch's, dass in der Musik ein kainitisches Element der Sinnlichkeit sei und dass sie zu den Verführungskünsten gehöre (p. 213), hier insofern zur Geltung, als in den Sagen, die sich um die Söhne Seth's und die Töchter Kain's gruppiren, unter den Künsten der Verführung die Musik eine sehr hervorragende Stelle einnimmt. Damit steht wahrscheinlich auch die in Gen. Thes. s. v. *קָיִן* angeführte Zusammenstellung dieses Namens mit *قَيْن* in Verbindung.

Inhaltsübersicht.

Einführung, Eigenthümlichkeit der Hagada p. 183. — Salomon, Schatzkammer p. 198. — Die anfallende Regel, H. Heschel p. 225. — Das goldene Kalb p. 249. — Entstehung der Götterverehrung p. 244. — Dämonologie p. 249. — Der böse Blick, Ephraïm p. 258. — Beschwörungsformeln p. 269. — Leviathan p. 274. — Schutthaltern p. 276. — Erfindung der Feuerbereitung p. 279. — Tokusafropfen, Nardus p. 286. — Anmerkungen p. 289, Zusatz p. 302.

Nachschrift.

Vorstehenden Aufsatz hatte ich schon im Juli 1875 an die Redaction eingesandt. Damals war, meines Wissens, noch nicht einmal die erste Lieferung von Levy's nachherkühendem Wörterbuche erschienen. Einige Zeit nach der Abendung betrachtete ich den sel. Prof. Haag; er fragte mich, ob mir das erwähnte W. B. von Dr. Levy näher bekannt sei; auf meine verneinende Antwort zeigte er mir eine Lieferung desselben, die er gerade erhalten hatte, mit dem Bemerken, dieselbe enthalte auch Nachträge von Prof. Finkelsch. Da nun schon in dem W. B. zu den Targumim diese Nachträge mich (und wahrscheinlich noch viele Andere) ganz besonders interessiert hatten, so wollte ich wenigstens vorläufig mir einen flüchtigen Blick in dieselben erlauben. Ich war nicht wenig überrascht, gleich in der ersten Bemerkung zu N und Z (p. 276) meine — oben ausgesprochene — Vermuthung betreffs *قَيْن* glänzend bestätigt zu finden.

Es ist nun so und für mich nicht sehr wahrscheinlich, dass ich diese Stelle Finkelsch's stillschweigend benutzt haben sollte; wer ein Plagiat begreife will, wolle dann in der Regel Schutthaltern zweiten und dritten Ranges; dennoch ist

es vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, dass nur Zeli, als diese Lieferrung des W. H. erschien, Hr. Prof. Loth längst schon meinen Aufsatz erhalten hatte.

Um Uebrigens dieser nachträglichen Bemerkung durch wenigstens einiges Interesse zu verhelfen, erlaube ich mir an dieselbe eine Bemerkung allgemeineren Inhalts anzuknüpfen.

Die von Fleischer vermuthungsweise gegebene Erklärung des Wortes קלזורים stimmt mit der Erklärung überein, die Zunz von dem Worte קלזורים gibt, mit welchem Rashi erstens Wort übersetzt. In seiner Monographie über Rashi (Zachr. für die Wissenschaft des Judenthums I p. 288 N.) sagt Zunz: „(Rashi bemerkt) zu Tr. Sabb. f. 103b: „קלזורים das sind Amulets und Zettel voll Zauberei und ägyptischer Namen““, und führt fort: קורים כלזורים לשון של טעין קלזורים. Diese — verthunmählte — Glossa, über welche alle bisherige Lexicographen als vorzügliches Schwelgen beobachtet, übersetzt ich also: man nennt sie im christlichen Latein; phylactere (vgl. Niebohr diction. ad. Lyon 1758 I. 3. p. 123)⁶.

קלזורים hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit קלזורים; was von dem einen gilt, gilt auch von dem andern, und somit ist die Uebereinstimmung zwischen den heilen, von einander ganz unabhängigen, Erklärungen ein Beweis mehr für die Richtigkeit einer jeden derselben.

Trostsreiben Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen.

Veröffentlicht von

Lic. Dr. R. Schröter.

I.

Wiederum verdanke ich der Güte des Herrn Professor Dr. W. Wright dieses syrische Schriftstück, welches er mir aus dem Mscr. des britischen Museums Add. 14,587 (*A*) abgeschrieben und dann mit Add. 17,163 (*B*) collationirt hat. Ich sage ihm für diesen wiederholten Beweis seines Wohlwollens meinen innigsten Dank.

Das erstere Mscr. enthält 35 Briefe und 6 Homilien Jacob's von Sarug in Prosa, die Zingerle übersetzt hat: Sechs Homilien des heiligen Jacob von Sarug, Bonn 1867. Es ist im Jahre 914 aqr. Seleuc. oder 603 n. Chr. copirt worden. Unser Brief steht in ihm fol. 38 a bis fol. 44 b; der Schluss desselben fehlt; vgl. W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, part II, p. 520 no. 15. Das zweite Mscr., welches ebenfalls aus dem 7. Jahrhunderte stammt und auch Briefe Jacob's von Sarug enthält, bietet unsers von fol. 10 a bis 16 a vgl. Wright, Catal. p. 524, no. 3.

Das Schreiben ist an die Christen von Negrân gerichtet und hat den Zweck, sie zu ermahnen, die Verfolgungen, welche ihnen von den Juden um ihres Glaubens willen bereitet würden, standhaft zu ertragen und sich zu freuen, dass sie gewürdigt worden, ihr wahres Christenthum durch die That zu beweisen und ewiges herrliches Leben für das nichtige und vergänglichke einzutauschen. Der Verfasser weist dabei auf das Leiden Christi hin, im Vergleich mit welchem ihres, das sie ja als Schuldige erdulden, während es der Herr unschuldig übernommen hätte, für nichts zu achten sei.

Im Anfange des 6. Jahrhunderts — genau lässt sich das Jahr aus den vorhandenen Nachrichten nicht bestimmen — war in dem südlichen Arabien, in Himjar, Zur'ah ibn 'Amr ibn Tobba' el-aggar ibn Hassân ibn Ar'ad Tobba' mit dem Beinamen Dâ-Nowâs, welchen er wegen

zweier langer Locken führte, Herrscher geworden¹⁾. Dieser war zum Judenthum übergetreten und hatte sich den Namen Josef beigelegt. Lag schon in dem Umstande, dass die Christen²⁾ der damaligen Zeit im Allgemeinen mit grosser Abneigung gegen die Juden, in welchen sie die Feinde des Herrn und ihres Glaubens sahen, erfüllt waren — unser Brief selbst ist dafür ein deutlicher Beweis — genügender Anlass zu einem feindseligen Verhältnisse zwischen dem jüdischen Herrscher und den christlichen Beherrschten, so musste dieses sich noch steigern, sobald politische Interessen ins Spiel kamen. Dies mag also Dâ-Nowâs mit dazu veranlasst haben, dass er die Christen durch Bedrückungen³⁾ und harte Massregeln von ihrem Glauben abzubringen suchte, um ihnen dadurch jede Anlehnung nach aussen hin zu nehmen. Hauptsächlich hatte der jüdische König seinen Plan gegen die Christen in Negrân gerichtet. Die Bedrückungen müssen hart und von ziemlicher Dauer gewesen sein. Dass der König endlich einen Vorwand fand, radical gegen die Stadt vorzugehen, ist leicht erklärlich⁴⁾. Er zog mit einem Heere dahin, eroberte nach kurzer Belagerung die Stadt durch List und liess eine Anzahl Christen, unter ihnen den angesehensten der Stadt, Aretas, tödten⁵⁾.

Bei dieser hier gegebenen Darstellung habe ich nur die hauptsächlichsten Thatfachen berücksichtigt, so weit sie sich mit einiger Sicherheit aus dem Briefe Jacob's von Sarug, der unten folgenden Hymne des Johannes Psaltes und anderen Quellen entnehmen lassen und zur Klarstellung des vorliegenden Briefes nöthig sind. Ueber die Vorgänge in Negrân hat bekanntlich ein Zeitgenosse, aber nicht Augenzeuge, Simeon, Bischof von Beth Arscham, in dem schon er-

1) v. Kriener; die sädarabische Sage, Leipzig 1866, S. 90, Anm. 4 ist der Ansicht, dass er Dâ-Nowâs, wie er im Commentar zur himjarischen Realdeh geschrieben werde, nach einem Berge in Jemen, der Nowâs heisse, genannt worden sei. Johannes Psaltes jedoch deutet Dâ-Nowâs in der unten mitgetheilten Hymne auf die christlichen Märtyrer in Negrân „der Gelocten“.

2) Christen gab es im himjarischen Reiche, besonders in der Stadt und Landschaft Negrân in nicht unbedeutender Anzahl; denn hier residirte sogar ein Bischof; vgl. Assemani, Bibl. Or., I, S. 367; III, p. 2, S. 601. Unter den verschiedenen Nachrichten über die Gründung und Ausbreitung des Christenthums in Arabien bietet die noch am meisten Wahrscheinlichkeit, welche dies unter Kaiser Constantine, 337—361, durch den Arlauer Theophilus von Diospolis erfolgt sein lässt; vgl. Photius Bibliotheca, lib. II, Nr. 6 lib. III, Nr. 4, 5, 6; Assemani, Bibl. Or. III, p. 2, S. 593 ff. Ritter: Erdkunde XII S. 64.

3) Nach Procopius, de bello Persico, lib. I, c. 20 bestanden sie in der Auflegung übermässiger Abgaben. Ausserdem wird aber sicher Dâ-Nowâs noch andere Mittel angewendet haben.

4) Nach Simeon, Bischof von Beth Arscham, Schreiben an Simeon, Abt von Gabula bei Assemani, Bibl. Or., I, S. 374 hatte sich Negrân gegen Dâ-Nowâs empört, was nicht unwahrscheinlich ist.

5) Vgl. übrigens diese Zeitschrift, Bd. XXIII, S. 560 f.; XXIV, S. 694 ff.; XXV, S. 260 ff.; XXXI, S. 66 ff.

wählten Schreiben an Simeon, Abt von Gabala, — mitgetheilt von Assemani, Bibl. Or., I, S. 364—379 — berichtet, was wieder Johannes von Ephesus in seiner Geschichte verwendete. Den letzteren Bericht nahm Dionys in seine Chronik auf, aus welcher ihn Assemani, S. 359—363 und 380—386 veröffentlicht hat. Bald wörtlich, bald mit einigen Abweichungen finden sich jene Berichte dann benützt von den griechischen Geschichtsschreibern Malalas, Theophanes, Cedrenus, Nicephorus Callistus (*historia ecclesiastica* ed. a Frontone Ducaeo, Par. 1680, lib. XVII, c. 6., S. 789; c. 32, S. 787) und auch von Metaphrastes in seinem Leben der Heiligen (bei Surius, de probatis Sanctorum historiis, Coloniae 1580, tom. V, S. 1033 ff.). Unabhängig davon ist Procopius, de bello Persico, lib. I, c. 20.

Der syrische Brief des Bischofs Simeon; auf den ich hier als die erste und Hauptquelle für die Vorgänge in Negrän kurz eingehen will, hat folgenden Inhalt: Bischof Simeon hat den Presbyter Abraham, der als Gesandter des Kaisers Justin I (518—527), an den König Mundir von Hira gesandt worden, um Frieden zu vermitteln — zwischen wem ist nicht gesagt — in das Lager jenes begleitet. Hier treffen sie Gesandte des Königs der Himjariten, welche Mundir ein Schreiben desselben überbracht haben. In diesem habe gestanden, dass der jetzige König der Himjariten nach dem Tode seines von den Aethiopiern eingesetzten christlichen Vorgängers der Herrschaft über die Himjariten sich bemächtigt habe¹⁾, weil die Aethiopier wegen des nahenden Winters einen neuen nicht einzusetzen vermochten. Die Christen in Himjar habe er dann verfolgt und die, welche nicht Juden werden wollten, gefangen genommen, 200 Priester getödtet und die christliche Kirche in eine Synagoge verwandelt. Mit 120,000 Mann sei er darauf gegen die Stadt Negrän gezogen, habe sie einige Tage vergeblich belagert, und sie, als er Schonung eidllich gelobt, geöffnet erhalten. Christlichen Feinden brachte er aber den Eid nicht zu halten; er habe daher ihre Kirche mit denen, welche in ihr Zuflucht gesucht, verbrannt, den Fürsten der Stadt, Aretas, der ihn zu lästern sich nicht gescheut, — die Rede desselben theilt Simeon im Namen eines Boten, der nach Negrän gegangen und, nachdem er sie dort erfahren, dieselbe ihm erzählt hat, mit — habe er nebst den Grossen der Stadt hingerichten lassen, ebenso dann die Frau und die Töchter des Aretas. Er bäte den König Mundir in seinem Reiche eben-

¹⁾ In dem Briefe des Bischofs Simeon ist hier eine dunkle Stelle. Man erkennt nicht, wie der jüdische König dazu gekommen ist, Herrscher der Himjariten zu werden, ob er es schon einmal gewesen und von den Aethiopiern entsetzt worden, oder ob er zum ersten Male sich zu der Würde emporgeschwungen hat. Johannes von Ephesus hat das letztere angenommen und statt eines jüdischen Königs nun zwei gesetzt; Metaphrastes dagegen ist der ersteren Ansicht; vgl. auch Theophanes l. l. Ähnlich erzählen auch arabishe Schriftsteller; vgl. v. Kramer, Sudar. Sage, S. 51 f. 127.

falls die Christen zu verfolgen, die Juden aber wohlwollend zu behandeln. Am Schlusse seines Schreibens bittet Bischof Simeon den Abt von Gabula, den Bischöfen, Aebten, vorzüglich aber dem Alexandrinischen Bischofe, diese Vorgänge kund zu thun und den letztern anzugehen, dass er bei dem Könige von Aethiopien Hülfe für die himjaritischen Christen nachsuche. Auch dafür möchte Sorge getragen werden, dass die Vorsteher der Juden in Tiberias veranlasst würden, den jüdischen König zu ermahnen, von der Verfolgung der himjaritischen Christen abzustehen.

Man hat den Inhalt des Briefes für ungeschichtlich erklärt, hauptsächlich deshalb, weil das von Simeon Berichtete weder von Malalas noch von Procop bestätigt werde. Aber abgesehen davon, dass das negative Zeugniß des Malalas, der in geist- und kritikloser Weise die verschiedensten, mitunter widersprechendsten Berichte compilirt, bald Thatfachen weggelassen, andere später stattgefundenen früher oder auch umgekehrt gesetzt und an unpassender Stelle eingefügt hat,¹⁾ von keinem Belang ist, braucht auch das Schweigen Procop's über die Ereignisse in Negrân noch keineswegs so gedeutet zu werden, dass jene nicht stattgefunden haben. Der Kampf Dôn-Nowâs' gegen Negrân war von kurzer Dauer und geringer Dimension, so dass er wohl Procop unbekannt geblieben sein konnte. Trotzdem soll nicht geleugnet werden, dass im Schreiben des Bischofs Simeon der Brief des jüd. Königs, die Reden des Aretas und der übrigen von dem Bischofe selbst verfasst sind. Das aber giebt uns noch nicht ein Recht, alles in jenem Briefe für ungeschichtlich zu erklären, ebenso wie wir dies bei römischen und griechischen Geschichtsschreibern nicht thun, trotzdem sie ihren Helden selbstgemachte Reden in den Mund legen. Es ist ferner nicht in Abrede zu stellen, dass das Thatsächliche in des Bischofs Briefe stark übertrieben ist. Das beruht aber zum Theil darauf, dass Simeon vom Hörensagen berichtet, zum Theil darauf, dass er das Wirkliche seiner subjectiven Anschauung untergeordnet und das Geschichtliche gewissermassen nur als Grundlage angesehen hat, auf der er seine eigenen Gedanken aufbaut. Endlich aber boten auch die verschiedenen Kämpfe der Könige mit Unterkönigen und dieser unter einander in jener Zeit in Himjar und Aethiopien ein solches Gewebe von Ereignissen und Namen²⁾ dar, dass eine Vermischung

1) Vgl. Dindorf's Prolegomena zu seiner Ausgabe des Malalas S. XLI ff. In Bezug auf die hier in Frage kommende Stelle stimmt Malalas im Anfangs «Gütlich mit Johannes von Ephesus überein, dann hat er aber plötzlich den Bericht jenes abgebrochen und sich zu etwas anderem gewendet, vgl. S. 435. 434.

2) Weder Simeon von Beth-Arscham noch Jacob von Sarug und Procop nennen den Namen des jüdischen Königs der Himjariten; wahrscheinlich wussten sie ihn nicht; die Bezeichnung «Jüdischer König der Himjariten», unter der sie vielleicht von ihm gebört, machte denselben ja hinlänglich kenntlich.

und Verwechslung für den Fernerstehenden nicht nur möglich war, sondern auch nahe lag. Wie dem aber auch sei, jedenfalls muss ein geschichtlicher Kern in dem Schreiben des Bischofs Simeon von Beth-Arscham festgehalten werden.

Das Schreiben an die Christen von Negrân ist nach der Ueberschrift von Mar Jacob oder wie es im Schreiben selbst heisst: „von Jacob dem geringen aus der Gegend von Edessa, der gläubigen Stadt der Römer,“ verfasst. Mit Recht wird unter diesem Jacob von Sarug oder Batne verstanden, weshalb der Brief auch in den Manuscripten mit andern Schriften dieses Verfassers vereinigt worden ist. Dieser bezeichnet sich auch sonst als ܝܥܩܒ ܕܥܕܝܣܐ oder ܝܥܩܒ ܕܒܬܢܐ (vgl. Assemani B. O. I S. 302.

303; Catalogue of Syriac Manuscr. by W. Wright p. II S. 511. 520 ff.; diese Zeitschrift XXX S. 220. 226. 229. 265.¹⁾ Die Angabe „aus der Umgegend von Edessa“ machte der Verfasser wohl selbst deshalb, weil Batne damals als ein kleiner, obscurer Ort (vgl. Ritter: *Erökunde* XI S. 288), den Christen von Negrân unbekannt sein konnte, während das nur 10 römische Meilen südlich davon gelegene Edessa nicht allein durch seine Schulen und als Zwischenstation der Karawanenstrasse, die von Syrien nach Mosul führte, sondern auch sonst als heilige und gesegnete Stadt bei den Christen des Orients einen Namen hatte. Für Jacob von Sarug als Verfasser spricht die Art und der Charakter des Schreibens. Wie in diesem hat er auch sonst Partien aus der biblischen Geschichte mit dem Inhalte verweht; vgl. diese Zeitschrift XXV S. 321 ff.²⁾ XXX S. 239 ff. 265. Ferner kann es nur in der Zeit entstanden sein, in welcher Jakob lebte; denn die Thatsache, dass in Negrân Christen von Juden bedrückt wurden, welche unser Brief voraussetzt, hat für eine spätere Zeit keinen geschichtlichen Boden mehr. Was für einen Sinn sollte es aber haben, dass ein Schreiben mit so specieller Veranlassung und zu so speciellen Zwecken später abgefasst sei, oder dass ein anderer es geschrieben und Jacob als Verfasser vorgeschoben hätte? Vollends gesucht wäre die Behauptung, dass es, um eine Judenverfolgung hervorzurufen, geschrieben worden wäre. —

1) ܝܥܩܒ ܕܥܕܝܣܐ/ kann an der letztern Stelle nicht zu ܝܥܩܒ, sondern muss zu ܝܥܩܒ gehören.

2) Wenn Bickell in: *Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter* S. 226 das Gedicht Jacob's von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute, für „von zweifelhafter Aechtheit“ hält, so veranlasst mich die Ähnlichkeit, die in der Anlage, Redeweise und im Gebrauch der Bilder zwischen diesem und dem über die selbige Jungfrau Maria, die Gottgebährerin, mitgetheilt von Abbaloo in *de vita et scriptis S. Jacobi Sarugensis* S. 203 ff. beruht — vgl. besonders die Anfänge beider Gedichte — anderer Ansicht zu sein.

Hier mag noch ein Wort über die Confession, welcher Jacob von Sarug angehörte, folgen. Nachdem ihn Renandot für einen Monophysiten erklärt hatte, hat ihn Asseman für die katholische Kirche zu retten gesucht, was dann noch gründlicher Abbeloos unternommen hat.¹⁾ P. Matagne und mit ihm Bickell haben ihn nur in den letzten 3 Jahren seines Lebens Katholik, die übrige Zeit aber Monophysit und dann Anhänger des Henotikons sein lassen, da man sich der Einsicht nicht verschliessen konnte, dass die Stellen, welche Asseman B. O. I S. 295, Abbeloos de vita et scriptis S. Jacobi S. 159 ff. aus Jacob's Schriften auführen, doch allzu sehr monophysitisch lauten, als dass sie ein Katholik geschrieben haben könnte. Jetzt jedoch, da uns Martin die 4 Briefe Jacob's von Sarug an die Mönche des Bassinklosters und den an den Bischof Paul von Edessa in dieser Zeitschr. XXX, S. 217—275 veröffentlicht hat, ist es deutlich erwiesen, dass er zuerst Monophysit war und dann dem vom Kaiser Zenó I. J. 482 erlassenen Henotikon sich zuwandte. Des letztern Schrittes wegen rechtfertigt er sich seinem Adressaten gegenüber, indem er behauptet, dass er durch Annahme des Henotikon kein anderer geworden sei, weil das Henotikon annehmen und den Zusatz des Chalcedonensischen Concils „von den beiden Naturen in Christo“ verwerfen, ein und dasselbe sei; vgl. S. 233. Diese Häresie habe ihren Grund in den Schülern Simon's des Magiers, Paul von Samosata, Diodorus von Tarsus, Theodor von Mopsveste; Nestorius habe sie dann erläutert und verbreitet, Theodoret begründet (S. 236)²⁾. Wie vom Henotikon

1) Man hat sich bei der Annahme, dass Jacob von Sarug Katholik gewesen sei, hauptsächlich dadurch leiten lassen, dass er von Göttlichem und Menschlichem in Christo so oft rede. Das jedoch haben ja die Monophysiten nicht gelengnet, dass Hohes und Niederes, Göttliches und Menschliches, von denen jedes seine Eigenschaften behalten habe, in Christo seien; sie konnten es ja auch nicht, wenn sie sein vorweltliches und sein irdisches Leben in Betracht zogen. Sie wollten nur nicht von zwei Naturen gesprochen wissen, weil das zwei Personen bedinge und dadurch der eine Christus in zwei getheilt würde, in einen Sohn Gottes und in einen der Maria. Wie aber bei der Einheit der Natur sich in Christo göttliche und menschliche Eigenschaften behaupten lassen, und wie der Unterschied dieser zur Einheit wird, das blieb für die Monophysiten eine unlösliche Frage, die sie in verschiedene Parteinungen spaltete. Jacob von Sarug will zwar Jenes deutlich machen; es ist ihm aber nicht gelungen. Das Göttliche und Menschliche in Christus, meint er, ist gleich dem Eisen im Feuer; beide behalten ihre Eigenschaften, trotzdem Jenes von diesem verzehrt zu werden schmeine; vgl. Abbeloos, de vita etc. S. 103. Jacob übersieht, dass beide getrennte Körper bleiben.

2) Simon der Magier galt als der Urheber der Ketzerei. Mit Recht sieht Jacob Diodorus und Theodor von Mopsveste als die eigentlichen Urheber der nestorianischen Lehre an. Das war ja auch der Grund, weshalb Rabulas von Edessa, Abt Marinus und der Patriarch Proclus von Constantinopel Jene einem Verdammungsurtheile preis zu geben suchten, wenigleich ohne Erfolg; denn erst 544 gelang es in dem Edikt de tribus capitulis Theodor's Person und Schriften und Theodor's Schriften gegen Cyrill, durch die der Nestorianismus am eifrigsten verfochten wurde, zu anathematisiren. — Wie Cyrill mit dem

wurden auch von ihm die gegen Nestorius erlassenen 12 Anathematismen des Cyrill, welcher der eigentliche Begründer des Monophysitismus war, gebilligt und angenommen. Ueber das Henotikon aber geht er hinaus, wenn er behauptet, dass das Chalcedonensische Concil in Jemni nicht unter die orthodoxen Synoden gerechnet worden sei, und wenn er ein verdammendes Urtheil über den Brief des Papstes Leo an Flavian III¹⁾ (S. 231–233). Er zeigt sich ferner als ein unversöhnlicher und erbitterter Gegner des Nestorius und seiner Lehre, trotzdem könnte man versucht sein, anzunehmen, er habe, wie Mares, ein nestorianischer Geschichtschreiber des 12. Jahrh., behauptet (vgl. Assemani B. O. III, p. 1. S. 384), zuerst der nestorianischen Lehre gehuldigt und sich erst dann der des Severus zugewendet. Sicher wenigstens ist es, dass er eine Zeit lang in Edessa sich dem Studium gewidmet (Martin S. 220 ff.), also wohl auch eine der dortigen beiden Schulen (vgl. Assemani, B. O. I, prol. § II; Abbeloos de vita etc., S. 96) besucht hat. — Für Severus von Antiochien, das Haupt der Monophysiten, dagegen legt er eine grosse Verehrung an den Tag (Martin S. 260). Daher halte ich auch jene Notiz nicht für unwahrscheinlich, die sich in der Londoner Biographie Jacobs findet und lautet: „Es lebte aber der heilige Jacob zur Zeit des heiligen Patriarchen Severus. Zu diesem begab er sich und erhielt von ihm den Segen;“ vgl. Abbeloos de vita S. 312. Ein Anhänger des Monophysitismus oder des Henotikons in monophysitischer Auffassung ist unser Jacob aber auch in seinen letzten Lebensjahren gewesen. Das geht unzweifelhaft aus dem Schreiben hervor, welches er nach dem November 520, also wenige Monate vor seinem Tode an den monophysitischen Bischof Paul von Edessa gerichtet hat (Martin S. 265 ff.). In diesem

Monophysitismus, so steht Nestorius mit dem Diophysitismus im innigsten Zusammenhang. Niemals hat er zwei Personen, sondern nur zwei Naturen in Christus angenommen; trotzdem hat die katholische Kirche ihn als einen der verdorbtsten Ketzer behandelt, bis Luther nach dem Studium der Lehre Jenes endlich zu einem richtigeren Urtheile gelangte, vgl. Luther's Schrift von den Concilien. Es ist daher nur richtig, wenn die Monophysiten Nestorius als Urheber der diophysitischen Lehre ansehen (vgl. Martin S. 261) und nicht zu vergessen, dass man oft zweifelhaft sein kann, ob man in den Schriften der Monophysiten eine Polemik gegen nestorianische Lehren und Ansichten oder eine gegen chalcidonensische vor sich hat, vgl. Martin S. 272 Anm. 3 und die Anmerkungen zu unserem Briefe Nr. 10.

1) Da der Schlussatz des Henotikon, in dem von dem Chalcedonensischen Concile die Rede ist, absichtlich in vagen Ausdrücken abgefasst ist, während die drei vorhergehenden Concile ausdrücklich als ökumenische anerkannt werden, so lässt es sich erklären, wenn Jacob von Sarug, wie auch nachher Jakob Baradaä (vgl. diese Zeitschr. XXX, S. 455 ff.) daraus auf eine Verwerfung des Concils schlossen, zumal dies ihren monophysitischen Wünschen entsprach. Von einer ausdrücklichen Verdammung des Leo'schen Briefes steht im Henotikon ebenfalls nichts; es scheint also auch nur vorzuzusetzen zu sein. Im Synodikon des Basilianus 476 dagegen war das Concil wie der Brief Leo's anathematisirt worden.

beglückwünscht er den Bischof von Edessa, dass er von seinen Feinden (Anhänger des Chalced. Concils) verfolgt und dadurch Gelegenheit erhalten habe, sein Bekennerthum und seine Standhaftigkeit zu zeigen. Der treue Kaiser selbst (Justin) habe seine Feinde entlarvt und ihn wieder zu seinem Bischofssitze gebracht. Unlösbar für jetzt ist mir die hierbei entstehende Frage: Wie ist es möglich, dass Jacob von Sarug als Anhänger des Henotikons und Verwerfer des Chalcedonensischen Concils unter Justin, unter dem, wie wir anderweitig wissen, solche aus den Diptychen gestrichen wurden, Bischof werden konnte. Sollte man bei dem hochangesehenen Schriftsteller milder gedacht haben?

War Jacob von Sarug aber Monophysit, so müssen es auch die Adressaten gewesen sein¹⁾; denn bei seiner Abneigung, ja bei seinem Hass gegen die Nestorianer und Diophysiten, welche christlichen Religionsparteien ja hier nur noch in Frage kommen könnten, würde er an solche niemals ein Trostschreiben gerichtet haben. Der Monophysitismus der Christen in Negrân geht aber auch daraus hervor, dass der Bischof Simoon von Beth-Arscham, ebenfalls ein Monophysit, einen jenseitig verherrlichenden Bericht abfasste, und dass Johannes Psaltes, auch ein Monophysit, eine Hymne auf die Märtyrer von Negrân dichtete, welche wir unten mittheilen wollen. Endlich erfahren wir auch durch Johannes von Ephesus, dass, als der christliche König der Himjariten, welcher nach Dä-Nowäs herrschte, hörte, dass in Alexandrien, von wo früher die Bischöfe nach Himjar geschickt wurden²⁾, ein Bischof chalcedonensischen Bekenntnisses am Ruder sei, er sich geweiigert habe, von dort einen Bischof anzunehmen, und dass es Justinian, den sie darauf um einen Bischof angegangen, und der ihnen auch einen Diophysiten senden wollte, nicht glücklicher ergangen sei; vgl. Assemani, B. O. I, S. 382—386. Ihre Ablehnung des Bischofs war aber nur darin begründet, dass sie Monophysiten waren. Bar-Habraeus endlich berichtet, bei Assemani, B. O. II, S. IV § II, dass zu Justinians Zeiten die arabischen Christen Jacobiten gewesen seien; vgl. Flügel, Geschichte der Araber, S. 50.

Das Jahr, in welchem Jacob unsern Brief geschrieben hat, lässt sich nicht genau bestimmen. Erwägt man aber, dass der Brief vor der Einnahme Negrâns geschrieben sein muss, die nach Théophanes, S. 144, im 5. Jahre Justin, also 622 — womit Simoon von Beth-Arscham ziemlich übereinstimmt — erfolgt ist, und dass die Bedrückung der Christen durch Dä-Nowäs, wie sie unser Brief vermuthen lässt, nicht viele Jahre gedauert haben wird.

1) Wann der Monophysitismus in Jemen und speciell in Negrân Eingang gefunden habe, ist nicht genau bekannt. Nach Assemani B. O. III, 2. S. 605 muss er bald nach seinem Entstehen durch Bischöfe dorthin gekommen sein.

2) Vgl. B. O., III, 2. S. 453. 605.

so wird wohl die Annahme ziemlich richtig sein, wenn man jenen nun 520 abgefasst sein lässt.

Noch könnten Bedenken an der Echtheit unares Briefes daraus entstehen, dass die Adressaten einen syrischen Brief nicht verstanden hätten. In welcher Sprache aber sollte sonst Jacob ihn abfassen? Arabisch schrieb man damals nicht, das Griechische aber war er unkundig, und es wäre zudem gewiss noch weniger geeignet gewesen als das Syrische, welches im Orient als vornehmte Sprache galt und keineswegs so unbekannt war, dass es nicht auch in Négrän solche gegeben hätte, die mit einigem Verständniss einen syrischen Brief lesen konnten. Wissen wir doch bestimmt, dass arabische Geistliche und Bischöfe nicht selten aus Syrien stammten (vgl. Assemani, B. O. I, S. 167; II § IV; III, 2. S. 605), und es ist sogar wahrscheinlich, dass der Monophysitismus durch syrische Geistliche nach Jemen verpflanzt wurde (vgl. Assemani, B. O. II, § IV); wie man auch wohl vermuthen darf, dass beim Gottesdienste die syrische Bibelübersetzung gebraucht worden ist. —

Schliesslich mag noch ein Wort über den Vorwurf gesagt werden, den man so oft den Monophysiten gemacht hat, dass sie nämlich so viele Schriften untergeschoben oder corrigirt hätten. Der Vorwurf, der keineswegs über alles Mass auszudehnen ist, trifft überhaupt die alte Zeit und auch noch das Mittelalter. Der Verfasser war ja damals gleichgültig; nicht darauf kam es an, wer ein Buch geschrieben, sondern dass es geschrieben und gelesen wurde, was sich am ehesten erreichen liess, wenn man es einem berühmten Manne untersehb. Jamblichus lobt deshalb die Pythagoräer, weil sie ihre Werke dem Pythagoras zugeschrieben haben; vgl. G. Weber: Das Volk Israel in der Alt Testamentlichen Zeit S. XXII. ff. Albert der Grosse noch erklärt die Frage nach dem Verfasser für gleichgültig, und nur in der Schule der Pythagoräer sei es Sitte geworden, darnach zu forschen; vgl. tom. I peri hermenias S. 238; Joël: Verhältnisse Albert des Grossen zu Maimonides, S. XXVI. Ebenso galt es nicht als Betrug, wenn man Sätze in geschriebenen Werken corrigirte. Nicht welchen Sinn der Schriftsteller hatte ausdrücken wollen, war das Bindende und Massgebende, sondern welchen Sinn der betreffende Leser in den Worten enthalten glaubte. Entsprachen diese jenem nicht, so lag ein Versehen vor, und dem musste durch Correctur abgeholfen werden. Sehr interessant ist, was wir in dieser Beziehung in der Vorrede des R. Jacob ben Meir, genannt Rabbeu Tam, zum ספר היסוד lesen. Er tadelt mit Nachdruck hier diejenigen, welche den Text des Talmud nach ihrer Auffassung verbessern, sei es auf Grund anderer Lesarten oder abweichender Erklärungen. Das dürfe nicht im Texte geschehen, sondern die Lesart müsse besonders angegeben werden. Das beweist, dass man sich nicht scheute, die vermeintlich bessernde Hand selbst an Bücher zu legen, welche im höchsten Ansehn standen, ja fast als unverletzlich galten.

[illegible]

1) H. Δ_{HCOO} . 2) H. $\Delta_{\text{HCOO}}^{\text{HCOO}}$. 3) H. Δ_{HCOO} and Δ_{HCOO} .

4) B. $\frac{1}{2}$. 5) B. $\frac{1}{3}$. 6) B. $\frac{1}{4}$. 7) B. $\frac{1}{5}$.

6) B. هنا. 9) B. لهم. 10) B. هنا.

1) ܡܝܚܐ ܡܥܬܐ. 2) ܕܠܐ ܕܡܥܐ ܕܡܥܐ. 3) ܕܡܥܐ ܕܡܥܐ. 4) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 5) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 6) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 7) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 8) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 9) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 10) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 11) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 12) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 13) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 14) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 15) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 16) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 17) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 18) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 19) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 20) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 21) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 22) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 23) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 24) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 25) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 26) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 27) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 28) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 29) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 30) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 31) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 32) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 33) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 34) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 35) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 36) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 37) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 38) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 39) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 40) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 41) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 42) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 43) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 44) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 45) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 46) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 47) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 48) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 49) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 50) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 51) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 52) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 53) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 54) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 55) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 56) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 57) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 58) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 59) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 60) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 61) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 62) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 63) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 64) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 65) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 66) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 67) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 68) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 69) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 70) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 71) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 72) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 73) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 74) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 75) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 76) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 77) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 78) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 79) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 80) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 81) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 82) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 83) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 84) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 85) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 86) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 87) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 88) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 89) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 90) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 91) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 92) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 93) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 94) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 95) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 96) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.
 97) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 98) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 99) ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 100) ܡܥܐ ܕܡܥܐ.

1) B. ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 2) B. ܡܥܐ. 3) B. ܡܥܐ. 4) B. ܡܥܐ.
 5) B. ܡܥܐ ܕܡܥܐ. 6) B. ܡܥܐ. 7) B. ܡܥܐ. 8) B. ܡܥܐ.
 9) B. ܡܥܐ. 10) B. ܡܥܐ. 11) B. ܡܥܐ. 12) B. ܡܥܐ.
 13) B. ܡܥܐ. 14) B. ܡܥܐ. 15) B. ܡܥܐ. 16) B. ܡܥܐ.
 17) B. ܡܥܐ. 18) B. ܡܥܐ. 19) B. ܡܥܐ. 20) B. ܡܥܐ.
 21) B. ܡܥܐ. 22) B. ܡܥܐ. 23) B. ܡܥܐ. 24) B. ܡܥܐ.
 25) B. ܡܥܐ. 26) B. ܡܥܐ. 27) B. ܡܥܐ. 28) B. ܡܥܐ.
 29) B. ܡܥܐ. 30) B. ܡܥܐ. 31) B. ܡܥܐ. 32) B. ܡܥܐ.
 33) B. ܡܥܐ. 34) B. ܡܥܐ. 35) B. ܡܥܐ. 36) B. ܡܥܐ.
 37) B. ܡܥܐ. 38) B. ܡܥܐ. 39) B. ܡܥܐ. 40) B. ܡܥܐ.
 41) B. ܡܥܐ. 42) B. ܡܥܐ. 43) B. ܡܥܐ. 44) B. ܡܥܐ.
 45) B. ܡܥܐ. 46) B. ܡܥܐ. 47) B. ܡܥܐ. 48) B. ܡܥܐ.
 49) B. ܡܥܐ. 50) B. ܡܥܐ. 51) B. ܡܥܐ. 52) B. ܡܥܐ.
 53) B. ܡܥܐ. 54) B. ܡܥܐ. 55) B. ܡܥܐ. 56) B. ܡܥܐ.
 57) B. ܡܥܐ. 58) B. ܡܥܐ. 59) B. ܡܥܐ. 60) B. ܡܥܐ.
 61) B. ܡܥܐ. 62) B. ܡܥܐ. 63) B. ܡܥܐ. 64) B. ܡܥܐ.
 65) B. ܡܥܐ. 66) B. ܡܥܐ. 67) B. ܡܥܐ. 68) B. ܡܥܐ.
 69) B. ܡܥܐ. 70) B. ܡܥܐ. 71) B. ܡܥܐ. 72) B. ܡܥܐ.
 73) B. ܡܥܐ. 74) B. ܡܥܐ. 75) B. ܡܥܐ. 76) B. ܡܥܐ.
 77) B. ܡܥܐ. 78) B. ܡܥܐ. 79) B. ܡܥܐ. 80) B. ܡܥܐ.
 81) B. ܡܥܐ. 82) B. ܡܥܐ. 83) B. ܡܥܐ. 84) B. ܡܥܐ.
 85) B. ܡܥܐ. 86) B. ܡܥܐ. 87) B. ܡܥܐ. 88) B. ܡܥܐ.
 89) B. ܡܥܐ. 90) B. ܡܥܐ. 91) B. ܡܥܐ. 92) B. ܡܥܐ.
 93) B. ܡܥܐ. 94) B. ܡܥܐ. 95) B. ܡܥܐ. 96) B. ܡܥܐ.
 97) B. ܡܥܐ. 98) B. ܡܥܐ. 99) B. ܡܥܐ. 100) B. ܡܥܐ.

/¹ /² /³ /⁴ /⁵ /⁶ /⁷ /⁸ /⁹ /¹⁰ /¹¹ /¹² /¹³ /¹⁴ /¹⁵ /¹⁶ /¹⁷ /¹⁸ /¹⁹ /²⁰ /²¹ /²² /²³ /²⁴ /²⁵ /²⁶ /²⁷ /²⁸ /²⁹ /³⁰ /³¹ /³² /³³ /³⁴ /³⁵ /³⁶ /³⁷ /³⁸ /³⁹ /⁴⁰ /⁴¹ /⁴² /⁴³ /⁴⁴ /⁴⁵ /⁴⁶ /⁴⁷ /⁴⁸ /⁴⁹ /⁵⁰ /⁵¹ /⁵² /⁵³ /⁵⁴ /⁵⁵ /⁵⁶ /⁵⁷ /⁵⁸ /⁵⁹ /⁶⁰ /⁶¹ /⁶² /⁶³ /⁶⁴ /⁶⁵ /⁶⁶ /⁶⁷ /⁶⁸ /⁶⁹ /⁷⁰ /⁷¹ /⁷² /⁷³ /⁷⁴ /⁷⁵ /⁷⁶ /⁷⁷ /⁷⁸ /⁷⁹ /⁸⁰ /⁸¹ /⁸² /⁸³ /⁸⁴ /⁸⁵ /⁸⁶ /⁸⁷ /⁸⁸ /⁸⁹ /⁹⁰ /⁹¹ /⁹² /⁹³ /⁹⁴ /⁹⁵ /⁹⁶ /⁹⁷ /⁹⁸ /⁹⁹ /¹⁰⁰ /¹⁰¹ /¹⁰² /¹⁰³ /¹⁰⁴ /¹⁰⁵ /¹⁰⁶ /¹⁰⁷ /¹⁰⁸ /¹⁰⁹ /¹¹⁰ /¹¹¹ /¹¹² /¹¹³ /¹¹⁴ /¹¹⁵ /¹¹⁶ /¹¹⁷ /¹¹⁸ /¹¹⁹ /¹²⁰ /¹²¹ /¹²² /¹²³ /¹²⁴ /¹²⁵ /¹²⁶ /¹²⁷ /¹²⁸ /¹²⁹ /¹³⁰ /¹³¹ /¹³² /¹³³ /¹³⁴ /¹³⁵ /¹³⁶ /¹³⁷ /¹³⁸ /¹³⁹ /¹⁴⁰ /¹⁴¹ /¹⁴² /¹⁴³ /¹⁴⁴ /¹⁴⁵ /¹⁴⁶ /¹⁴⁷ /¹⁴⁸ /¹⁴⁹ /¹⁵⁰ /¹⁵¹ /¹⁵² /¹⁵³ /¹⁵⁴ /¹⁵⁵ /¹⁵⁶ /¹⁵⁷ /¹⁵⁸ /¹⁵⁹ /¹⁶⁰ /¹⁶¹ /¹⁶² /¹⁶³ /¹⁶⁴ /¹⁶⁵ /¹⁶⁶ /¹⁶⁷ /¹⁶⁸ /¹⁶⁹ /¹⁷⁰ /¹⁷¹ /¹⁷² /¹⁷³ /¹⁷⁴ /¹⁷⁵ /¹⁷⁶ /¹⁷⁷ /¹⁷⁸ /¹⁷⁹ /¹⁸⁰ /¹⁸¹ /¹⁸² /¹⁸³ /¹⁸⁴ /¹⁸⁵ /¹⁸⁶ /¹⁸⁷ /¹⁸⁸ /¹⁸⁹ /¹⁹⁰ /¹⁹¹ /¹⁹² /¹⁹³ /¹⁹⁴ /¹⁹⁵ /¹⁹⁶ /¹⁹⁷ /¹⁹⁸ /¹⁹⁹ /²⁰⁰ /²⁰¹ /²⁰² /²⁰³ /²⁰⁴ /²⁰⁵ /²⁰⁶ /²⁰⁷ /²⁰⁸ /²⁰⁹ /²¹⁰ /²¹¹ /²¹² /²¹³ /²¹⁴ /²¹⁵ /²¹⁶ /²¹⁷ /²¹⁸ /²¹⁹ /²²⁰ /²²¹ /²²² /²²³ /²²⁴ /²²⁵ /²²⁶ /²²⁷ /²²⁸ /²²⁹ /²³⁰ /²³¹ /²³² /²³³ /²³⁴ /²³⁵ /²³⁶ /²³⁷ /²³⁸ /²³⁹ /²⁴⁰ /²⁴¹ /²⁴² /²⁴³ /²⁴⁴ /²⁴⁵ /²⁴⁶ /²⁴⁷ /²⁴⁸ /²⁴⁹ /²⁵⁰ /²⁵¹ /²⁵² /²⁵³ /²⁵⁴ /²⁵⁵ /²⁵⁶ /²⁵⁷ /²⁵⁸ /²⁵⁹ /²⁶⁰ /²⁶¹ /²⁶² /²⁶³ /²⁶⁴ /²⁶⁵ /²⁶⁶ /²⁶⁷ /²⁶⁸ /²⁶⁹ /²⁷⁰ /²⁷¹ /²⁷² /²⁷³ /²⁷⁴ /²⁷⁵ /²⁷⁶ /²⁷⁷ /²⁷⁸ /²⁷⁹ /²⁸⁰ /²⁸¹ /²⁸² /²⁸³ /²⁸⁴ /²⁸⁵ /²⁸⁶ /²⁸⁷ /²⁸⁸ /²⁸⁹ /²⁹⁰ /²⁹¹ /²⁹² /²⁹³ /²⁹⁴ /²⁹⁵ /²⁹⁶ /²⁹⁷ /²⁹⁸ /²⁹⁹ /³⁰⁰ /³⁰¹ /³⁰² /³⁰³ /³⁰⁴ /³⁰⁵ /³⁰⁶ /³⁰⁷ /³⁰⁸ /³⁰⁹ /³¹⁰ /³¹¹ /³¹² /³¹³ /³¹⁴ /³¹⁵ /³¹⁶ /³¹⁷ /³¹⁸ /³¹⁹ /³²⁰ /³²¹ /³²² /³²³ /³²⁴ /³²⁵ /³²⁶ /³²⁷ /³²⁸ /³²⁹ /³³⁰ /³³¹ /³³² /³³³ /³³⁴ /³³⁵ /³³⁶ /³³⁷ /³³⁸ /³³⁹ /³⁴⁰ /³⁴¹ /³⁴² /³⁴³ /³⁴⁴ /³⁴⁵ /³⁴⁶ /³⁴⁷ /³⁴⁸ /³⁴⁹ /³⁵⁰ /³⁵¹ /³⁵² /³⁵³ /³⁵⁴ /³⁵⁵ /³⁵⁶ /³⁵⁷ /³⁵⁸ /³⁵⁹ /³⁶⁰ /³⁶¹ /³⁶² /³⁶³ /³⁶⁴ /³⁶⁵ /³⁶⁶ /³⁶⁷ /³⁶⁸ /³⁶⁹ /³⁷⁰ /³⁷¹ /³⁷² /³⁷³ /³⁷⁴ /³⁷⁵ /³⁷⁶ /³⁷⁷ /³⁷⁸ /³⁷⁹ /³⁸⁰ /³⁸¹ /³⁸² /³⁸³ /³⁸⁴ /³⁸⁵ /³⁸⁶ /³⁸⁷ /³⁸⁸ /³⁸⁹ /³⁹⁰ /³⁹¹ /³⁹² /³⁹³ /³⁹⁴ /³⁹⁵ /³⁹⁶ /³⁹⁷ /³⁹⁸ /³⁹⁹ /⁴⁰⁰ /⁴⁰¹ /⁴⁰² /⁴⁰³ /⁴⁰⁴ /⁴⁰⁵ /⁴⁰⁶ /⁴⁰⁷ /⁴⁰⁸ /⁴⁰⁹ /⁴¹⁰ /⁴¹¹ /⁴¹² /⁴¹³ /⁴¹⁴ /⁴¹⁵ /⁴¹⁶ /⁴¹⁷ /⁴¹⁸ /⁴¹⁹ /⁴²⁰ /⁴²¹ /⁴²² /⁴²³ /⁴²⁴ /⁴²⁵ /⁴²⁶ /⁴²⁷ /⁴²⁸ /⁴²⁹ /⁴³⁰ /⁴³¹ /⁴³² /⁴³³ /⁴³⁴ /⁴³⁵ /⁴³⁶ /⁴³⁷ /⁴³⁸ /⁴³⁹ /⁴⁴⁰ /⁴⁴¹ /⁴⁴² /⁴⁴³ /⁴⁴⁴ /⁴⁴⁵ /⁴⁴⁶ /⁴⁴⁷ /⁴⁴⁸ /⁴⁴⁹ /⁴⁵⁰ /⁴⁵¹ /⁴⁵² /⁴⁵³ /⁴⁵⁴ /⁴⁵⁵ /⁴⁵⁶ /⁴⁵⁷ /⁴⁵⁸ /⁴⁵⁹ /⁴⁶⁰ /⁴⁶¹ /⁴⁶² /⁴⁶³ /⁴⁶⁴ /⁴⁶⁵ /⁴⁶⁶ /⁴⁶⁷ /⁴⁶⁸ /⁴⁶⁹ /⁴⁷⁰ /⁴⁷¹ /⁴⁷² /⁴⁷³ /⁴⁷⁴ /⁴⁷⁵ /⁴⁷⁶ /⁴⁷⁷ /⁴⁷⁸ /⁴⁷⁹ /⁴⁸⁰ /⁴⁸¹ /⁴⁸² /⁴⁸³ /⁴⁸⁴ /⁴⁸⁵ /⁴⁸⁶ /⁴⁸⁷ /⁴⁸⁸ /⁴⁸⁹ /⁴⁹⁰ /⁴⁹¹ /⁴⁹² /⁴⁹³ /⁴⁹⁴ /⁴⁹⁵ /⁴⁹⁶ /⁴⁹⁷ /⁴⁹⁸ /⁴⁹⁹ /⁵⁰⁰ /⁵⁰¹ /⁵⁰² /⁵⁰³ /⁵⁰⁴ /⁵⁰⁵ /⁵⁰⁶ /⁵⁰⁷ /⁵⁰⁸ /⁵⁰⁹ /⁵¹⁰ /⁵¹¹ /⁵¹² /⁵¹³ /⁵¹⁴ /⁵¹⁵ /⁵¹⁶ /⁵¹⁷ /⁵¹⁸ /⁵¹⁹ /⁵²⁰ /⁵²¹ /⁵²² /⁵²³ /⁵²⁴ /⁵²⁵ /⁵²⁶ /⁵²⁷ /⁵²⁸ /⁵²⁹ /⁵³⁰ /⁵³¹ /⁵³² /⁵³³ /⁵³⁴ /⁵³⁵ /⁵³⁶ /⁵³⁷ /⁵³⁸ /⁵³⁹ /⁵⁴⁰ /⁵⁴¹ /⁵⁴² /⁵⁴³ /⁵⁴⁴ /⁵⁴⁵ /⁵⁴⁶ /⁵⁴⁷ /⁵⁴⁸ /⁵⁴⁹ /⁵⁵⁰ /⁵⁵¹ /⁵⁵² /⁵⁵³ /⁵⁵⁴ /⁵⁵⁵ /⁵⁵⁶ /⁵⁵⁷ /⁵⁵⁸ /⁵⁵⁹ /⁵⁶⁰ /⁵⁶¹ /⁵⁶² /⁵⁶³ /⁵⁶⁴ /⁵⁶⁵ /⁵⁶⁶ /⁵⁶⁷ /⁵⁶⁸ /⁵⁶⁹ /⁵⁷⁰ /⁵⁷¹ /⁵⁷² /⁵⁷³ /⁵⁷⁴ /⁵⁷⁵ /⁵⁷⁶ /⁵⁷⁷ /⁵⁷⁸ /⁵⁷⁹ /⁵⁸⁰ /⁵⁸¹ /⁵⁸² /⁵⁸³ /⁵⁸⁴ /⁵⁸⁵ /⁵⁸⁶ /⁵⁸⁷ /⁵⁸⁸ /⁵⁸⁹ /⁵⁹⁰ /⁵⁹¹ /⁵⁹² /⁵⁹³ /⁵⁹⁴ /⁵⁹⁵ /⁵⁹⁶ /⁵⁹⁷ /⁵⁹⁸ /⁵⁹⁹ /⁶⁰⁰ /⁶⁰¹ /⁶⁰² /⁶⁰³ /⁶⁰⁴ /⁶⁰⁵ /⁶⁰⁶ /⁶⁰⁷ /⁶⁰⁸ /⁶⁰⁹ /⁶¹⁰ /⁶¹¹ /⁶¹² /⁶¹³ /⁶¹⁴ /⁶¹⁵ /⁶¹⁶ /⁶¹⁷ /⁶¹⁸ /⁶¹⁹ /⁶²⁰ /⁶²¹ /⁶²² /⁶²³ /⁶²⁴ /⁶²⁵ /⁶²⁶ /⁶²⁷ /⁶²⁸ /⁶²⁹ /⁶³⁰ /⁶³¹ /⁶³² /⁶³³ /⁶³⁴ /⁶³⁵ /⁶³⁶ /⁶³⁷ /⁶³⁸ /⁶³⁹ /⁶⁴⁰ /⁶⁴¹ /⁶⁴² /⁶⁴³ /⁶⁴⁴ /⁶⁴⁵ /⁶⁴⁶ /⁶⁴⁷ /⁶⁴⁸ /⁶⁴⁹ /⁶⁵⁰ /⁶⁵¹ /⁶⁵² /⁶⁵³ /⁶⁵⁴ /⁶⁵⁵ /⁶⁵⁶ /⁶⁵⁷ /⁶⁵⁸ /⁶⁵⁹ /⁶⁶⁰ /⁶⁶¹ /⁶⁶² /⁶⁶³ /⁶⁶⁴ /⁶⁶⁵ /⁶⁶⁶ /⁶⁶⁷ /⁶⁶⁸ /⁶⁶⁹ /⁶⁷⁰ /⁶⁷¹ /⁶⁷² /⁶⁷³ /⁶⁷⁴ /⁶⁷⁵ /⁶⁷⁶ /⁶⁷⁷ /⁶⁷⁸ /⁶⁷⁹ /⁶⁸⁰ /⁶⁸¹ /⁶⁸² /⁶⁸³ /⁶⁸⁴ /⁶⁸⁵ /⁶⁸⁶ /⁶⁸⁷ /⁶⁸⁸ /⁶⁸⁹ /⁶⁹⁰ /⁶⁹¹ /⁶⁹² /⁶⁹³ /⁶⁹⁴ /⁶⁹⁵ /⁶⁹⁶ /⁶⁹⁷ /⁶⁹⁸ /⁶⁹⁹ /⁷⁰⁰ /⁷⁰¹ /⁷⁰² /⁷⁰³ /⁷⁰⁴ /⁷⁰⁵ /⁷⁰⁶ /⁷⁰⁷ /⁷⁰⁸ /⁷⁰⁹ /⁷¹⁰ /⁷¹¹ /⁷¹² /⁷¹³ /⁷¹⁴ /⁷¹⁵ /⁷¹⁶ /⁷¹⁷ /⁷¹⁸ /⁷¹⁹ /⁷²⁰ /⁷²¹ /⁷²² /⁷²³ /⁷²⁴ /⁷²⁵ /⁷²⁶ /⁷²⁷ /⁷²⁸ /⁷²⁹ /⁷³⁰ /⁷³¹ /⁷³² /⁷³³ /⁷³⁴ /⁷³⁵ /⁷³⁶ /⁷³⁷ /⁷³⁸ /⁷³⁹ /⁷⁴⁰ /⁷⁴¹ /⁷⁴² /⁷⁴³ /⁷⁴⁴ /⁷⁴⁵ /⁷⁴⁶ /⁷⁴⁷ /⁷⁴⁸ /⁷⁴⁹ /⁷⁵⁰ /⁷⁵¹ /⁷⁵² /⁷⁵³ /⁷⁵⁴ /⁷⁵⁵ /⁷⁵⁶ /⁷⁵⁷ /⁷⁵⁸ /⁷⁵⁹ /⁷⁶⁰ /⁷⁶¹ /⁷⁶² /⁷⁶³ /⁷⁶⁴ /⁷⁶⁵ /⁷⁶⁶ /⁷⁶⁷ /⁷⁶⁸ /⁷⁶⁹ /⁷⁷⁰ /⁷⁷¹ /⁷⁷² /⁷⁷³ /⁷⁷⁴ /⁷⁷⁵ /⁷⁷⁶ /⁷⁷⁷ /⁷⁷⁸ /⁷⁷⁹ /⁷⁸⁰ /⁷⁸¹ /⁷⁸² /⁷⁸³ /⁷⁸⁴ /⁷⁸⁵ /⁷⁸⁶ /⁷⁸⁷ /⁷⁸⁸ /⁷⁸⁹ /⁷⁹⁰ /⁷⁹¹ /⁷⁹² /⁷⁹³ /⁷⁹⁴ /⁷⁹⁵ /⁷⁹⁶ /⁷⁹⁷ /⁷⁹⁸ /⁷⁹⁹ /⁸⁰⁰ /⁸⁰¹ /⁸⁰² /⁸⁰³ /⁸⁰⁴ /⁸⁰⁵ /⁸⁰⁶ /⁸⁰⁷ /⁸⁰⁸ /⁸⁰⁹ /⁸¹⁰ /⁸¹¹ /⁸¹² /⁸¹³ /⁸¹⁴ /⁸¹⁵ /⁸¹⁶ /⁸¹⁷ /⁸¹⁸ /⁸¹⁹ /⁸²⁰ /⁸²¹ /⁸²² /⁸²³ /⁸²⁴ /⁸²⁵ /⁸²⁶ /⁸²⁷ /⁸²⁸ /⁸²⁹ /⁸³⁰ /⁸³¹ /⁸³² /⁸³³ /⁸³⁴ /⁸³⁵ /⁸³⁶ /⁸³⁷ /⁸³⁸ /⁸³⁹ /⁸⁴⁰ /⁸⁴¹ /⁸⁴² /⁸⁴³ /⁸⁴⁴ /⁸⁴⁵ /⁸⁴⁶ /⁸⁴⁷ /⁸⁴⁸ /⁸⁴⁹ /⁸⁵⁰ /⁸⁵¹ /⁸⁵² /⁸⁵³ /⁸⁵⁴ /⁸⁵⁵ /⁸⁵⁶ /⁸⁵⁷ /⁸⁵⁸ /⁸⁵⁹ /⁸⁶⁰ /⁸⁶¹ /⁸⁶² /⁸⁶³ /⁸⁶⁴ /⁸⁶⁵ /⁸⁶⁶ /⁸⁶⁷ /⁸⁶⁸ /⁸⁶⁹ /⁸⁷⁰ /⁸⁷¹ /⁸⁷² /⁸⁷³ /⁸⁷⁴ /⁸⁷⁵ /⁸⁷⁶ /⁸⁷⁷ /⁸⁷⁸ /⁸⁷⁹ /⁸⁸⁰ /⁸⁸¹ /⁸⁸² /⁸⁸³ /⁸⁸⁴ /⁸⁸⁵ /⁸⁸⁶ /⁸⁸⁷ /⁸⁸⁸ /⁸⁸⁹ /⁸⁹⁰ /⁸⁹¹ /⁸⁹² /⁸⁹³ /⁸⁹⁴ /⁸⁹⁵ /⁸⁹⁶ /⁸⁹⁷ /⁸⁹⁸ /⁸⁹⁹ /⁹⁰⁰ /⁹⁰¹ /⁹⁰² /⁹⁰³ /⁹⁰⁴ /⁹⁰⁵ /⁹⁰⁶ /⁹⁰⁷ /⁹⁰⁸ /⁹⁰⁹ /⁹¹⁰ /⁹¹¹ /⁹¹² /⁹¹³ /⁹¹⁴ /⁹¹⁵ /⁹¹⁶ /⁹¹⁷ /⁹¹⁸ /⁹¹⁹ /⁹²⁰ /⁹²¹ /⁹²² /⁹²³ /⁹²⁴ /⁹²⁵ /⁹²⁶ /⁹²⁷ /⁹²⁸ /⁹²⁹ /⁹³⁰ /⁹³¹ /⁹³² /⁹³³ /⁹³⁴ /⁹³⁵ /⁹³⁶ /⁹³⁷ /⁹³⁸ /⁹³⁹ /⁹⁴⁰ /⁹⁴¹ /⁹⁴² /⁹⁴³ /⁹⁴⁴ /⁹⁴⁵ /⁹⁴⁶ /⁹⁴⁷ /⁹⁴⁸ /⁹⁴⁹ /⁹⁵⁰ /⁹⁵¹ /⁹⁵² /⁹⁵³ /⁹⁵⁴ /⁹⁵⁵ /⁹⁵⁶ /⁹⁵⁷ /⁹⁵⁸ /⁹⁵⁹ /⁹⁶⁰ /⁹⁶¹ /⁹⁶² /⁹⁶³ /⁹⁶⁴ /⁹⁶⁵ /⁹⁶⁶ /⁹⁶⁷ /⁹⁶⁸ /⁹⁶⁹ /⁹⁷⁰ /⁹⁷¹ /⁹⁷² /⁹⁷³ /⁹⁷⁴ /⁹⁷⁵ /⁹⁷⁶ /⁹⁷⁷ /⁹⁷⁸ /⁹⁷⁹ /⁹⁸⁰ /⁹⁸¹ /⁹⁸² /⁹⁸³ /⁹⁸⁴ /⁹⁸⁵ /⁹⁸⁶ /⁹⁸⁷ /⁹⁸⁸ /⁹⁸⁹ /⁹⁹⁰ /⁹⁹¹ /⁹⁹² /⁹⁹³ /⁹⁹⁴ /⁹⁹⁵ /⁹⁹⁶ /⁹⁹⁷ /⁹⁹⁸ /⁹⁹⁹ /¹⁰⁰⁰

1) B. /¹. 2) B. richtig: /². 3) B. /³. 4) B. /⁴.
 5) B. /⁵. 6) B. /⁶. 7) B. /⁷. 8) B. /⁸.
 9) B. /⁹. 10) B. /¹⁰. 11) B. auch /¹¹.
 12) Entweder ist vor /¹² oder /¹³ anzufügen, oder es findet
 hier eine Art Nominalapposition statt. vgl. diese Ztschr. XXIV, S. 641. Anm. 7.
 13) B. /¹³.

[illegible]

1) Besser wäre: مِنْهُ und مِنْهُ. 2) H grammatisch ungenau:

3) B. *الحل* 4) B. *الحل* 5) B. *الحل* nach
6) B. *الحل* 7) B. *الحل* statt *الحل*.

9 In H. folgt possit, was wohl possit heißen soll.

1) B. ܡܠܟܐ. 2) B. ܡܠܟܐ. 3) B. ܡܠܟܐ. 4) B. ܡܠܟܐ.
 5) B. ܡܠܟܐ. 6) B. ܡܠܟܐ. 7) B. ܡܠܟܐ.
 8) B. ܡܠܟܐ. 9) B. ܡܠܟܐ. 10) B. ܡܠܟܐ.
 11) B. ܡܠܟܐ. 12) B. ܡܠܟܐ. 13) B. ܡܠܟܐ.

1) B. ܡܠܟܐ. 2) B. ܡܠܟܐ. 3) B. ܡܠܟܐ. 4) B. besser:

ܡܠܟܐ. 5) B. ܡܠܟܐ. 6) B. ܡܠܟܐ. 7) B.

ܡܠܟܐ. 8) B. ܡܠܟܐ. 9) Nach ܡܠܟܐ folgt

in B. noch: ܡܠܟܐ. 10) B. ܡܠܟܐ. 11) B. schreibt:

ܡܠܟܐ, welche Form die Lexica zwar nicht angeben, die aber, da das Wort
 gleich ist (synonym), nicht auffallen kann. 12) B. ܡܠܟܐ.

/¹ /² /³ /⁴ /⁵ /⁶ /⁷ /⁸ /⁹ /¹⁰ /¹¹ /¹² /¹³ /¹⁴ /¹⁵ /¹⁶ /¹⁷ /¹⁸ /¹⁹ /²⁰ /²¹ /²² /²³ /²⁴ /²⁵ /²⁶ /²⁷ /²⁸ /²⁹ /³⁰ /³¹ /³² /³³ /³⁴ /³⁵ /³⁶ /³⁷ /³⁸ /³⁹ /⁴⁰ /⁴¹ /⁴² /⁴³ /⁴⁴ /⁴⁵ /⁴⁶ /⁴⁷ /⁴⁸ /⁴⁹ /⁵⁰ /⁵¹ /⁵² /⁵³ /⁵⁴ /⁵⁵ /⁵⁶ /⁵⁷ /⁵⁸ /⁵⁹ /⁶⁰ /⁶¹ /⁶² /⁶³ /⁶⁴ /⁶⁵ /⁶⁶ /⁶⁷ /⁶⁸ /⁶⁹ /⁷⁰ /⁷¹ /⁷² /⁷³ /⁷⁴ /⁷⁵ /⁷⁶ /⁷⁷ /⁷⁸ /⁷⁹ /⁸⁰ /⁸¹ /⁸² /⁸³ /⁸⁴ /⁸⁵ /⁸⁶ /⁸⁷ /⁸⁸ /⁸⁹ /⁹⁰ /⁹¹ /⁹² /⁹³ /⁹⁴ /⁹⁵ /⁹⁶ /⁹⁷ /⁹⁸ /⁹⁹ /¹⁰⁰ /¹⁰¹ /¹⁰² /¹⁰³ /¹⁰⁴ /¹⁰⁵ /¹⁰⁶ /¹⁰⁷ /¹⁰⁸ /¹⁰⁹ /¹¹⁰ /¹¹¹ /¹¹² /¹¹³ /¹¹⁴ /¹¹⁵ /¹¹⁶ /¹¹⁷ /¹¹⁸ /¹¹⁹ /¹²⁰ /¹²¹ /¹²² /¹²³ /¹²⁴ /¹²⁵ /¹²⁶ /¹²⁷ /¹²⁸ /¹²⁹ /¹³⁰ /¹³¹ /¹³² /¹³³ /¹³⁴ /¹³⁵ /¹³⁶ /¹³⁷ /¹³⁸ /¹³⁹ /¹⁴⁰ /¹⁴¹ /¹⁴² /¹⁴³ /¹⁴⁴ /¹⁴⁵ /¹⁴⁶ /¹⁴⁷ /¹⁴⁸ /¹⁴⁹ /¹⁵⁰ /¹⁵¹ /¹⁵² /¹⁵³ /¹⁵⁴ /¹⁵⁵ /¹⁵⁶ /¹⁵⁷ /¹⁵⁸ /¹⁵⁹ /¹⁶⁰ /¹⁶¹ /¹⁶² /¹⁶³ /¹⁶⁴ /¹⁶⁵ /¹⁶⁶ /¹⁶⁷ /¹⁶⁸ /¹⁶⁹ /¹⁷⁰ /¹⁷¹ /¹⁷² /¹⁷³ /¹⁷⁴ /¹⁷⁵ /¹⁷⁶ /¹⁷⁷ /¹⁷⁸ /¹⁷⁹ /¹⁸⁰ /¹⁸¹ /¹⁸² /¹⁸³ /¹⁸⁴ /¹⁸⁵ /¹⁸⁶ /¹⁸⁷ /¹⁸⁸ /¹⁸⁹ /¹⁹⁰ /¹⁹¹ /¹⁹² /¹⁹³ /¹⁹⁴ /¹⁹⁵ /¹⁹⁶ /¹⁹⁷ /¹⁹⁸ /¹⁹⁹ /²⁰⁰ /²⁰¹ /²⁰² /²⁰³ /²⁰⁴ /²⁰⁵ /²⁰⁶ /²⁰⁷ /²⁰⁸ /²⁰⁹ /²¹⁰ /²¹¹ /²¹² /²¹³ /²¹⁴ /²¹⁵ /²¹⁶ /²¹⁷ /²¹⁸ /²¹⁹ /²²⁰ /²²¹ /²²² /²²³ /²²⁴ /²²⁵ /²²⁶ /²²⁷ /²²⁸ /²²⁹ /²³⁰ /²³¹ /²³² /²³³ /²³⁴ /²³⁵ /²³⁶ /²³⁷ /²³⁸ /²³⁹ /²⁴⁰ /²⁴¹ /²⁴² /²⁴³ /²⁴⁴ /²⁴⁵ /²⁴⁶ /²⁴⁷ /²⁴⁸ /²⁴⁹ /²⁵⁰ /²⁵¹ /²⁵² /²⁵³ /²⁵⁴ /²⁵⁵ /²⁵⁶ /²⁵⁷ /²⁵⁸ /²⁵⁹ /²⁶⁰ /²⁶¹ /²⁶² /²⁶³ /²⁶⁴ /²⁶⁵ /²⁶⁶ /²⁶⁷ /²⁶⁸ /²⁶⁹ /²⁷⁰ /²⁷¹ /²⁷² /²⁷³ /²⁷⁴ /²⁷⁵ /²⁷⁶ /²⁷⁷ /²⁷⁸ /²⁷⁹ /²⁸⁰ /²⁸¹ /²⁸² /²⁸³ /²⁸⁴ /²⁸⁵ /²⁸⁶ /²⁸⁷ /²⁸⁸ /²⁸⁹ /²⁹⁰ /²⁹¹ /²⁹² /²⁹³ /²⁹⁴ /²⁹⁵ /²⁹⁶ /²⁹⁷ /²⁹⁸ /²⁹⁹ /³⁰⁰ /³⁰¹ /³⁰² /³⁰³ /³⁰⁴ /³⁰⁵ /³⁰⁶ /³⁰⁷ /³⁰⁸ /³⁰⁹ /³¹⁰ /³¹¹ /³¹² /³¹³ /³¹⁴ /³¹⁵ /³¹⁶ /³¹⁷ /³¹⁸ /³¹⁹ /³²⁰ /³²¹ /³²² /³²³ /³²⁴ /³²⁵ /³²⁶ /³²⁷ /³²⁸ /³²⁹ /³³⁰ /³³¹ /³³² /³³³ /³³⁴ /³³⁵ /³³⁶ /³³⁷ /³³⁸ /³³⁹ /³⁴⁰ /³⁴¹ /³⁴² /³⁴³ /³⁴⁴ /³⁴⁵ /³⁴⁶ /³⁴⁷ /³⁴⁸ /³⁴⁹ /³⁵⁰ /³⁵¹ /³⁵² /³⁵³ /³⁵⁴ /³⁵⁵ /³⁵⁶ /³⁵⁷ /³⁵⁸ /³⁵⁹ /³⁶⁰ /³⁶¹ /³⁶² /³⁶³ /³⁶⁴ /³⁶⁵ /³⁶⁶ /³⁶⁷ /³⁶⁸ /³⁶⁹ /³⁷⁰ /³⁷¹ /³⁷² /³⁷³ /³⁷⁴ /³⁷⁵ /³⁷⁶ /³⁷⁷ /³⁷⁸ /³⁷⁹ /³⁸⁰ /³⁸¹ /³⁸² /³⁸³ /³⁸⁴ /³⁸⁵ /³⁸⁶ /³⁸⁷ /³⁸⁸ /³⁸⁹ /³⁹⁰ /³⁹¹ /³⁹² /³⁹³ /³⁹⁴ /³⁹⁵ /³⁹⁶ /³⁹⁷ /³⁹⁸ /³⁹⁹ /⁴⁰⁰ /⁴⁰¹ /⁴⁰² /⁴⁰³ /⁴⁰⁴ /⁴⁰⁵ /⁴⁰⁶ /⁴⁰⁷ /⁴⁰⁸ /⁴⁰⁹ /⁴¹⁰ /⁴¹¹ /⁴¹² /⁴¹³ /⁴¹⁴ /⁴¹⁵ /⁴¹⁶ /⁴¹⁷ /⁴¹⁸ /⁴¹⁹ /⁴²⁰ /⁴²¹ /⁴²² /⁴²³ /⁴²⁴ /⁴²⁵ /⁴²⁶ /⁴²⁷ /⁴²⁸ /⁴²⁹ /⁴³⁰ /⁴³¹ /⁴³² /⁴³³ /⁴³⁴ /⁴³⁵ /⁴³⁶ /⁴³⁷ /⁴³⁸ /⁴³⁹ /⁴⁴⁰ /⁴⁴¹ /⁴⁴² /⁴⁴³ /⁴⁴⁴ /⁴⁴⁵ /⁴⁴⁶ /⁴⁴⁷ /⁴⁴⁸ /⁴⁴⁹ /⁴⁵⁰ /⁴⁵¹ /⁴⁵² /⁴⁵³ /⁴⁵⁴ /⁴⁵⁵ /⁴⁵⁶ /⁴⁵⁷ /⁴⁵⁸ /⁴⁵⁹ /⁴⁶⁰ /⁴⁶¹ /⁴⁶² /⁴⁶³ /⁴⁶⁴ /⁴⁶⁵ /⁴⁶⁶ /⁴⁶⁷ /⁴⁶⁸ /⁴⁶⁹ /⁴⁷⁰ /⁴⁷¹ /⁴⁷² /⁴⁷³ /⁴⁷⁴ /⁴⁷⁵ /⁴⁷⁶ /⁴⁷⁷ /⁴⁷⁸ /⁴⁷⁹ /⁴⁸⁰ /⁴⁸¹ /⁴⁸² /⁴⁸³ /⁴⁸⁴ /⁴⁸⁵ /⁴⁸⁶ /⁴⁸⁷ /⁴⁸⁸ /⁴⁸⁹ /⁴⁹⁰ /⁴⁹¹ /⁴⁹² /⁴⁹³ /⁴⁹⁴ /⁴⁹⁵ /⁴⁹⁶ /⁴⁹⁷ /⁴⁹⁸ /⁴⁹⁹ /⁵⁰⁰ /⁵⁰¹ /⁵⁰² /⁵⁰³ /⁵⁰⁴ /⁵⁰⁵ /⁵⁰⁶ /⁵⁰⁷ /⁵⁰⁸ /⁵⁰⁹ /⁵¹⁰ /⁵¹¹ /⁵¹² /⁵¹³ /⁵¹⁴ /⁵¹⁵ /⁵¹⁶ /⁵¹⁷ /⁵¹⁸ /⁵¹⁹ /⁵²⁰ /⁵²¹ /⁵²² /⁵²³ /⁵²⁴ /⁵²⁵ /⁵²⁶ /⁵²⁷ /⁵²⁸ /⁵²⁹ /⁵³⁰ /⁵³¹ /⁵³² /⁵³³ /⁵³⁴ /⁵³⁵ /⁵³⁶ /⁵³⁷ /⁵³⁸ /⁵³⁹ /⁵⁴⁰ /⁵⁴¹ /⁵⁴² /⁵⁴³ /⁵⁴⁴ /⁵⁴⁵ /⁵⁴⁶ /⁵⁴⁷ /⁵⁴⁸ /⁵⁴⁹ /⁵⁵⁰ /⁵⁵¹ /⁵⁵² /⁵⁵³ /⁵⁵⁴ /⁵⁵⁵ /⁵⁵⁶ /⁵⁵⁷ /⁵⁵⁸ /⁵⁵⁹ /⁵⁶⁰ /⁵⁶¹ /⁵⁶² /⁵⁶³ /⁵⁶⁴ /⁵⁶⁵ /⁵⁶⁶ /⁵⁶⁷ /⁵⁶⁸ /⁵⁶⁹ /⁵⁷⁰ /⁵⁷¹ /⁵⁷² /⁵⁷³ /⁵⁷⁴ /⁵⁷⁵ /⁵⁷⁶ /⁵⁷⁷ /⁵⁷⁸ /⁵⁷⁹ /⁵⁸⁰ /⁵⁸¹ /⁵⁸² /⁵⁸³ /⁵⁸⁴ /⁵⁸⁵ /⁵⁸⁶ /⁵⁸⁷ /⁵⁸⁸ /⁵⁸⁹ /⁵⁹⁰ /⁵⁹¹ /⁵⁹² /⁵⁹³ /⁵⁹⁴ /⁵⁹⁵ /⁵⁹⁶ /⁵⁹⁷ /⁵⁹⁸ /⁵⁹⁹ /⁶⁰⁰ /⁶⁰¹ /⁶⁰² /⁶⁰³ /⁶⁰⁴ /⁶⁰⁵ /⁶⁰⁶ /⁶⁰⁷ /⁶⁰⁸ /⁶⁰⁹ /⁶¹⁰ /⁶¹¹ /⁶¹² /⁶¹³ /⁶¹⁴ /⁶¹⁵ /⁶¹⁶ /⁶¹⁷ /⁶¹⁸ /⁶¹⁹ /⁶²⁰ /⁶²¹ /⁶²² /⁶²³ /⁶²⁴ /⁶²⁵ /⁶²⁶ /⁶²⁷ /⁶²⁸ /⁶²⁹ /⁶³⁰ /⁶³¹ /⁶³² /⁶³³ /⁶³⁴ /⁶³⁵ /⁶³⁶ /⁶³⁷ /⁶³⁸ /⁶³⁹ /⁶⁴⁰ /⁶⁴¹ /⁶⁴² /⁶⁴³ /⁶⁴⁴ /⁶⁴⁵ /⁶⁴⁶ /⁶⁴⁷ /⁶⁴⁸ /⁶⁴⁹ /⁶⁵⁰ /⁶⁵¹ /⁶⁵² /⁶⁵³ /⁶⁵⁴ /⁶⁵⁵ /⁶⁵⁶ /⁶⁵⁷ /⁶⁵⁸ /⁶⁵⁹ /⁶⁶⁰ /⁶⁶¹ /⁶⁶² /⁶⁶³ /⁶⁶⁴ /⁶⁶⁵ /⁶⁶⁶ /⁶⁶⁷ /⁶⁶⁸ /⁶⁶⁹ /⁶⁷⁰ /⁶⁷¹ /⁶⁷² /⁶⁷³ /⁶⁷⁴ /⁶⁷⁵ /⁶⁷⁶ /⁶⁷⁷ /⁶⁷⁸ /⁶⁷⁹ /⁶⁸⁰ /⁶⁸¹ /⁶⁸² /⁶⁸³ /⁶⁸⁴ /⁶⁸⁵ /⁶⁸⁶ /⁶⁸⁷ /⁶⁸⁸ /⁶⁸⁹ /⁶⁹⁰ /⁶⁹¹ /⁶⁹² /⁶⁹³ /⁶⁹⁴ /⁶⁹⁵ /⁶⁹⁶ /⁶⁹⁷ /⁶⁹⁸ /⁶⁹⁹ /⁷⁰⁰ /⁷⁰¹ /⁷⁰² /⁷⁰³ /⁷⁰⁴ /⁷⁰⁵ /⁷⁰⁶ /⁷⁰⁷ /⁷⁰⁸ /⁷⁰⁹ /⁷¹⁰ /⁷¹¹ /⁷¹² /⁷¹³ /⁷¹⁴ /⁷¹⁵ /⁷¹⁶ /⁷¹⁷ /⁷¹⁸ /⁷¹⁹ /⁷²⁰ /⁷²¹ /⁷²² /⁷²³ /⁷²⁴ /⁷²⁵ /⁷²⁶ /⁷²⁷ /⁷²⁸ /⁷²⁹ /⁷³⁰ /⁷³¹ /⁷³² /⁷³³ /⁷³⁴ /⁷³⁵ /⁷³⁶ /⁷³⁷ /⁷³⁸ /⁷³⁹ /⁷⁴⁰ /⁷⁴¹ /⁷⁴² /⁷⁴³ /⁷⁴⁴ /⁷⁴⁵ /⁷⁴⁶ /⁷⁴⁷ /⁷⁴⁸ /⁷⁴⁹ /⁷⁵⁰ /⁷⁵¹ /⁷⁵² /⁷⁵³ /⁷⁵⁴ /⁷⁵⁵ /⁷⁵⁶ /⁷⁵⁷ /⁷⁵⁸ /⁷⁵⁹ /⁷⁶⁰ /⁷⁶¹ /⁷⁶² /⁷⁶³ /⁷⁶⁴ /⁷⁶⁵ /⁷⁶⁶ /⁷⁶⁷ /⁷⁶⁸ /⁷⁶⁹ /⁷⁷⁰ /⁷⁷¹ /⁷⁷² /⁷⁷³ /⁷⁷⁴ /⁷⁷⁵ /⁷⁷⁶ /⁷⁷⁷ /⁷⁷⁸ /⁷⁷⁹ /⁷⁸⁰ /⁷⁸¹ /⁷⁸² /⁷⁸³ /⁷⁸⁴ /⁷⁸⁵ /⁷⁸⁶ /⁷⁸⁷ /⁷⁸⁸ /⁷⁸⁹ /⁷⁹⁰ /⁷⁹¹ /⁷⁹² /⁷⁹³ /⁷⁹⁴ /⁷⁹⁵ /⁷⁹⁶ /⁷⁹⁷ /⁷⁹⁸ /⁷⁹⁹ /⁸⁰⁰ /⁸⁰¹ /⁸⁰² /⁸⁰³ /⁸⁰⁴ /⁸⁰⁵ /⁸⁰⁶ /⁸⁰⁷ /⁸⁰⁸ /⁸⁰⁹ /⁸¹⁰ /⁸¹¹ /⁸¹² /⁸¹³ /⁸¹⁴ /⁸¹⁵ /⁸¹⁶ /⁸¹⁷ /⁸¹⁸ /⁸¹⁹ /⁸²⁰ /⁸²¹ /⁸²² /⁸²³ /⁸²⁴ /⁸²⁵ /⁸²⁶ /⁸²⁷ /⁸²⁸ /⁸²⁹ /⁸³⁰ /⁸³¹ /⁸³² /⁸³³ /⁸³⁴ /⁸³⁵ /⁸³⁶ /⁸³⁷ /⁸³⁸ /⁸³⁹ /⁸⁴⁰ /⁸⁴¹ /⁸⁴² /⁸⁴³ /⁸⁴⁴ /⁸⁴⁵ /⁸⁴⁶ /⁸⁴⁷ /⁸⁴⁸ /⁸⁴⁹ /⁸⁵⁰ /⁸⁵¹ /⁸⁵² /⁸⁵³ /⁸⁵⁴ /⁸⁵⁵ /⁸⁵⁶ /⁸⁵⁷ /⁸⁵⁸ /⁸⁵⁹ /⁸⁶⁰ /⁸⁶¹ /⁸⁶² /⁸⁶³ /⁸⁶⁴ /⁸⁶⁵ /⁸⁶⁶ /⁸⁶⁷ /⁸⁶⁸ /⁸⁶⁹ /⁸⁷⁰ /⁸⁷¹ /⁸⁷² /⁸⁷³ /⁸⁷⁴ /⁸⁷⁵ /⁸⁷⁶ /⁸⁷⁷ /⁸⁷⁸ /⁸⁷⁹ /⁸⁸⁰ /⁸⁸¹ /⁸⁸² /⁸⁸³ /⁸⁸⁴ /⁸⁸⁵ /⁸⁸⁶ /⁸⁸⁷ /⁸⁸⁸ /⁸⁸⁹ /⁸⁹⁰ /⁸⁹¹ /⁸⁹² /⁸⁹³ /⁸⁹⁴ /⁸⁹⁵ /⁸⁹⁶ /⁸⁹⁷ /⁸⁹⁸ /⁸⁹⁹ /⁹⁰⁰ /⁹⁰¹ /⁹⁰² /⁹⁰³ /⁹⁰⁴ /⁹⁰⁵ /⁹⁰⁶ /⁹⁰⁷ /⁹⁰⁸ /⁹⁰⁹ /⁹¹⁰ /⁹¹¹ /⁹¹² /⁹¹³ /⁹¹⁴ /⁹¹⁵ /⁹¹⁶ /⁹¹⁷ /⁹¹⁸ /⁹¹⁹ /⁹²⁰ /⁹²¹ /⁹²² /⁹²³ /⁹²⁴ /⁹²⁵ /⁹²⁶ /⁹²⁷ /⁹²⁸ /⁹²⁹ /⁹³⁰ /⁹³¹ /⁹³² /⁹³³ /⁹³⁴ /⁹³⁵ /⁹³⁶ /⁹³⁷ /⁹³⁸ /⁹³⁹ /⁹⁴⁰ /⁹⁴¹ /⁹⁴² /⁹⁴³ /⁹⁴⁴ /⁹⁴⁵ /⁹⁴⁶ /⁹⁴⁷ /⁹⁴⁸ /⁹⁴⁹ /⁹⁵⁰ /⁹⁵¹ /⁹⁵² /⁹⁵³ /⁹⁵⁴ /⁹⁵⁵ /⁹⁵⁶ /⁹⁵⁷ /⁹⁵⁸ /⁹⁵⁹ /⁹⁶⁰ /⁹⁶¹ /⁹⁶² /⁹⁶³ /⁹⁶⁴ /⁹⁶⁵ /⁹⁶⁶ /⁹⁶⁷ /⁹⁶⁸ /⁹⁶⁹ /⁹⁷⁰ /⁹⁷¹ /⁹⁷² /⁹⁷³ /⁹⁷⁴ /⁹⁷⁵ /⁹⁷⁶ /⁹⁷⁷ /⁹⁷⁸ /⁹⁷⁹ /⁹⁸⁰ /⁹⁸¹ /⁹⁸² /⁹⁸³ /⁹⁸⁴ /⁹⁸⁵ /⁹⁸⁶ /⁹⁸⁷ /⁹⁸⁸ /⁹⁸⁹ /⁹⁹⁰ /⁹⁹¹ /⁹⁹² /⁹⁹³ /⁹⁹⁴ /⁹⁹⁵ /⁹⁹⁶ /⁹⁹⁷ /⁹⁹⁸ /⁹⁹⁹ /¹⁰⁰⁰ /¹⁰⁰¹ /¹⁰⁰² /¹⁰⁰³ /¹⁰⁰⁴ /¹⁰⁰⁵ /¹⁰⁰⁶ /¹⁰⁰⁷ /¹⁰⁰⁸ /¹⁰⁰⁹ /¹⁰¹⁰ /¹⁰¹¹ /¹⁰¹² /¹⁰¹³ /¹⁰¹⁴ /¹⁰¹⁵ /¹⁰¹⁶ /¹⁰¹⁷ /¹⁰¹⁸ /¹⁰¹⁹ /¹⁰²⁰ /¹⁰²¹ /¹⁰²² /¹⁰²³ /¹⁰²⁴ /¹⁰²⁵ /¹⁰²⁶ /¹⁰²⁷ /¹⁰²⁸ /¹⁰²⁹ /¹⁰³⁰ /¹⁰³¹ /¹⁰³² /¹⁰³³ /¹⁰³⁴ /¹⁰³⁵ /¹⁰³⁶ /¹⁰³⁷ /¹⁰³⁸ /¹⁰³⁹ /¹⁰⁴⁰ /¹⁰⁴¹ /¹⁰⁴² /¹⁰⁴³ /¹⁰⁴⁴ /¹⁰⁴⁵ /¹⁰⁴⁶ /¹⁰⁴⁷ /¹⁰⁴⁸ /¹⁰⁴⁹ /¹⁰⁵⁰ /¹⁰⁵¹ /¹⁰⁵² /¹⁰⁵³ /¹⁰⁵⁴ /¹⁰⁵⁵ /¹⁰⁵⁶ /¹⁰⁵⁷ /¹⁰⁵⁸ /¹⁰⁵⁹ /¹⁰⁶⁰ /¹⁰⁶¹ /¹⁰⁶² /¹⁰⁶³ /¹⁰⁶⁴ /¹⁰⁶⁵ /¹⁰⁶⁶ /¹⁰⁶⁷ /¹⁰⁶⁸ /¹⁰⁶⁹ /¹⁰⁷⁰ /¹⁰⁷¹ /¹⁰⁷² /¹⁰⁷³ /¹⁰⁷⁴ /¹⁰⁷⁵ /¹⁰⁷⁶ /¹⁰⁷⁷ /¹⁰⁷⁸ /¹⁰⁷⁹ /¹⁰⁸⁰ /¹⁰⁸¹ /¹⁰⁸² /¹⁰⁸³ /¹⁰⁸⁴ /¹⁰⁸⁵ /¹⁰⁸⁶ /¹⁰⁸⁷ /¹⁰⁸⁸ /¹⁰⁸⁹ /¹⁰⁹⁰ /¹⁰⁹¹ /¹⁰⁹² /¹⁰⁹³ /¹⁰⁹⁴ /¹⁰⁹⁵ /¹⁰⁹⁶ /¹⁰⁹⁷ /¹⁰⁹⁸ /¹⁰⁹⁹ /¹¹⁰⁰ /¹¹⁰¹ /¹¹⁰² /¹¹⁰³ /¹¹⁰⁴ /¹¹⁰⁵ /¹¹⁰⁶ /¹¹⁰⁷ /¹¹⁰⁸ /¹¹⁰⁹ /¹¹¹⁰ /¹¹¹¹ /¹¹¹² /¹¹¹³ /¹¹¹⁴ /¹¹¹⁵ /¹¹¹⁶ /¹¹¹⁷ /¹¹¹⁸ /¹¹¹⁹ /¹¹²⁰ /¹¹²¹ /¹¹²² /¹¹²³ /¹¹²⁴ /¹¹²⁵ /¹¹²⁶ /¹¹²⁷ /¹¹²⁸ /¹¹²⁹ /¹¹³⁰ /¹¹³¹ /¹¹³² /¹¹³³ /¹¹³⁴ /¹¹³⁵ /¹¹³⁶ /¹¹³⁷ /¹¹³⁸ /¹¹³⁹ /¹¹⁴⁰ /¹¹⁴¹ /¹¹⁴² /¹¹⁴³ /¹¹⁴⁴ /¹¹⁴⁵ /¹¹⁴⁶ /¹¹⁴⁷ /¹¹⁴⁸ /¹¹⁴⁹ /¹¹⁵⁰ /¹¹⁵¹ /¹¹⁵² /¹¹⁵³ /¹¹⁵⁴ /¹¹⁵⁵ /¹¹⁵⁶ /¹¹⁵⁷ /¹¹⁵⁸ /¹¹⁵⁹ /¹¹⁶⁰ /¹¹⁶¹ /¹¹⁶² /¹¹⁶³ /¹¹⁶⁴ /¹¹⁶⁵ /¹¹⁶⁶ /¹¹⁶⁷ /¹¹⁶⁸ /¹¹⁶⁹ /¹¹⁷⁰ /¹¹⁷¹ /¹¹⁷² /¹¹⁷³ /¹¹⁷⁴ /¹¹⁷⁵ /¹¹⁷⁶ /¹¹⁷⁷ /¹¹⁷⁸ /¹¹⁷⁹ /¹¹⁸⁰ /¹¹⁸¹ /¹¹⁸² /¹¹⁸³ /¹¹⁸⁴ /¹¹⁸⁵ /¹¹⁸⁶ /¹¹⁸⁷ /¹¹⁸⁸ /¹¹⁸⁹ /¹¹⁹⁰ /¹¹⁹¹ /¹¹⁹² /¹¹⁹³ /¹¹⁹⁴ /¹¹⁹⁵ /¹¹⁹⁶ /¹¹⁹⁷ /¹¹⁹⁸ /¹¹⁹⁹ /¹²⁰⁰ /¹²⁰¹ /¹²⁰² /¹²⁰³ /¹²⁰⁴ /¹²⁰⁵ /¹²⁰⁶ /¹²⁰⁷ /¹²⁰⁸ /¹²⁰⁹ /¹²¹⁰ /¹²¹¹ /¹²¹² /¹²¹³ /¹²¹⁴ /¹²¹⁵ /¹²¹⁶ /¹²¹⁷ /¹²¹⁸ /¹²¹⁹

vorzügliche Gewürze von eurer Gegend her zu uns gesendet werden, so ergötzen uns die mannigfachen lieblichen Düfte nicht so, wie die Nachrichten von euch, o ihr Vortrefflichen, Gottverwandten. Sie machen es angenehm, mit eurer Tapferkeit sich zu beschäftigen — Wir haben nämlich von vielen, denen euer gewinnbringender Anblick gestattet war, erfahren, was für besondere Leiden nebst mannigfachen Bedrängnissen und beständigen Verfolgungen ihr täglich in eurem Orte erduldet um des theuren Namen des Messias willen, der durch seine Gnade euch berufen hat Theilhaber an den Geheimnissen seines Glaubens zu werden. Euret wegen und für euch und mit euch nun, meine Brüder, hat jeder Auserwählte (Vortreffliche) der Gläubigen wahre Freude; die Gemeinde aber betet beständig für euch, täglich möge der Messias durch euch siegen und den Anführer der Bosheit unter eure Füße treten, den übermüthigen Feind unsers Geschlechts, welcher der Satan ist. Dieser Feind nämlich, der wider euch Verfolgung angestiftet hat, weiss, dass er täglich zu Schanden wird; Sieg ist ihm stets unbekannt, so oft er kämpft, fällt er, und wo er auch immer streitet, wird er besiegt. Obwohl er aber bei allen Völkern unterliegt und das Kreuz durch die Gläubigen siegt, er hört doch nicht auf Kampf zu erregen, so grossen (so oft) er nur immer kann, wie er jetzt bei euch durch frevlerische Männer sich zur Verfolgung gerüstet hat. Merkt er nicht, dass es ihm schwer wird, gegen die Stacheln zu treten?!) Erkennt er nicht, dass, so oft er Verfolgung wider die Christen angestiftet hat, ihr Glaube durch Siege ausgezeichnet ward? Hat er nicht das Kreuz erprobt, welches, so oft es auch verfolgt ward, den Platz behauptete? Wann vermochte Schwert oder Feuer das Evangelium des Horns aus der Welt zu vernichten? oder wo konnte Todesfurcht die Liebe zum Confessorthume austilgen? Der Weg aber des Kreuzes führt in Blut und von jeher hat er (der Weg) vor Leiden sich nicht gefürchtet und davor entfernt (entsetzt). Wie sehr auf ihm Blut sich mehrte, mehrten sich auch auf ihm die Wanderer; wie viel auf ihm Leichname hingeworfen lagen, wurden gedrängter an einander die Schaaren; denn das Kreuz versteht nicht ohne Leiden zu wandeln, und es will auch nur geben zwischen Steinen des Anstosses und Stacheln. Seine Krone sind Bedrückungen, seine Pracht Schläge (Plagen) von Seiten der Feinde. Wie oft es verfolgt wurde, war es herrlich für dasselbe, wie oft es geschmäht wurde, machten es Treffliche glorreich. Wo es keine Bedrückung giebt, da ist auch nicht das Kreuz, und wo Leiden fehlen, zeigt sich auch nicht die Pracht des Confessorthums. Daher ziemt es euch, Bedrückungen zu lieben, dass der Messias in eurem Fleische verherrlicht werde und sich die Engel freuen über die Erprobung eures Bekenntnisses. —

In dieser Zeit ist, wie wir von vielen gehört haben, eurem Orte das Los zugefallen, dass an ihm das Evangelium seine Glorie kund mache, und durch eure mannigfachen Leiden das Kreuz sich

nushreitete²⁾ am Orte der Himjariten. Heil euch, dass die Gnade euch berufen hat, nicht Christen dem Namen nach zu werden, sondern auch als Gebundene (für) Jesu euch treu zu erweisen, dass ihr nicht nur seiner Anbetung gewürdigt werdet, sondern dass ihr auch Bedrückungen für ihn standhaft ertragt. Herrlich ist für euch die Verfolgung, weil in euch die Liebe zum Kreuze reich ist; erwünscht sind euch Bedrückungen, weil in euch das Feuer seiner Liebe (der Liebe zu Christo) brennt, der sein Feuer in die Welt (in der Welt) ausgeworfen hat. Bewundernsworth ist euer Streik, weil böse eure Verfolger sind; staunenswerth euer Streik, weil grausam eure Feinde sind. Wenn ihr von Heiden verfolgt werdet, so wurde euch doch eine Pause für eure Leiden und ein Aufathmen für eure Bedrückungen zu Theil; nun aber, da Juden, die Feinde des Kreuzes, sich wider euch geschaart haben, sind erhabener eure Leiden als Leiden, berühmter eure Krone als Kronen. Dieses mörderische Volk stiftet Streit wider euch an, dieses, das im Morden erfahren und im Blutvergessen geübt ist. Reich ist in ihm der Neid und sein Herz erfüllt Betrug. Weise ist es zu verfolgen, es versteht ans Kreuz zu nageln, bereit ist es zu tödten, fertig zu steinigen. Nach stellt es Unbescholtene und sein Schwert ist für den Hals Vortrefflicher geschärft. Uebermüthig ist sein Schwert vom Blute Schuldloser, gezückt sein Eisen gegen die Seite der Gläubigen; dieses, das sich hingegeben (gewidmet), gelernt, seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet und sich fertig gemacht hat und in den Arten der Leiden geübt ist, und sehr wohl versteht das Kreuz aufzusetzen, die Lanze zu schärfen, Essig mit Wermuth zu mischen, die Dornenkrone³⁾ zu flechten, zu lachen, wenn es tödtet, zu spotten, wenn es kreuzigt, sein Haupt zu bewegen (zu schütteln mit seinem Haupte), mit seinem Fusse zu treten, Schmähungen gleich Winden anzublasen, Verläumdungen gleich starken Windeswehen auszustossen, Lästern gleich dem Meere auszuwerfen und Verspottung gleich dem mächtigen Strome ausströmen zu lassen. — Von dieser bösen und ehebrecherischen Nation, die in allem diesem geübt ist, ist Verfolgung wider euch, o ihr wahren Jünger des Kreuzes, angeregt worden. Bewunderungsworth ist nun euer Kampf; was für Feinde haben sich (auf der Seite) wider euch geschaart! Die Heiden lassen euch, euren Herrn aber kennen sie nicht; die Juden aber bereiten aus Hass wider euren Herrn gegen euch Bedrückungen: alte Feindschaft nämlich ist in ihnen rege, die Jünger des Kreuzes (Gekreuzigten) zu verfolgen; denn sie wollen zeigen, dass sie fähige (echte) Erben Hanans und Kalphas sind und einsichtsvolle Schüler des Verräthers Judas. Ich glaube, dass, wenn sie euch verfolgen, sie missvergüßt sind (sich gedrückt fühlend), dass sie euch (nur) verfolgen, und nicht Jesu leibhaftig in den Häuten haben, um (ihn) zu verspotten und wiederum zu kreuzigen. Sie werden von dem Verlangen beseelt, jener verderblichen Schaar der Kreuziger angehören zu können, deren Haupt Judas der Dämon⁴⁾

(Sohn der Linken) geworden war. Ein jeder einzelne von ihnen, diesen euren Feinden nämlich, als er gehört hatte, was seine Väter an dem Herrn, dem Messias, gethan hatten, kam sich gering vor, dass er noch (nur) verfolgen und nicht euren Herrn, wie seine Väter, tödten könne. Sie sind neidisch auf Judas und wollen seine Stelle einnehmen²⁾; sie sind boglerig nach der That jenes, der Jesus auf die Wange schlug; denn, wenn sie (ihm) nahe wären, wie er, würden sie eben so unverschämt sich benehmen; den aber, der ihn mit der Lanze durchbohrte, preisen sie, und den, der Essig mit Wermuth ihm darreichte, halten sie für reich an Klugheit. So fühlen sie sich gedrückt, dass sie dieses nicht gethan haben, sondern dass es von andern ausgeführt worden ist. Deshalb fühlen sie sich gedrängt, eure Bedrückungen zu mehren, damit ihrer Gier die Beruhigung zu Theil werde, dass sie in euch den Messias (schmähen) misshandeln. Wie oft sie euch aber verfolgen, so streben sie und suchen durch euren Widerstand den Beweis eures bösen Willens zu liefern, damit sie nicht in der Bosheit der Kreuziger, ihrer Väter, in etwas nachstehn. Durch dieses alles nun überragt der Grad eures Confessorthums den (anderer) Confessoren, um wie viel schlimmer eure Verfolger sind als (andere) Verfolger; denn ihre Bosheit mehrt eure Leiden; wie sich aber eure Leiden mehren, so mehren sich auch eure Kronen, und je heftiger die Verfolgung ist, desto glänzender ist auch der Sieg. Wir Römer aber, die wir ruhig unter christlichen Königen wohnen, preisen euer geängstetes, bedrängtes, geplagtes³⁾, und den Kreuzesleiden verwobenes Leben, und sehen so unsre Ruhe wie ein müssiges (aufhörendes) Leben an und uns gilt eure Verfolgung wie wahres Leben, das in Gott Realität gewinnt. Und obwohl ihr Gläubigen alle zu dem einen Dienste des einen himmlischen Königs durch die Wiedergeburt (vgl. Joh. 3, 3) berufen seid, sind doch eure Herrlichkeiten von einander verschieden nach den Ordnungen eurer verschiedenen Leiden; diejenigen Herrlichkeiten aber sind zahlreich, dessen Leiden zahlreich waren, und um so herrlicher ist die Krone, je härter die Bedrückung war. Jener Geist, der Paraklet, der euch weise machte, weiss durch euch zu sprechen und zu sagen: „Nicht sind werth die Leiden dieser Zeit der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird.“ (Röm. 8, 18.) Die Drangsal aber der kurzen Zeit verschafft euch, dass ihr erlangt ein unendliches herrliches Leben (vgl. 2. Cor. 4, 17).⁴⁾ Und wenn ihr durch den Tod von der Welt scheidet, werdet ihr offenbar (erscheint ihr) mit dem Messias im Leben. Wer ist aber, der nicht darnach verlangen sollte, von der Drangsal dieser kurzen Zeit ewigen Leben zu (pflücken) ernten. Die Welt wird zerstört und ihre Herrlichkeit vernichtet, ihr Reichthum wird zurückgelassen und ihre Herrschaft vergeht, ihre Pracht wird hässlich (hassenswerth), ihre Grade hören auf, ihre Ruhe verschwindet und ihre Gestalt verändert sich, sie fällt ab wie die Blüthe und vertrocknet (verwelkt) wie die Blume; sie flieht wie der Schatten der Sonnen-

neige (des Abends), sie dreht sich und läuft gleich einem Rado, das vorüber fährt und mit sich vorüberfährt alle Dinge, die in ihm sich bewegen, sei es Ruhe, sei es Angst, sei es Ehm., sei es Schande, all das ihre hört mit ihr und gleich ihr auf; weder sind ihre Drangsale dauernd, noch ihre Ruhe beständig. Wer vertraut auf sie, ausser der ihr nachhrt, und wer liebt dieses kurze und beengte Leben, ausser der, welcher jenes wahre und unvergängliche Leben nicht kennt. Ihr aber, meine Brüder, habt sowohl die Welt, wie sie ist, gesehen, als auch Gott, wie er ist, kennen gelernt, und dass die Gestalt der Welt vergeht, erfahren und seid darüber, dass die Herrlichkeit Gottes dagegen unveränderlich ist, klar geworden. Deshalb verachtet ihr den Tod und schreckt vor der zeitlichen Drangsal nicht zurück. Wenn (so oft) aber euer Geistesauge die Leiden des Gekrenzigten klar betrachtet, so könnt ihr eure Leiden nicht für Leiden rechnen; denn ihr müsst sagen: Wenn er, der Unsterbliche, um unsers Lebens willen durch seinen (Gottes oder Christus') Willen dem Tode übergeben worden ist, wie viel mehr geziemt es uns, die wir durch Gerichtsbeschluss für die Gesetzesübertretung dem Tode verfallen sind, uns dem Tode für seine Wahrheit zu überliefern, dass wir durch unsern Tod seinen Tod für uns (erlitten) ehren. Wenn dem Herrn der Herrlichkeit das Kreuz der Schande (zu Theil wurde), welche Schmach gebührt uns, den Geringen und Niedrigen? Dem eingebornen Sohn Gottes (ward zu Theil): Auspeien, Schlagen mit Fäusten, Geisselungen, Peitschungen, Spottkleider, Dornenkraus, (Trank von) Essig mit Wermuth, Fesselung an das Kreuz, Durchbohrung der Hände und Füße, Zerreißen der Seite, Theilung der Kleider und alle Leiden mit allen Verspottungen und alle Schmerzen mit allen Verhöhnungen. Wenn er nun unsertwegen dieses alles ertrug, sollten wir da nicht für uns geringe Drangsale ertragen, damit wir durch den Tod wahres Leben erlangen? Hierzu kommt ferner die grosse Furcht vor dem künftigen Feuer, das den Ungläubigen bereitet ist, die ohne Erbarmen in ihm werden gemartert werden. Wer sollte sich nicht fürchten vor dem Feuermeer, vor dem grossen Flammenstrume, vor der furchtbaren Flammentiefe, vor der äussersten Finsterniss, vor dem Weinen und Zähneklappern, vor jener Marter^{*)}, die in der Gehenna (den trifft), der seine (Christi) Wahrheit verlässt und das Leben seines Lebens verleugnet, welches der Messias ist, die Hoffnung des Confessorthums? oder wer sollte nicht verlangen nach der Herrlichkeit der Kinder des Lichts, nach dem schönen Pallium des Reiches (Himmelreiches), nach den Kronen der Glorie, die den Siegern (Reinen) zu Theil werden, nach dem Guadentische, der den Heiligen angerichtet ist, nach dem Lichtgemache, das für die Gläubigen bereitet ist? Durch das Verlangen nach allen diesen bleibt die Seele in ihrer Wahrheit, sie wird gefesselt in den Verheissungen ihres Bundes, sie verachtet die Leiden, wenn sie ihr begegnen, erträgt freudig die Drangsale, wenn sie über sie kommen,

sie verirrt sich nicht zur Verläugnung und fällt von Gott nicht ab, der mit allen Heilsgütern jeden erfüllt, der in seiner Wahrheit verharret. Siehe das ersahnte Reich (Himmelreich) und die gefürchtete Gehenna, das geliebte und theure Kraut, die verhasste und verworfene Verleugnung, das prächtige und vortreffliche Bekenntniß, sie alle gegenseitig unterstützen uns, dass wir durch sie alle bei Gott bleiben in der Wahrheit, die von der Hoffnung auf ihn nicht abirrt. Meine Brüder, hütet euch vor den Hunden, hütet euch vor den bösen Arbeitern (Phil. 3, 2), hütet euch vor den falschen Lehrern⁹⁾, die anstatt eines eingebornen Sohnes zwei verkündigen, einen vom Vater und den andern von der Jungfrau¹⁰⁾; denn rein ist eure Glaubensweise, richtig und vortrefflich die Wahrheit eures Bekenntnisses, durch die heilige Dreieinigkeit wird sie (die Wahrheit) bei euch besiegelt und das (unverehrte) unverfälschte Bekenntniß bleibt in euren Seelen. Vater, Sohn und heiliger Geist habt ihr gelernt, und nebst diesen drei Namen, die eins und als eins auch drei sind, nehmt ihr einen andern Namen und eine andere Zahl nicht an; denn die ganze apostolische Gemeinde hält diese Zahl selbst fest. Zu ihr nimmt sie ihre Zuflucht, (auf sie vertraut sie), auf sie schaut sie, in ihr lebt sie; jeden aber, der darauf sinnt, oder denkt, oder darnach strebt, etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen von diesem gebenedelten Namen der heiligen Dreieinigkeit, den hasst sie, tadelt ihn, wirft ihn nieder, vernichtet ihn, tritt auf seinen stolzen Nacken, stößt ihn in die tiefe Grube (Verderben), legt auf ihn und auf seine ganze Lehre den Bann (anathematisirt ihn und seine ganze Lehre). Euch nun, o ihr wahren Gläubigen, ist die Art und Weise des Sohnes, wie er in der Welt erschienen ist, offenbar, und ihr habt nicht nöthig, von neuem die Kunde seiner Veranstaltung¹¹⁾ zu lernen. Einer ist der Sohn, der vom Vater vor aller Zeit erzeugt wurde; einer, der dem Vater in allem gleicht, einer, der eingeborne, der wie jeder eine andere Ordnung und Zahl nicht annimmt; er selbst der Sohn und Herr und gleichen Wesens mit dem Vater, er, der vom Vater und mit dem Vater ist. Es wollte der Vater ihn in die Welt senden und er (der Sohn) stieg zugleich mit der Verkündigung des Gabriel (an die Maria) vom Himmel herab und kehrte ein in eine Jungfrau, die geweiht ward durch den heiligen Geist, dass sie seine Mutter durch Gnade werde, und er nahm von ihr einen seelichen¹²⁾ Körper an ohne Vermehrung der Personen und ward dem Fleische nach geboren aus dem Samen des Hauses Davids ohne Ehe; er nahm auf sich eine zweite Geburt mit allen menschlichen Leiden und erschien in der Welt als Mensch und Gott, als Mensch den Leiden nach, als Gott den Kräften (Wunderkräften) nach. Er vollbrachte in seiner Person Geringes und Grosses, und alles ward ihm zu Theil. Hohes und Niederes: gesetzliche Beschneidung, natürliche Erziehung¹³⁾, Flucht nach Egypten, Verbergung in Nazareth¹⁴⁾, Wachsen der Natur (des Körpers), Vorübergehen der Maese (Grösserwerden des Körpers),

Taufe im Jordan und Hinausgehen in die Wüste, Fasten und Hungern, Versuchungen des Feindes (Satan's). Dazu kommt: Kinder die hüpfen (Luc. 1, 41. 44), laufende Sterne (Matth. 2, 9), Hirten, welche die frohe Botschaft verkündigen (Luc. 2, 17), Engel, welche rufen (Luc. 2, 10), die Schaar der Oberen, welche lobsingt (Luc. 2, 13), der Osten, welcher Geschenke bringt, das Magierthum, das in Verehrung anbetet (Matth. 2, 11), der Vater, welcher ruft: Dieser ist mein Sohn (Matth. 3, 17), der Geist, welcher erscholnt, dass er mit dem Vater für den Sohn zeuge (vgl. Matth. 3, 16), Engel, die dienen (Matth. 4, 11), Wasser, das in guten Wein sich verwandelt (Joh. 2, 1. ff.), Aussätzige, welche rein (Matth. 8, 3 u. a.), Blinde, die sehend (Matth. 9, 28 ff. u. a.), Taube, welche hörend (Matth. 9, 32), Kranke, welche gesund gemacht werden, das Brod, das wächst in der Wüste¹⁰⁾, Gichtbrüchige, die aufstehen (Matth. 9, 1 ff.), mit Gebrechen behaftete¹¹⁾, die geheilt (Luc. 14, 21), Gekrümmte, die aufgerichtet (grade gerichtet) werden (Luc. 13, 11), Lahme, die springen (Luc. 7, 22), Stumme, die reden, die mit Plagen behafteten, welche erquickt werden (Matth. 4, 24), Todte, die aufstehn (Matth. 9, 24. Joh. 9), Arme, denen das Evangelium gepredigt wird (Luc. 7, 22). Das ist das Geringe; folgendes aber ist das Grosse: dass der Eine Hohe zur Niedrigkeit kam, um die Geringen zur Höhe seiner Hohelt hinaufzuführen und die alte Schuld zu bezahlen jenes Schuldbriefes, der durch Gerichtsbeschluss auf unser Geschlecht ausgestellt war. Er ward vorgeladen und kam vor das Gericht für den schuldigen Adam, er ward fortgeführt und ging in das Gefängniss, man geisselte ihn, und er erschien zur Unternehmung; er schwieg und nahm auf sich die Schuld. Er richtete sein Antlitz auf zum Anspeien, hielt seinen Rücken hin für die Geisselhiebe, gab seine Wangen den Faustschlägen, reichte seinen Körper hin zu Schlägen. Mit Spottkleidern ward er verhöhnt, mit dem Rohre auf das Haupt geschlagen. Er trug das Kreuz gleich einem Mörder, ward auf das Holz ausgespannt gleich einem Räuber, ward unter die Freyler gerechnet gleich einem Uebelthäter, ward an seinen Händen mit Nägeln durchbohrt und an seinen Füssen an das Kreuz gebunden¹²⁾; er ward entblöset und mit Dornen gekrönt, angeheftet und Leiden erdulnd, döstete er nach Wasser und es ward ihm Essig mit Wermuth dargereicht; er klagte vor Leiden und Klage-
thue¹³⁾ wurden vom Holze herab vernommen. Bei diesen Erniedrigungen ferner brachten Träume Offenbarungen von ihm (Matth. 27, 19), wurde das Haus des Pilatus Zeuge für seine Wahrheit, (Matth. 27, 19. 24). Verdollmetscht ward das Wort König in drei Sprachen. Die Natur verkündete, dass er der Herr der Geschöpfe sei: die bebende Erde, der wankende Erdkreis, die zerberstenden Felsen, die zerspringenden Steine, die sich öffnenden Gräber, die aufstehenden Todten, der sich umkehrende Scheol, die finster werdende Sonne, das verschwindende Licht, der aus Furcht fliehende Tag, der vom Erdbeben zerreiende Vorhang (Matth. 27, 51 ff. Luc.

23, 44); die Elemente, welche mächtig kämpften, um sich von einander zu befreien, die grosse Stadt des Todes (Jerusalem), deren Fall das Erdbeben beschleunigte, die Mauern des Verderbens, welche erzitterten, der Iarm Lebendiger, der am Orte der Todten vernommen wurde, der Tod, der auf seiner Schwelle zertreten wurde von den Todten, die sich zum Ausgange drängten, die ganze Welt, welche vor Furcht zitterte, dass sie aufgelöst werde, weil sie ihren Herrn am Kreuze hängen sah, die grossen Bewegungen, die sich ereigneten, die Erstaunen erregenden Wunder, die geschahen: Erde und Himmel, die erschüttert werden, dass sie sich einen Zufluchtsort suchen. All' die Zeichen, die in der Schöpfung vorgingen, all' die Wunder, die in der Welt geschahen, damit erkannt werde, dass der Gekreuzigte der Schöpfer sei. Dieses Erhabene und dieses Niedrige¹⁹⁾ gehört der einen Person des eingebornen Sohnes an, ihm waren Leiden und Wunder; denn so richtete er (Gott oder Christus) den Weg seines Erdenwandels ein²⁰⁾, dass er (der Weg) in Erhabenheit und Niedrigkeit dahinging, und er bestimmte ihm (sich) Leiden, als er die Welt verliess, dass er in Erhabenheit und Niedrigkeit erschien, und an eben demselben Eingebornen der Tod des Herrn und der Tod des Knechtes sichtbar werde; denn in jedem ward er uns gleich ansser in der Sünde (vgl. Hebr. 4, 15)²¹⁾ und in allem gleicht er seinem Vater ausser in Leiden und Tod. Wer auf das Thun seines (Christi) Wandels sieht, wird seines Leiden Kraft zuschreiben²²⁾, weil die Schwachheit Gottes stärker ist als die Menschen (1. Cor. 1, 25)²³⁾. Durch das, wodurch anderen Schmach angethan wird, entriess er die Ehre den Dämonen, den Feinden, durch den Tod gab er Leben der Welt, und durch das Kreuz der Schande Erlösung den Gefangenen. Er fiel wie ein Held im Tode, und ging (er zog sich) mit Kraft aus der Auferstehung hervor und richtete mit sich auf das ganze Geschlecht der Verstorbenen. Er ging in den Tod, zertrat den Tod durch seinen Tod, und ging hervor, erfreute die Welt durch seine Auferstehung, verliess seinen auserwählten Aposteln seine Wahrheit, dass sie sein Evangelium unter den Völkern verkündeten. Der Eingeborne stieg in Herrlichkeit an den Ort, an welchem er vordem war; er hatte den Weg seines menschlichen Wandels²⁴⁾ vollendet (erfüllt), und die Welt zur Anbetung seines Erzeugers versammelt. Sie aber (die Apostel) trugen sein Evangelium in alle Enden und ausgesät ward seine Lehre unter alle Völker, und zusammengedrängt in sein Netz alle Geschlechter. Zu seinem Thore strömen alle Heere, seine Schwelle küssen alle Schaaren, vor seinem Kreuze heugen sich alle Kronen, von seinem Körper erhalten sich alle Munde, von seinem Blute laben sich alle Zungen, sein Lob preisen alle Stimmen, zu seiner Anbetung sind bereit alle Welten, und jeder Mund bekennt, dass der Herr ist Jesus zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 11)²⁵⁾. Dieses die Welt umfassende Bekenntniss hat euch zur Taufe berufen und euch würdig gemacht zur geistigen Geburt; es hat euch

den Ort zur Rechten bereitet, wo der Messias thront in Herrlichkeit mit seinem Erzeuger.²²⁾ Deshalb, meine Brüder, beneiden auch die Dämonen, hassen auch die Teufel, und erhoben hat sich wider euch der Satan, der Feind, erregt ist wider euch die ganze Linke²³⁾, die grosse Legion hetzt wider euch ihre Hunde, ruft wider euch auf die bösen Geister und sammelt die Wölfe, dass sie die christlichen Schafe zerfleischen. Wie er (der Satan) dem Herzen Juda's List einflösste, dass er den Erhabenen, Gebenedeiten überlieferte, so entzündet er im Herzen der Verfolger den Eifer, euch Streit (Schaden) zu bereiten. Ihr aber, muthige Genossen der Rechten²⁴⁾, seid guten Muths und fürchtet euch nicht, stürzet in den Tod im Vertrauen auf das Kreuz (den Gekreuzigten), verachtet die Verfolger, die über den Körper nur Gewalt haben, die Seele aber nicht zu tödten vermögen (vgl. Matth. 10, 28). Nicht fürchtet euch und habet vor den zeitlichen Hictern, vor denen, die heute sind und morgen vertrocknen und zu Grunde gehen gleich dem Grase, dass sein Ort nicht erkannt wird, die da hingehen, sein werden eine Speise für das Feuer in der grossen Flammentiefe. Gott ist mit euch, und wenn er will, so lässt er euch nicht verfolgt werden, aber weil er euch liebt, gestattet er es, dass eure Liebe erprobt und eure Wahrheit offenbar werde, dass euer Sieg aufleuchte und euer Glaube herrlich werde, dass ihr aus dem Kampfe die Siegeskrone empfanget, sich die Engel über die Trefflichkeit eures Confessoriums freuen, dass die Feinde durch eure Wahrheit, die nicht erschläft, verächtlich werden. Nicht macht euch der Anblick des Körpers Angst, der fortgeschleppt und zerrissen wird, der, auch wenn man ihn als werthvoll behandelt hat, zuletzt im Scheol zerathaut²⁵⁾ und endlich dem Untergange anheimfällt, ihn zernagt die Motte, und seine Pracht frisst die Made, und der Wurm zerstört und zerstreut ihn. Das alles nun geschieht durch Gerichtsbeschluss, während die Seele, seine Genossin, davon fern (unberührt) bleibt, und er ohne sie ohne Vergeltung zerrissen wird. Wann aber die Seele, seine Freundin, in ihm erleschtet und fest ist und sie ihn ihrem Willen übergeben hat (er mit ihrem Willen übereinstimmt), dass er im (wegen) Confessorium von den Verfolgern zerrissen werde, so kämpft sie mit den Dämonen wegen des wahren Bekenntnisses, diese aber, die Dämonen, erwecken Verfolger, und die Verfolger zerfleischen den Körper, weil man der Seele nicht habhaft werden kann. Das aber ist der Sieg der Seele, dass sie sich vor dem Leiden des Körpers und seinen Schlägen (Qualen) nicht fürchtet und hebt und verweigert gleich einem Mädchen, und Verderben und doppelten Tod herbeiführt für sie und für ihren Genossen und beide in die Gehenna fallen. Die heldenmuthige und siegliehende Seele aber singt, wenn der Körper, ihr Genosse, leidet, in ihm Dank und preist in ihm den (Gott), der ihn (sie) gewürdigt hat Theilhaber an den Leiden des Messias zu werden; denn der wahre und gläubige Christ hält, auch wenn er verfolgt wird, seinen Glauben

fest in seiner Seele und überliefert seinen Körper den Schlägen der Feinde und sagt so zu seinen Verfolgern: Ich bewahre meinen Glauben, dass er keinen Schaden erleidet, den Körper aber überliefere ich euren Händen, wie sehr ihr auch den Körper zerreisst, ich zerreiße meinen Glauben nicht, wie sehr ihr auch den Körper zertheilt, ich mache keine Theilung (Schisma) im Bekenntnisse meiner Wahrheit. Wenn der Körper zu Grunde gerichtet ist, kann er wieder hergestellt werden, wann aber der Glaube verderbt worden ist durch Verleugnung, kann nichts ihn wieder herrlich machen; sobald aber die Seele davon entflammt ist, dass sie vor Leiden sich nicht fürchtet und vor Geisselungen nicht bebt, weicht und flieht das Leiden von ihr, und sie wird als nichtleidend erfunden in ihrer Hoffnung. Wann sie aber durch die Macht der Qualen dahin gebracht wird, aus dem Körper zu scheiden, so kommen ihr die Siegeskronen von denen entgegen, die den Kampf gesehen, die erstaunen über den grossen Kampf ihrer Duldung. So ist sie bei dem Herrn in Herrlichkeit, wie es heisst, wann wir aus dem Körper scheiden, werden wir beim Messias sein (2. Cor. 5, 5)¹⁶⁾, denn eine kurze und sehr geringe Zeit wird es dauern, dass der kommen wird, der kommt (Christus) und nicht wird er zögern; er wird die Seelen mit ihren Körpern bekleiden und den Körper mit Herrlichkeit und Unvergänglichkeit (vgl. 1. Cor. 15, 50, 1. Thess. 4, 15 ff.). Heil euch, ihr Gläubigen und Verfolgten, in jener Zeit, wann ihr ihn merken (sehen) werdet auf den Wolken des Himmels (Matth. 24, 30), und vor ihm wandeln Scharen von Engeln, Söhne des Lichtes, und die Legionen des Feuers und des Windes verherrlichen seine Ankunft, und auf der Luft sind Flammenreihen ausgebreitet, die zu seiner Ehre einherfahren, und Flammenschaaren drängen einander, um seine Siegeszeichen (Kreuz) zu loben; vor ihm aber ertönt die letzte Posaune des Erzengels (vgl. 1. Cor. 15, 52, 1. Thess. 4, 15 ff.), dass durch den Ton ihres Schalls die Geschöpfe gelöst, die Todten auferweckt werden, die Lebenden verwandelt werden (vgl. 1. Cor. 15, 51 ff.), die dahin Geschiedenen sich erheben und hervorkommen¹⁷⁾, wie aus dem Schlafe die Schlafenden; beschämt werden Verfolger und verherrlicht die Verfolgten. Dasselbst findet die Rache statt. Eifer, brennendes Feuer verzehrt die Feinde, daselbst wird offenbar die Pracht des Confessorthums und die Belohnung des wahren Glaubens, an jenem Tage werden eure Häupter in Herrlichkeit erhöht und eure Kronen verherrlicht durch Sieg, und ihr freut euch mit dem Messias im Lichte und erhaltet den Platz zu seiner Rechten, eure Leiden werden verschlungen durch die Herrlichkeit, eure Schmach in Ehre verwandelt; in die Feuerlöcher aber fallen eure Verfolger, in die äusserste Finsterniss werden eure Feinde geworfen. Meine geliebten Brüder und meine Freunde, ermahnt einander und tröstet einander, richtet das Herz einander auf durch das Wort des Trostes, habet Eintracht mit einander als gesunde Glieder, deren Haupt der Messias ist. Gedenket meiner

Geringheit im Gebet euer geistigen Liebe, dass ich in Barmherzigkeit der Hoffnung eures Glaubens gewürdigt (theilhaftig) werde. Der Friede des Herrn Jesu Christi sei mit euch allen Amen! Ich habe es vollendet.

IV.

Anmerkungen.

1) Die Worte sind entlehnt aus Act. 9, 6, vgl. 26, 14, und lauten in der Peschito: **ܡܥܪܐ ܝܗܝ ܕܝܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ**.

2) **ܕܝܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ**, gewöhnlicher wird das letztere, welches das griech. *νοστή* ist, **ܕܚܝܬܐ** geschrieben, entspricht ganz dem *ἐξου νοστή* 2 Timoth. 2, 17, das in der Peschito, wie Philoxenian. Uebersetzung auch durch **ܕܚܝܬܐ** wiedergegeben wird; vgl. Payne-Smith: Thesaurus s. v. **ܕܚܝܬܐ**.

3) Diese Uebersetzung von Dornenkrona kommt nur noch Matth. 27, 29 vor; sonst steht dafür **ܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ**, was sich hier weiter unten und in der Philox. Uebersetzung auch Matth. 27, 29 findet.

4) In der Lobrede auf Symeon den Styliten (vgl. diese Zeitschrift XIV S. 683 Z. 7) braucht Jakob von Sarug **ܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ** im Sinne von Dämonen. In diesem Briefe ist **ܚܝܬܐ** oft Bezeichnung des Antichristlichen, Dämonischen. Diese Bezeichnung ist meiner Ansicht nach griechischer Anschauungsweise entsprossen. Das Linke — die linke Hand, die linke Seite nehmen ja schon naturgemäss eine untergeordnete Stellung zur rechten ein, vgl. Gen. 48, 13. 14. Aristoteles *προβλήματα* sect. 5. 31 — hatte bei den Griechen den Sinn übler, schlimmer Vorbedeutung, weshalb man den euphemistischen Ausdruck *sinistram* dafür gebrauchte. Schon die Pythagoräer haben in der Aufstellung der Principien das Rechte auf Seite des Lichtes und des Guten, das Linke auf Seiten der Finsterniss und des Bösen gestellt, vgl. Aristoteles: Metaphysik A. 6. S. 986 a. Von diesen kam die Anschauung zu den Neuplatonikern, von wo sie dann weitere Verbreitung fand und besonders von der jüdischen Geheimlehre (Kabbala) aufgenommen wurde — der Zusammenhang zwischen Kabbala und Neuplatonismus manifestirt sich ja auch in Bezug auf andere Ansichten — in der **ܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ** das böse Prinzip bezeichnet, vgl. Sohar an unzähligen Stellen. Aber auch im N. T., wie in den Midraschim und andern spätern hebr. Schriften

Pentateuch Toledoth Jizchak, citirt von Eisenmenger: Entdecktes Judenth. I S. 280, hat diese Erklärung vorgeschwebt, nur hat er sie ungehöriger Weise mit andern vermischt. Er sagt: דָּת סַמְמַאֵל יודא סמא על ענינו שהוא סם חסות וסוד שסודו למחלן סמאס: „Wisse, dass der Name Sammael auf sein Wesen hindeutet, welches ist Todeskraut, ferner dass er steht zur Linken des Menschen und endlich wird es abgeleitet von סָמָא „blind“, weil er Bestechung nimmt und es in der Schrift heisst: Bestechung macht blind“ Ex. 23, 8.

5) Ueber חַדָּ וְחַדָּ vgl. diese Zeitschrift XXIV S. 560

Anm. 9, wo auch חַדָּ statt חַלָּ zu lesen ist.

6) Wie im Hebräischen דָּר und דָּרָר bedeutet دَر (arab. دَر) und دَر transit. Diese Bedeutung für دَر wird erwiesen aus dem öfters vorkommenden دَرَس, bei Novaria: thesaurus S. 260 دَرَس geschrieben, mit dem Jes. 16, 4 דָּרַר „der Vertreiber“; Jes. 21, 13, Ps. 35, 5 דָּר „Spreu“; Jes. 40, 15 דָּר „Staub“ wiedergegeben ist. In der Bedeutung Asche, Staub, kommt es auch Jud. 7 in der Philoxenian. Uebersetzung. Assemani B. O. I S. 114 u. a. vor. Davon ist ein Denominativ دَرَس gebildet „in Asche verwandeln“ 2 Petr. 2, 6 der Philox. Uebersetzung. Das Afel an unsrer Stelle hat die übertragene Bedeutung „bedrängen, plagen“.

7) Die Stelle Röm. 8, 18 lautet ebenso in der Peschito:

וְלֹא מַעַרְסָא וְלֹא מִסְכָּא: דִּלְכַּסְסָּא לְבָא וְדִחְבָּא וְלִמְלָא

8) Vgl. zur Schilderung der Hölle jense in dem Gedichte Jakob's von Sarug auf den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute, in dieser Zeitschrift XXV S. 342 Vers 470 ff.

9) Wörtliches Citat aus der Peschito, in der es lautet: וְהָיָה

וְהָיָה מִן חֲדָא וְהָיָה מִן חֲדָא. — Die Worte וְהָיָה

וְהָיָה sind Erklärung des vorhergehenden Citats.

10) Diese Worte sind, wie sich aus den Briefen Jakob's v. Sarug an die Mönche des Bassauklosters ergibt, vgl. diese Zeitschr. XXX, S. 222, ein Ausfall gegen Diodorus von Tarsus, Theodor von Mopveste und Theodoret. Im weiteren Sinne ist er aber auch gegen die Nestorianer und Diophysiten gerichtet, denen in gleicher Weise von den Monophysiten vorgeworfen wurde, dass sie durch ihre Lehre von der Zweiheit der Naturen in Christus eine Zweiheit der Personen aufgestellt und Christus in einen göttlichen Logos und in den Menschen Jesus, die von einander verschieden seien, getheilt

hätten, vgl. a. a. O. S. 230. S. 266. 272 und meine Bemerkung in der Einleitung oben S. 366.

11) **ܡܕܢܝܢܐ**, vgl. Anm. 20, entspricht dem von Kirchenschriftstellern gebrauchten *olxomopia* und bezeichnet die ganze Wirksamkeit Christi auf Erden zum Heile der Menschheit. Einen ähnlichen Sinn hat das vorangegangene **ܠܝܐܠ**, vgl. Assemani B. O. I. S. 310. 320; hier aber scheint es mehr die Geburt, die Menschwerdung des Messias zu bezeichnen.

12) **ܦܥܝܢܐ ܢܦܥܝܢܐ** = *σῶμα ψυχικόν*, vgl. 1 Cor. 15, 44. 46, ist hier ein Körper mit einer Seele versehen. Im zweiten Briefe an die Mönche des Bassusklosters, diese Zeitschrift XXX. S. 243. sagt er Ähnlich: **ܡܕܢܝܢܐ ܡܕܢܝܢܐ ܡܕܢܝܢܐ ܡܕܢܝܢܐ** „er (Christus) ward als ein Wesen mit Seele und, (una)macht (vernünftiger Seele) gebildet (oder er bildete sich selbst den Körper, was man ja annahm) im Schoosse einer nicht Verheiratheten“. Die Monophysiten betonten nämlich, dass sie trotz der Annahme Einer Natur in Christo die Seele und den Geist, welche zur menschlichen Natur nothwendig gehören, auch von Christo nicht ausschlossen.

13) Unter **ܐܬܝܠܐ ܕܡܕܢܝܢܐ** ist die Erziehung, die Wartung und Pflege, die dem Jesuskinde als Menschen von den Eltern zu Theil werden musste, zu verstehen.

14) **ܡܕܢܝܢܐ ܕܡܕܢܝܢܐ** bezieht sich darauf, dass Joseph nach der Rückkehr aus Egypten, um das Jesuskind vor Archelaus, der über Juda herrschte, sicher zu stellen, die Weisung erhielt, nach Galiläa zu ziehen.

15) Mit diesen Worten ist die Speisung der 5000 oder 4000 Mann gemeint, vgl. Matth. 14, 15 ff. 15, 32 ff. Marc. 8, 1 ff. Luc. 8, 12 ff. Joh. 6, 1 ff.

16) **ܡܕܢܝܢܐ** „dolens“ findet sich auch in Greg. Bar-Hebraei carmina Syr. ed. C. a. Lengerke IV. S. 10 Z. 12.

17) Oben S. 389 Z. 24 sagt der Verfasser, dass Hände und Füße mit Nägeln durchbohrt, hier aber, dass die Füße an das Kreuz angebunden worden seien. Er scheint also in dieser Beziehung auch keine sichere Ansicht gehabt zu haben, wie man sie heut noch nicht hat, da das N. T. keinen sichern Anhalt bietet. Dennoch scheint die Ansicht, dass die Füße nur angebunden wurden, und dass die Annahme einer Durchbohrung derselben erst aus der Deutung von **ܡܕܢܝܢܐ**, Ps. 22, 17 das man **ܡܕܢܝܢܐ** oder **ܡܕܢܝܢܐ** las, gedonnen ist, am meisten für sich zu haben; vgl. Winer Bibl. Realwörterbuch u. v. Kreuzigung.

18) Das subst. **ܐܢܬܐ** pl. **ܐܢܬܐܢ**, von **ܐܢܐ** „questus est“ gebildet, vgl. zur Form **ܐܢܬܐ**, **ܐܢܬܐܢ** u. a., bedeutet Klage, Klageruf. In den Lexicc., selbst bei Payne-Smith, fehlt das Wort.

19) Zu **ܐܢܬܐܢ** vgl. diese Zeitschrift XXV, S. 372 Anm. 32.

20) Vgl. Anm. 11.

21) Die Stelle ist nicht wörtlich citirt; in der Peschito lautet sie:
ܕܚܕܝܢܐ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ.

22) Die Worte sind wörtliches Citat aus der Peschito, wo es heisst: **ܕܚܕܝܢܐ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ**. Der Sinn ist: Nur oberflächliche Betrachtung kann finden, dass Christus in seinen Leiden sich schwach erwiesen habe; genauere dagegen wird seine Kraft erkennen, die ja besonders in den Wirkungen und Erfolgen, welche die Leiden Christi für die sündigen Menschheit hatten, hervortrat. So überragt alles, was von Gott kommt, wenn es auch den Schein der Schwachheit hat; doch weist die Kraft der Menschen.

23) Die Stelle ist nicht wörtliches Citat, sie lautet in der Peschito:
ܕܚܕܝܢܐ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ.

24) Vgl. hierzu Matth. 25, 31 ff. Hebr. 6, 1; 12, 2 u. a.

25) **ܐܢܬܐܢ** ist in der Bedeutung gleich **ܐܢܬܐܢ** „percussit“ und verwandt **ܐܢܬܐܢ**; denn die von Castellus angeführten Bedeutungen vom Ethpeal „fermentatus“ und Ethpalpal „volatus est“ weisen auf ein Zerstören hin, das mit schlagen, zerschlagen zusammenhängt. An unserer Stelle fordert der Zusammenhang für **ܐܢܬܐܢ** die specielle Bedeutung „zerstören“, die in den Lexicc. für das Ethpeal nicht angegeben ist; aber eine ähnliche findet sich für das Ethpalpal „excitatus est pulvis“ bei Castellus und „erexit quis in pulvere“ bei Bar Bahlul.

26) In der Peschito lautet das Citat: **ܕܚܕܝܢܐ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ ܕܐܢܬܐܢ**.

27) **ܐܢܬܐܢ** findet sich als Uebersetzung von *ἐξήσθαι* nach Masius' *peculium* s. v. In der syr. hexapl. Uebersetzung 1 reg. 7, 27. Mit **ܐܢܬܐܢ** ist in der syr. Hexapla das in der Uebersetzung Theodotiana Hiob 39, 28, in der des Symmachus Cant. 2, 14 vorkommende *ἐξήσθαι* wiedergegeben, vgl. zu **ܐܢܬܐܢ** auch Gesen. thesaurus s. v. **ܐܢܬܐܢ**.

V.

Anhang.

Hymne des Johannes Psaltes auf die himjaritischen Martyrer.

Diese Hymne, welche ich ebenfalls der Güte des Herrn Professor Wright verdanke, steht in dem Manuscript des Britischen Museums Add. 17,134 fol. 43a. Das Pergament von jenem ist schlecht präparirt, die Handschrift aber gut, wenn auch nicht elegant. Der Codex enthält nur syrische Uebersetzungen griechischer Hymnen, die von Severus, dem Patriarchen von Antiochien († 538, vgl. Assemani B. O. II S. 54), Johannes Bar Aphthonia, Abt von Kennesrin, oder Abt des Klosters Seleucia S. Thomas bei Kennesrin († 538), Johannes Psaltes und andern, deren Name nicht angegeben ist, verfasst sind; vgl. W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscr. in the British Museum I S. 330. 336. Unsere Hymne ist nach der Ueberschrift von Johannes Psaltes, auch Calligraphus genannt, in griechischer Sprache gedichtet worden. Dieser war Abt des Klosters des Johannes Bar Aphthonia bei Kennesrin (قنبرج oder قنبرج, قنبرج).

Er blühte in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts und gehörte der monophysitischen Secte an; vgl. Assem. B. O. II S. 54. c. VI. II. Wie alle Hymnen, die Add. 17,134 enthält, ist auch unsere aus dem Griechischen durch Paul, Bischof von Edessa, während seines Aufenthaltes auf Cypern, wohin er vor den Persern geflohen war¹⁾, ins Syrische übersetzt worden. Dies geht aus einer

1) Wasm, ja ob dieses geschehen, lässt sich daraus, wie diese Nachricht a. a. O. gegeben wird, zumal anderweitig sich nichts davon auch nur angedeutet findet, nicht sicher feststellen. Zwar wird in der Chronik von Edessa, Assemani B. O. I S. 407. 411. 413 erwähnt, dass Paulus als Bischof von Edessa 510 ordnet, 523 nach Euschaia, wahrscheinlich in Pontus, verbannt, 526 wieder in sein Amt eingesetzt wurde und 527 starb, aber für jene Nachricht findet sich kein Anhalt. Ebenso wissen wir nur, dass die Perser unter Covades bis 503 und um 527 Einfälle in das oströmische Reich gemacht haben (vgl. Assemani B. O. III p. II S. LXXXVIII ff., Zeitpunkte, die mir zu früh oder zu spät erscheinen. Man müsste demnach annehmen, dass hier eine spätere Reminiscenz des oströmischen Reiches von Seiten der Perser, — kleinere Störungen derselben haben gewiss öfters vor — von der aus nichts überliefert worden, jene Flucht des Bischofs Paulus veranlasst, oder dass der Bericht auf die Uebersetzung einzelner Hymnen eingeschränkt ist. Am wahrscheinlichsten würde mir für Paulus Uebersetzung der Hymnen die Zeit seiner Verbannung in Euschaia 523—526 — wenigstens stammt unsere Hymne aus dieser Zeit — erscheinen, und vielleicht steht jene Verbannung mit seiner Flucht nach Cypern in irgend einem Zusammenhange, sei es auch nur in dem einer Verwechslung.

Assemani, welcher B. O. I S. 409 Paulus, Bischof von Edessa für den Uebersetzer griechischer Schriften ins Syrische hält und ihn daher den Beiname

Note der Handschrift fol. 75 hervor, die Wright im Catalog S. 336 col. b hat abdrucken lassen.

Unsere Hymne enthält in der Handschrift, wie alle Schriftstücke derselben, innerhalb der mit schwarzer Tinte geschriebenen Worte auch solche mit rother Farbe; über den Wörtern stehen zwischen den Zeilen Worte mit kleinen Buchstaben. Dies hängt, wie aus der schon erwähnten Note des Manuscripts erhellt (vgl. Wright, Catalogue I S. 336 col. b) so zusammen: Die Uebersetzung des Paulus von Edessa hat Jacob von Edessa mit grosser Sorgfalt und möglichster Genauigkeit nach griechischen Codices im J. 986 der seldschischen Aera (675 n. Chr.) revidirt. Die syrischen Worte nun der Uebersetzung, die genau den griechischen des Autors entsprachen, hat Jacob mit schwarzer Tinte geschrieben, die aber, welche vom Uebersetzer hinzugefügt wurden, damit der Rhythmus der syrischen Uebersetzung dem des griechischen Originals entspreche — die syrische Sprache gebraucht nämlich weniger und kürzere Worte als die griechische, um dasselbe auszudrücken — hat er mit rother Farbe geschrieben; die Worte endlich, die der Uebersetzer zur Herstellung des gleichen Metrums zwischen syrischer Uebersetzung und griechischem Original hinzugefügt, und die gänzlich vom Original verschieden sind — ein solcher Grund lässt sich in unserer Hymne nicht immer erkennen — hat er mit kleinen und zierlichen Buchstaben über die Worte zwischen die Zeilen geschrieben ¹⁾. Aus dieser Bemerkung kommt Wright zu der nicht unmöglichen Vermuthung, dass das Manuscript Add. 17,134 ein Autograph Jacob's von Edessa gewesen sei.

Zum Zweifel an der von Jacob von Edessa vorangesetzten Echtheit unserer Hymne, die für die Einnahme Négrân durch Dä-Nowâs, wie für die Zeitbestimmung derselben ein wichtiger Beleg ist, liegt kein hinreichender Grund vor. Am Schluss der Hymne bezeichnet der Verfasser die Vorfälle in Négrân als in seiner Zeit erfolgte, und der Uebersetzer fügt noch hinzu: „in der jüngst ver-

ܡܥܬܐ ܡܥܬܐ gegeben sein lässt, will dies II S. 47 ff. nur auf Paulus,

Bischof von Callinene, einen Zeitgenossen von Jesum, beziehen. Das ist jedoch nicht richtig; denn aus den Mittheilungen, die Wright aus syrischen Handschriften macht, geht hervor, dass Paulus von Edessa die Hymnen des Severus und anderer (vgl. Catalogue I. S. 336 S. 339 u. 2), Paulus von Callinene bezogen die Hymnen Jones, dessen Correspondenz mit Julian von Halicarnass und dessen Tractat gegen die Hinzufügungen dieses Julian übertrug; vgl. Catalogue II S. 345 col. 2. 354 col. 1. 356 col. 1.

1) In einer Anmerkung Catalogue I S. 336 col. b bemerkt Wright: Jacob hätte noch hinzufügen können, dass er die Stellen der heiligen Schrift, auf welche in der Hymne angespielt wird, am oberen und unteren Rande des Manuscripts vollständig übertragen verzeichnet, ebenso auch die griechische Form der vorkommenden Eigennamen beigezeichnet und den Titel aller Hymnen mit gelber Farbe geschrieben hat.

Wer kann deine Thaten und deine Wunder, göttlicher Messias, erzählen! Siehe, auch die ausländische und fremde Gegend der Himjariten, die in deiner Verehrung entflammt ist, hat auf den Glauben der Cappadocier geschaut und ihn nachgeahmt. Sebaste hat nur in einer Arena des Wasserteiches zur Zeit der Kälte im Märtyrertume vierzig Märtyrer hervorgebracht¹⁾, Négrän hat es zwar auch darin nachgeahmt, aber fünfmal an Zahl übertroffen, und mehr als zweihundert Kämpfer, die im Kampfe triumphirt, uns gezeigt. Unter diesen war der erste Arethas, der Lehrer²⁾.

1) Der Verfasser nimmt hier Bezug auf jene 40 Cappadocier, die unter Maximus in Sebaste (*Ἐφesoῦρον*, bei Stephanus Byzant. *Ἐφασστὴν* und *Ἐφασσόν*), einer Stadt in Pontus unweit des Halys, den Märtyrertod erlitten. Maximus hatte nämlich das Edikt erlassen, dass Niemand Christum bekennen solle, s. Basilus homilia in XL martyres opere Par. 1722 tom. II S. 150. Um nun diesem Edikte die gehörige Wirkung zu verschaffen, ward bestimmt, dass alle den Göttern opfern mussten, eine Masseregul, die besonders beim Haare angewandt wurde. 40 kappadocische Soldaten aber weigerten sich zu opfern und bekannten frei, dass sie Christen wären. Nachdem weder Drohungen noch Versprechungen sie in ihrem Entschlusse wankend machen konnten und sie vor dem Präses Agriolaus und dem Feldherrn (Lysias wird er von einigen genannt) ebenso offen und muthig ihren Abscheu vor den Götzenopfern und ihren Glauben an Christus kund gethan hatten, ward beschlossen, sie erlösen zu lassen. Sie wurden mit Stricken um den Hals an einander gefesselt und in einen Teich, der bei Sebaste war, gebracht, in dem sie die ganze Nacht bei grosser Kälte — von einigen Schriftstellern wird sogar berichtet, dass der Teich mit Eis bedeckt war — die durch einen wehenden Nordwind vermehrt wurde, nackt ausharren mussten. Bestellte Wächter hatten dafür zu sorgen, dass sie nicht entranen. Einer von ihnen jedoch ertrug die Qual der Kälte nicht und er lief in das Bad, welches in der Nähe errichtet worden war, um davon von den 40, welche das Christenthum verlassen und dem Heidenthume sich zuwenden wollten, Erholung und Erwärmung zu gewähren. In der Nacht aber um die dritte Stunde erglänzte die Sonne und erwärmte das Wasser. 40 Krönen (noch einigen 39) kamen vom Himmel herab und setzten sich auf die leidenden Soldaten (nach Basilus brachten *ἑρμιόνη*, Engel vom Himmel grosse Geschenke und vertheilten sie an die Soldaten). Einer von den Wächtern entkleidete sich, sprang vor den Sen und rief: Ich bin ein Christ, so dass die Zahl 40 wieder vollständig wurde. (Die Reihenfolge dieser Vorgänge ist in den Berichten verschieden.) Als man sie am Morgen noch lebend fand, ward der Befehl gegeben, ihnen die Halsbänder zu zerbrechen und sie zu verbrennen, die Asche aber in den Fluss zu streuen. Dieser Vorfall soll um das Jahr 320 stattgefunden haben (s. Pogg: critica historico-chronologica in universos ecclesiasticos Baronii Antverpiens 1705 I S. 320). Die Literatur über diese 40 Märtyrer von Sebaste, deren Gedenktag nach einigen am 9. nach andern am 10. oder 11. März fällt, ist eine sehr reiche.

2) Simeon, Bischof von Beth-Archan nennt ihn in seinem Briefe bei Assemani B. O. I S. 367 ⲙⲁⲣⲏⲁⲛⲁ. — Arethas hat durch seine Bildung grosse Achtung und grossen Einfluss bei seinen Glaubensgenossen gehabt, vgl. Asseman. S. 376, wo er als ⲙⲁⲣⲏⲁⲛⲁ bezeichnet wird, und ist desshalb an die Spitze der Gemeinde gestellt worden.

Wegen der Gebote derer nun, die auch in unsern jüngst vergangenen Zeiten im Kampfe gekämpft¹⁾, lass aufhören, entferne den Anstoss und die Fallstricke aus den Gemeinden und besiege, vernichte, vertilge alle Häresen, mache uns fest in deinem Glauben und zähle uns zu deinen Auserwählten! Erlöse uns, Herr alleiniger, Erbarmet des Menschen!

1) Das bezieht sich auf die Märtyrer in Negrän, die durch das 9/ den übrigen Märtyrern angestellt werden.

Ueber die Keilinschriften von Armenien.

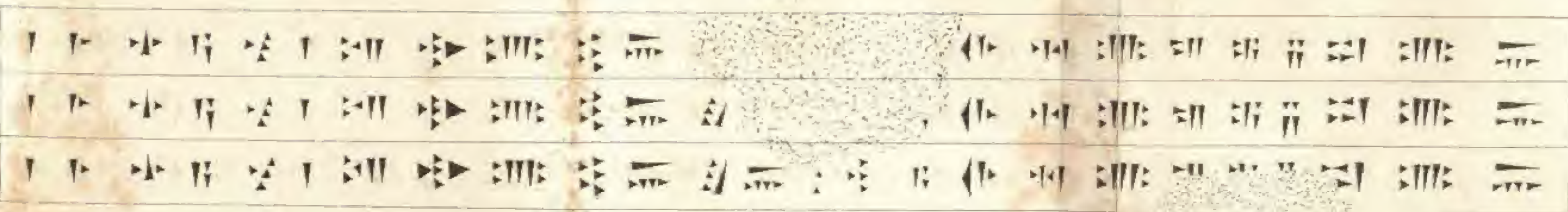
Von

Dr. A. D. Mordtmann.

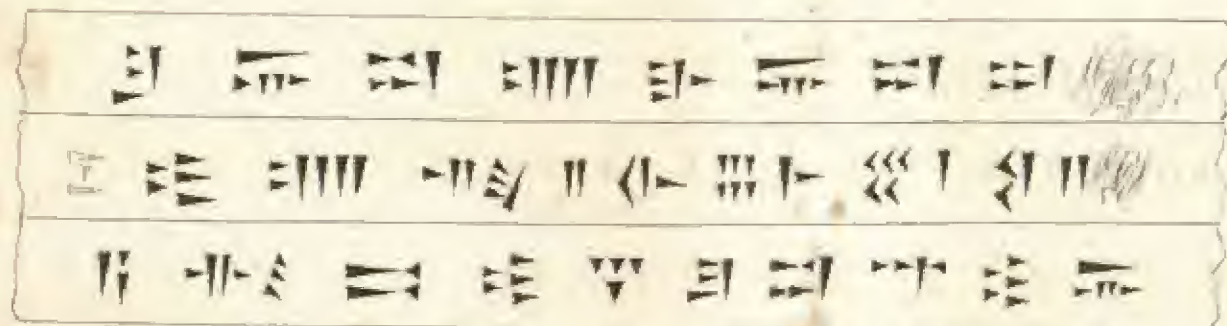
(Hierzu 2 lithogr. Tafeln.)

Im XXVI. Bande dieser Zeitschrift S. 466 ff. veröffentlichte ich eine ausführliche Abhandlung über die Keilinschriften von Van und der Umgegend; sie enthält die Resultate zwanzigjähriger Studien über diesen Gegenstand, ohne jedoch zu einem Abschluss zu kommen; ich selbst war so sehr von der Unvollkommenheit meiner Arbeit überzeugt, dass ich sogar nach der Einsendung derselben sie mir wieder zurückerbitt, um noch hier und da einige nothwendige Verbesserungen und Zusätze anzubringen; aber der Vorstand der D. M. G. rieth mir, von diesem Vorhaben abzustehen; als erster Versuch auf diesem bisher brach liegenden Felde seien Irrthümer unvermeidlich, und deshalb das Ganze zurückzuhalten nicht zweckmässig. Somit schickte ich meine Arbeit in die Welt, in der sichern Erwartung, dass competente Männer sich darüber aussprechen würden: dieser Erwartung gab ich an mehreren Stellen Ausdruck und provocirte im eigentlichen Sinne des Wortes die Kritik. Jedoch mit einer einzigen Ausnahme am hiesigen Platze ist mir bis jetzt nichts zu Gesicht gekommen; wohl aber habe ich über meinen Aufsatz in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 21.—24. December 1871 so wie über einzelne Anassungen über denselben Gegenstand in dieser Zeitschrift mancherlei Besprechungen und Kritiken theils selbst gelesen, theils wenigstens durch Hörensagen kennen gelernt. Der erwähnte Aufsatz in der Allg. Ztg. enthielt jedoch nur die Resultate meiner Forschungen ohne wissenschaftliche Begründung, da ich letztere eben für die Ztschr. der D. M. G. bestimmt hatte, während der Zeitungsartikel nur einen speciellen Zweck hatte. Ich las in einer Zeitung, dass Hr. Dr. L. de Robert im Auftrage der französischen Regierung Armenien bereist habe, um die von Schulz copirten Inschriften einer Revision zu unterwerfen; dass es ihm gelungen sei viele Inschriften zu copiren, und dass er nächstens seine Abschriften

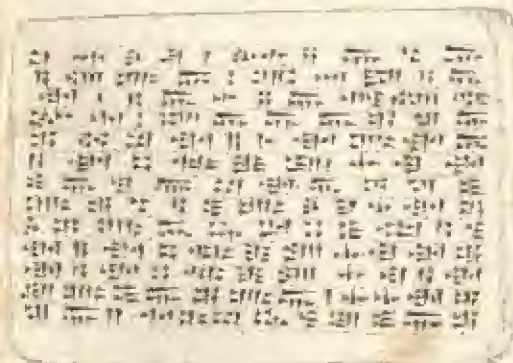
N^o XLVII.



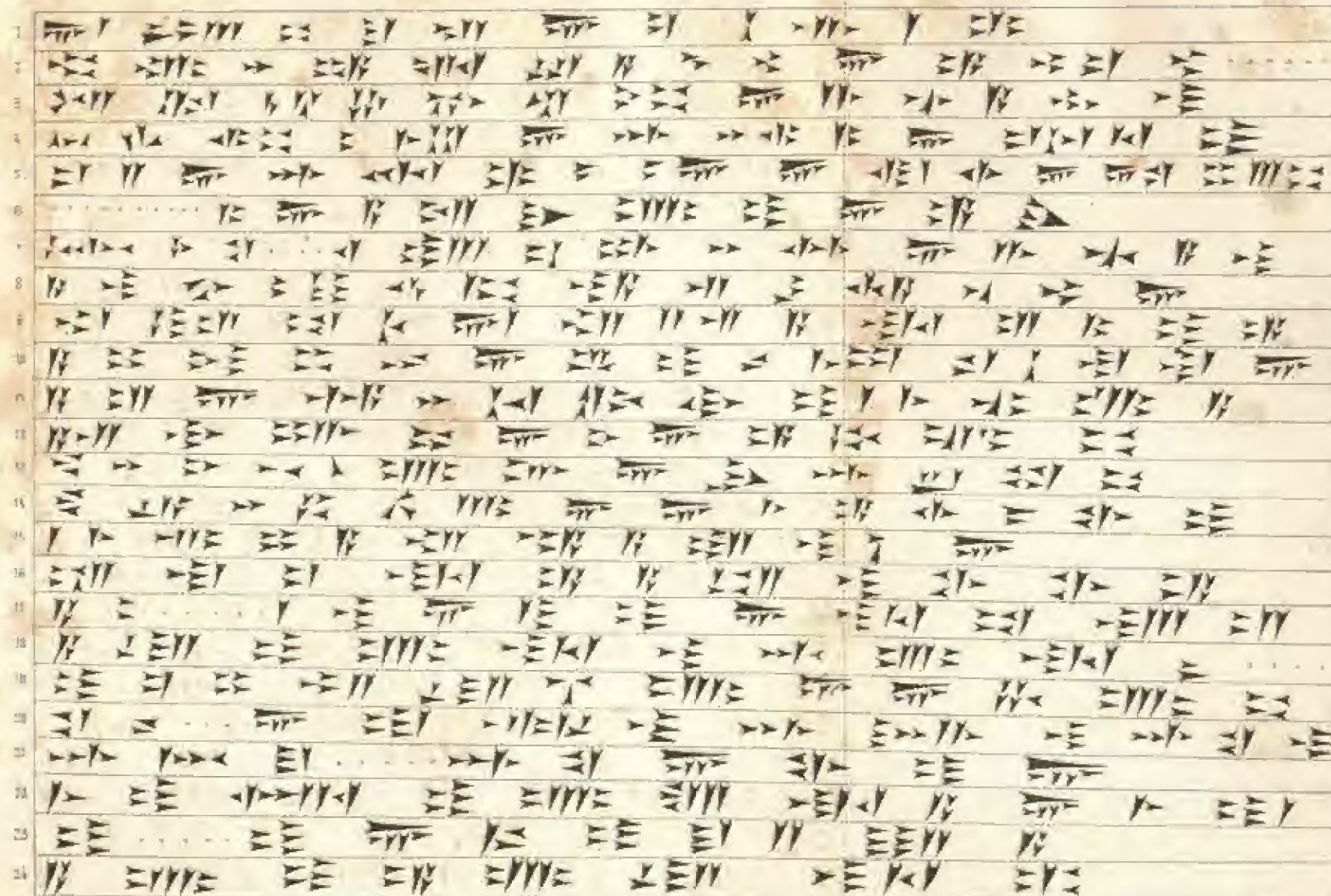
N^o L.



N^o XLVIII.









nebst deren Erklärung der französischen Akademie vorlegen werde. Die Nachricht war nicht ganz genau; nicht Hr. Dr. de Robert, sondern ein anderer Gelehrter war von der französischen Regierung mit dieser Mission betraut, während Hr. Dr. de Robert, ein geborener Italiener, gegenwärtig Arzt in Trapezunt, schon in den Jahren 1845, 1846 u. s. w. die Keilinschriften von Van für sich copirt hatte; damals aber, d. h. im Herbst 1871 war mir dies noch unbekannt. Der verstorbene Hincks hatte bereits im J. 1847 den arischen Charakter der Sprache dieser Inschriften ganz unzweifelhaft nachgewiesen und ausserdem durch geistreiche Combinationen den Inhalt der Inschriften im allgemeinen angegeben; ausserdem hatte die Entzifferung des assyrischen Syllabars, welches auch bei den Inschriften von Van angewendet ist, seitdem ausserordentliche Fortschritte gemacht, und so musste ich mit Recht erwarten, dass jener reisende Gelehrte mit mir in manchen Punkten übereinstimmen würde. Meine Abhandlung befand sich allerdings schon in den Händen des Vorstandes der D. M. G., aber die Herstellung der Typen, der Satz und die Correctur musste naturgemäss geraume Zeit in Anspruch nehmen, und somit musste ich befürchten, dass Hr. Dr. de Robert mir zuvorkäme, was am Ende kein Unglück ist, aber ich hätte in den Verlaucht kommen können, dass ich ein literarischer Strauchdieb wäre, der sich mit fremden Federn schmückte, und dagegen musste ich einschreiten. Mit Genehmigung des Vorstandes veröffentlichte ich also in der Allg. Ztg. meinen Aufsatz, grösstentheils aus dem Gedächtnisse, da, wie gesagt, mein Manuscript in Leipzig war. Dieser Aufsatz bewog zunächst den Vorstand des hiesigen griechischen Syllogos und bald darauf eine Anzahl armenischer Gelehrter mich zu ersuchen, über denselben Gegenstand hier in Konstantinopel einige Vorträge zu halten.

Diese kleinen Aufsätze also in den früheren Jahrgängen dieser Zeitschrift und in der Allg. Ztg., so wie diese Vorträge sind Gegenstand einiger sehr heftiger Angriffe geworden, die mir aber nur zum Theil zu Gesicht gekommen sind, nämlich nur zwei: In einer vielgelesenen deutschen wissenschaftlichen Zeitschrift erschien ein Artikel unter der Form der Besprechung einer Schrift des hochverdienten armenischen Sprachforschers Patkanoff (Patkanian) in St. Petersburg, die aber in der Wirklichkeit sich zu einer ungemein heftigen und masslosen Diatribe gegen mich gestaltete; Herrn Patkanian wurden Aeusserungen zugeschrieben, über welche ich mir gar keine Rechenschaft geben konnte, während meine eigenen Aeusserungen in der Ztschr. der D. M. G. in dem berregten Artikel geradezu auf den Kopf gestellt wurden. Wenige Monate darauf besuchte mich Hr. Prof. Patkanian während seiner Anwesenheit in Konstantinopel und erklärte mir, dass er diese Aeusserungen gar nicht gethan habe und nicht habe thun können, und dass der deutsche Gelehrte, welcher seine Schrift besprach, den russischen Text ganz falsch verstanden haben müsse. Somit ist dieser Punkt,

so weit es Hrn. Patakanian betrifft, längst erledigt. Jener Deutsche Gelehrte aber wirft mir ferner vor (und zwar immer unter Vor-
schiebung des Hrn. Patakanian) ich hätte, soweit die Bedeutungen
nicht von vorn herein durch Ideogramme oder Determinative an-
gezeigt waren, den Sinn der Worte errathen, und zwar war
dieser Ausdruck so angewendet, dass er mich verletzen sollte und
mühte; indessen war diese Wirkung nicht eingetreten; hätte ein
Late sich dieses Ausdrucks bedient, so würde ich einfach darüber
zur Tagesordnung übergegangen sein; wenn aber die Linguist und
Orientalist sich dieses Ausdrucks in verletzender Absicht bedient,
so möchte ich ihn zunächst fragen, wie er denn seine Muttersprache
gelernt hat; gewiss doch auch nicht anders, als indem er den Sinn
der von seiner Mutter, von seiner Amme, von seinem Geschwistern
und Gespielen gehörten Wörter errath. Und wie haben es von
Grotefend und Champollion an alle diejenigen Gelehrten gemacht,
welche sich mit der Keilschrift und mit Hieroglyphen beschäftigten,
um den Sinn der Worte zu ermitteln? Sie haben ihn errathen.
Aber zwischen errathen und errathen ist ein grosser Unterschied.
Wenn Champollion, Burnouf, Lassen, Lepsius, Rawlinson, Oppert,
Tulbot, Hincks, Menant, Young, Lauth, Schrader, Smith, Sayce,
Ebers u. a. w. u. s. w. sich mit der Erklärung eines Textes be-
schäftigten, so ziehen sie alle möglichen Umstände in Erwägung,
den Fundort des Denkmals, den Charakter der Schrift, die Wahr-
scheinlichkeit, was möglicherweise der Inhalt sein kann und nicht
sein kann, die sorgfältigste Vergleichung ähnlicher Denkmäler und
vor allen Dingen die genaueste Vergleichung der verwandten Sprachen,
und erst nach Beendigung aller dieser Operationen wagen sie es,
ihre Ansicht auszusprechen. Genau so machte ich es, und ich befinde
mich also in ausgezeichnetester Gesellschaft. Wir alle aber, die wir
uns solchergestalt auf das Errathen legen, haben auf unserer Seite
keinen geringeren Vertheidiger als Wilhelm von Humboldt, der
sich in seinem unsterblichen Werke über die Kawi-Sprache über
diese geistige Operation dahin ausdrückt, dass sie den eigentlichen
Schlüssel zum Verständniss einer Sprache bildet, d. h. dass man
nur dann sagen kann, man verstehe eine Sprache, wenn man diesen
Schlüssel jederzeit zu seiner Disposition hat, und dass man mit
Hülfe desselben jedes Wort versteht, selbst wenn man es zum
erstenmal hört oder liest. Will man uns aber den Gebrauch dieses
Schlüssels verwehren, dann könnten alle Monumente des orientalischen
Alterthums eben so gut in ihren Trümmerstätten vergraben bleiben,
und wir könnten nichts besseres thun, als uns bei einem zukünftigen
Meister in die Lehre begeben, in verba magistri jarare und nichts
behaupten, was wir nicht mit einem αἶψός ἔγωγ belegen können.

Hr. Dr. L. de Robert hat kürzlich seine Arbeit unter dem
Titel: Étude philologique sur les inscriptions cunéiformes de l'Ar-
ménie. Paris 1870. 4^o. veröffentlicht. In der Einleitung p. 6—11
ist eine ziemlich lange Polemik gegen mich, die ich aber hier ganz

ignoriren kann. Seiner Ansicht nach sind die Inschriften von Van semitisch, und zwar speciell assyrisch, wiewohl etwas verdorbenes assyrisch. Was Hincks über diese Denkmäler geschrieben hat, ist ihm ganz unbekannt geblieben; eben so meine Abhandlung in der Ztschr. der D. M. G.; ausserdem kennt er nur die Inschriften, welche Schulz und P. Nerses Serkisian copirt haben; von den Inschriften, welche im russischen Armenien entdeckt und copirt sind, so wie von der Inschrift von Malatia hat er so wenig Kunde, dass er aus dem Nichtvorhandensein dieser Inschriften Schlüsse zieht, die natürlich falsch sind. Aber selbst die Copien von Schulz hat er so flüchtig angesehen, dass er die beiden Charaktere Ξ und Ψ für identisch hält, obgleich Schulz sie immer sorgfältig unterschieden hat; seine eigenen Copien scheinen sehr flüchtig gemacht zu sein, denn auch in diesen werden die beiden Charaktere immer verwechselt; ausserdem bringt er in Inschriften, von denen ich ausser den Copien von Schulz, Serkisian u. s. w. Abklatsche besitze, Varianten, von denen weder jene Copien noch die Abklatsche eine Spur zeigen.

Während seiner Anwesenheit in Konstantinopel hatte ich mit dem verstorbenen G. Smith eine Unterhaltung; er stimmte in mehreren wesentlichen Punkten nicht mit mir überein; er versprach mir seine diesfallsigen Publikationen zu schicken, aber seine vielfachen Bemühungen zur Erlangung des Ferman's behufs Weiterführung seiner Nachgrabungen in Ninive, dann sehr beklagenswerthes frühzeitiges Ende haben die Ausführung dieses Versprechens verhindert. Smith liest den Namen des ersten und fünften Königs der Inschriften nach turanischer Weise Anriduri statt Bagriduri; aber die Form Bagriduri ist durch anderweltige Gründe so sehr gesichert, dass sie gar nicht weiter anzufechten ist. Ferner liest er in der Inschrift des Königs Bagridur I (No. I Schulz u. meiner Abhandlung) den Namen des von ihm beherrschten Landes

Ψ Ξ Ξ Ψ Nairi statt Mairi. Aber die erste Gruppe des Namens ist Ξ ma und nicht Ψ na sowohl bei Schulz als

bei Layard (Niniveh and Babylon p. 395). So lange man mir also nicht durch Vorlegung des Originals oder einer Photographie oder eines Abklatsches beweist, dass Schulz und Layard falsch copirt haben, muss ich darauf bestehen Mairi zu lesen.

Es erübrigt mir noch hier allen denjenigen Angehörigen der armenischen Nation, welche sich um die Förderung und Vervollkommnung meiner Untersuchungen verdient gemacht haben, öffentlich meinen Dank auszusprechen. Ich erwähne hier namentlich Se. Heiligkeit den armenischen Patriarchen Migerditsch Keremian, welcher in mehreren öffentlichen Anreden die Wichtigkeit dieser alten Denkmäler für die Urgeschichte seiner Nation hervorhob, in antiken Schreiben der gesammten armenischen Geistlichkeit in Armenien

die Conservirung dieser Denkmäler empfahl, und mir Abklatsche von neuen, noch nicht veröffentlichten Inschriften verschaffte. — Se. Eminenz der Erzbischof von Beschiktusch, Keren von Nar ging mit mir die sämtlichen Inschriften in einer Reihe von Zusammenkünften durch, und seinen freundschaftlichen Belehrungen verdanke ich den grössten Theil der hier folgenden Zusätze und Berichtigungen. Ausserdem fühle ich mich den Hrn. Gebrüdern Abdallah, Photographen Sr. Maj. des Sultans, ungemein verpflichtet für die vielfache Unterstützung, welche sie mir von Anfang an mit seltener Uneigennützigkeit und mit aufopferndem Patriotismus gewährten.

Zusätze und Berichtigungen.

Zum Syllabar. Bei der Vergleichung der Namen und Wörter, welche in den Inschriften vorkommen, mit der neueren armenischen Sprache und mit andern verwandten Sprachen drängt sich schon bei den ersten Versuchen dieser Art die Beobachtung auf, dass der Vokal *i* in den Keilinschriften häufig in *a* umlautet. Für die weitere Vergleichung ist diese Beobachtung ungemein fruchtbar, und ich glaube daher mit Recht behaupten zu können, dass dem Vokal *i* im Ältesten Armenischen häufig der Vokal *a* im Neuarmenischen entspricht.

Inschrift N. I (Ztschr. der D. M. G. Bd. XXVI, S. 484).

Bagriduri. Der Name des ersten und fünften Königs der Inschriften enthält ausser andern Charakteren ein Ideogramm, dessen Bedeutung als „Gott“, „Gottheit“ unzweifelhaft ist, dessen phonetischer Werth aber in der armenischen Keilschrift bis jetzt nicht ermittelt werden konnte. Unter Erwägung aller Möglichkeiten hatte ich mich entschlossen, diesen Charakter *bag*, und also den damit zusammengesetzten Königsnamen *Bagriduri* zu lesen, unter Vorbehalt besserer Belehrung. Die Wurzel *bag* ist der armenischen Sprache nicht fremd, wie ich S. 485 nachgewiesen habe, obgleich jetzt für „Gott“ ein anderes Wort, *Asduadz*, gebräuchlich ist. Inzwischen muss ich einweilen bei *Bagriduri* bleiben, da diese Transcription noch durch weitere Gründe bestätigt wird. Die Inschrift No. XIV (S. 533) ist nur ein dürftiges Fragment von 15 bis 16 Charakteren; sie beginnt in dem uns erhaltenen Theile mit demselben Ideogramm und mit einem Charakter, der den Lautwerth *rat* hat; dieser Name ist in der altarmenischen Mythologie nicht unbekannt; es ist dieselbe Gottheit, welche laut der Inschrift No. III (S. 505) mit einem Opfer von einem Ochsen und zwei Schafen bedacht wurde, und, wie aus letzterer Stelle erhellt, den Namen einer armenischen Stadt bildete. In den armenischen Wörterbüchern wird 𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴 *Hrat* (*Hrad*) durch „Ares, den Gott des

Kriegs“ und durch den „Planeten Mars“ erklärt; *ramu rhat* (*rhad*) bedeutet „gelehrt“, besonders „sprachkundig“. Jedenfalls stammt der Name von derselben Wurzel, wie das Zendwort *ratu*, das Pehleviwort *rad* „Oberhaupt“, nämlich von der Sanskritwurzel **ॠ** *rā* „geben“, *rāti* „Gabe“, „Spende“ in den Veden, *ratna* „Schutz“, „Reichthum“. Lesen wir nun das Ideogramm „bag“ so haben wir Bagrat (Pakrad), Stammvater des uralten und noch heutzutage in Russland existirenden Geschlechts der Bagratiden; vgl. Mos. Choren. I. II, c. 7. Die Sage von der jüdischen Abstammung dieser Familie¹⁾ ist offenbar späteren Ursprungs, wahrscheinlich erfunden um die heidnische Abstammung vergessen zu machen. — Wir lesen ferner in dem arabischen Geschichtswerke des Ibn al-Athir unter dem J. 628 der Hidschret²⁾:

ثم ساروا من بابل الى خلاط فحاصروا مدينه من اعمال خلاط
يقال لها باكري ويق من احصن البلاد تملكوها عنوة وقتلوا كل من
بها وتصدوا مدينه ارجيش

„Darauf zogen sie (die Mongolen) von Biddis nach Khilat und belagerten die Stadt *Bakri* im Gebiet von Khilat; diese Stadt ist eine der stärksten Festungen im Lande; sie bemächtigten sich derselben mit Waffengewalt, tödteten alle Einwohner, und marschirten weiter nach der Stadt Ardschisch“.

Aus dieser Stelle geht hervor, dass der Name Bakri (Bagri) noch um das Jahr 1230 unserer Zeitrechnung auf der Karte von Armenien existirte; nach vorstehenden Angaben muss die Stadt in der Nähe des Van-Sees und der Stadt Khilat gelegen haben. Es ist augenscheinlich derselbe Ort, von welcher die Landschaft *Βαγρανδαυνη*, ostwärts von den Tigris-Quellen ihren Namen hat³⁾.

In der Inschrift No. III § 32 (S. 504) kommt eine Gottheit *Ura* vor; lesen wir auch hier das betreffende Ideogramm Bag, so haben wir den wohlbekannten Namen Bagura (Pakura) = Pacorus bei den Griechen und Römern.

Beiläufig erwähne ich noch *Bayadauria*, Name des südlichsten Theils von Kappadokien⁴⁾; derselbe bedeutet „Behausung der Götter“.

Alles dieses bestätigt die Transcription Bag, die ich also auch ferner beibehalten werde.

Die Inschrift No. I ist die Älteste armenische Urkunde, welche wir bis jetzt kennen; sowohl in ihrem graphischen Theil als in

1) Mar Apas Katina cap. 15. Mos. Choren. I. 1 c. 22 II. c. 68.

2) Vol. XII, p. 207 der ägyptischen Ausgabe.

3) Ptolem. V, 13, 20.

4) Strabo pg. 539. Steph. Byz. a. v.

den Titulaturen nähert sie sich dem assyrischen Vorbilde viel mehr als die folgenden späteren Inschriften, wie schon eine oberflächliche Betrachtung beweist. Auch der Name des Landes Biaima existirt noch nicht, sondern *Mairi*, welches ich S. 486 erklärt habe; vgl. *Maḡal. Māḡiḡ* Herod. III, 94. VII, 79. Lesen wir das Ideogramm No. 113 ((„König“ wie im Assyrischen, *Sar*, so haben wir *Sar Mairi* „König von Medien“ und dies ergibt abermals eine interessante Vergleichung mit der armenischen Sage, dass Zarmair, König von Armenien, dem König Priamos von Troja mit einem Heere von Aethiopen zu Hülfe eilte und von der Hand des Achilles fiel¹⁾. Eine Revision der Inschrift wäre sehr erwünscht, da sie vielleicht noch weitere interessante Aufschlüsse geben würde.

Z. 8 am Schlusse steht das Wort *ni-u-ar-ti-at-p* und vor demselben das Ideogramm No. 126, welches Gottheiten bezeichnet. Im Corp. Inscr. Lat. No. 3451 findet sich eine Inschrift von Ofen (Mitrovitz) welche lautet:

INVICTO
MY. THRÆ
NA. BARZE
TIB. PONTI
VS. PONTI
ANVS

und Orelli 1932

INVICTO. D. NAVAPZE

und im C. I. Gr. III, 594

NABAPHO

Inschrift No. II (S. 488).

S. 488. Der Stamm *shidä* „banen“ ist auch im Zend vorhanden. In dem von Haug herausgegebenen Zend-Pahlavi Glossary lesen wir S. 121: „*shidä*“ „residence“, und in dessen Zendstudien, Z. D. M. G. VIII, p. 769: „*hu-shidä*“ „mit guter Wohnung“.

S. 489. In den letzten Worten der zweiten Zeile der Inschrift vermuthete ich einen Fehler; es steht dort *usgini*, welches ich in *usvasini* umzuändern vorschlug; indessen habe ich mich geirrt; der Text ist ganz correct und liefert abermals eine interessante Bestätigung der armenischen Historiker. *Ugini* ist das Adjectiv zu dem Substantiv *uḡḡ* *oggi* „Gold“ und bedeutet also „golden“. Die Uebersetzung „durch die Gnade der Anaitis“ ist also zu verwerfen, und es muss dafür heissen: „für die goldene Anaitis.“ Agathangelus (cap. 109) erzählt von einer goldenen Statue der Anaitis in Erez in der Provinz Egheghiatz, welche der

¹⁾ Mar Apas Kallia cap. 12. 25. Mos. Cherson. L. I, c. 20, 32.

b. Gregor zertrümmerte. Plinius (L. XXXIII, c. 24) beschreibt diese Statue: Aurea status prima omnium nulla inanitate, et antequam ex aëro aliqua illa modo fieret, vocant holosphyraton, in templo Anaitidis posita dicitur (quo sit situ terrarum nomen hoc significavimus) numine gentibus illis sacratissimo. Direpta est Antonii Parthiciis rebus.

Die Anaitis führte eben dieses Umstands wegen verschiedene Beinamen: *osgedzin* „die goldgeborne“; *osgiamair* „Goldmutter“; *osgehad* „die goldene“.

Nach dem assyrischen Lantwerth der Gruppe -- *Ischal* haben alle diejenigen, welche sich mit den Inschriften von Van beschäftigten, den Namen der vornehmsten Gottheit der Armenier Khaldi gelesen; ohne diese Transcription irgendwie anzufechten zu wollen, habe ich S. 469 und 470 meine Gründe erklärt, weshalb ich die fragliche Gruppe, die sonst nirgend weiter in den Inschriften vorkommt, als ein Ideogramm aufgefasst und *Anai* lese. Die vorstehende Erläuterung über die „goldene Anaitis“ ist ein weiterer Beleg für diese meine Ansicht.

S. 482. *Burgaduni*. Das neuarmenische Wort *բուրգ* *burg* (*purk*) wird von pyramidenförmigen Gebäuden gebraucht, welche den specifischen Charakter der armenischen Architektur bilden; es wird auch von dem babylonischen Thurm gebraucht.

S. 489. *Nuki parducini unai sida*. Der Schluss der Inschrift war mir dunkel, und zweifelhaft übersetzte ich: „möge es jenen (labuini) gross machen“. Ich glaube jetzt eine bessere Uebersetzung vorschlagen zu können.

nuka ist im Zend und Pehlevi *𐬨𐬀*, *𐬢𐬀* *nuki* „gut“;

parducini bleibt, wie ich es schon früher erklärt habe, nämlich Optativ des Verbum *pard* oder *par* (latein. *parare*);

ebenso *unai* gleich dem neuarmenischen *նա* *na* „alle“;

sida endlich ist das neuarmenische *շատ* *schad* „viel“; der Sinn des ganzen ist also:

„Möge es (der Bau) viel Gutes hervorbringen“, also ungefähr entsprechend dem latein. *quod felix faustumque sit*!

Inschrift No. III (S. 490).

S. 492. *Tiruni* ist einfach von *դիր* *tir* abzuleiten; im Neuarmenischen ist *դիր* *tir* „positio“; *դրիւ* *triu* „posuerunt“.

S. 493. *Tiasba*, die zweite Gottheit der armenischen Trias. Der Name bedeutet „Ross des Tages“, von *դի* *ti* (div) „Tag“ und *اسب* „Pferd“. Man könnte auch an *դի* *di* (di) „Gott“ denken, und den phrygischen Jupiter *Ζαβάζιος* zur Vergleichung herbeiziehen.

Par. Zu den zahlreichen Belegen S. 494 kann ich noch folgende hinzufügen. *pupurh pardi* „die Pappel“. „Les Arméniens rendaient culte à l'arbre *pardi*, sorte de peuplier, différent du peuplier argentifère; ce culte se continua à Samosate jusque dans le courant du douzième siècle, et S. Nersès nous en a conservé le souvenir dans une de ses lettres“. (Collection des historiens de l'Arménie, Tome I p. 31. Note 2.)

Die grosse assyrische Inschrift von Khorzabad enthält eine direkte Bestätigung des Cultus; in der Zelle 76 wird unter den armenischen Gottheiten *Bagbartu* genannt; s. Oppert und Menant zu dieser Inschrift im Journ. Asiatique, Sér. VI, Tome III, No. 9 (Févr. 1864) p. 173, 174, und beweist abermals, dass das Ideogramm für „Gott“ in unsern Inschriften *bag* zu lesen ist.

Man vergleiche ferner *WAPU* auf den indoskythischen Münzen, und dazu Benfey's Bemerkungen in Bd. VIII p. 466 dieser Zeitschrift, und wer noch weiter gehen will, mag auch noch Parvati, die Gattin *Qiva's*, zur Vergleichung herbeiziehen.

Die Bedeutung des Namens ergibt sich am einfachsten aus dem Sanskritworte *पर* *para* „der höchste“, „der längste“, „alt“, „hervorragend“, „ausgezeichnet“, „der grösste“.

S. 497 § 5. *E*. Ich hielt diesen Namen, der nur aus einem einzigen Buchstaben besteht, für ein Ideogramm, und erklärte es nach den von Rawlinson veröffentlichten Tafeln für die Mondgottheit. Diese Erklärung ist jedoch auf den armenischen Cultus gar nicht anwendbar; es ist kein Monogramm, sondern der voll ausgeschriebene Name Gottes, der auch noch im heutigen Armenischen ganz gleichlautend ist, *𐎶* *E* „Gott“, „der Seiende“, „der Herr“. Man gebraucht dieses Wort noch als Kopf auf Dokumenten, Briefen u. s. w. wie „Im Namen Gottes“, I. N. D., *بِسْمِ اللَّهِ*, *بِسْمِ تَعَالَى* u. s. w.

Indirekt wird dadurch auch die Vergleichung von *Khutus* (§ 6) mit dem pers. *خدا* und dem deutschen „Gott“ bestätigt.

S. 498 § 7. *Tura*. Es scheint, dass diese Gottheit eine fremde Importation ist; die armenische Sprache bietet gar keine Handhabe zu einer zweckmässigen Erläuterung des Namens.

Durgh, Gattin des *Qiva*.

S. 498 § 8. *Ua* sieht wie ein Ideogramm aus, und als solches habe ich es auch l. c. erklärt; indessen glaube ich mich überzeugt zu haben, dass der Name rein phonetisch zu lesen ist; mit dem vorangehenden Ideogramm, welches, wie wir gesehen haben, *bag* lautet, gibt es *Bag-ua*, welches genau dem persischen Namen *Bagoas* entspricht. Ausserdem gibt es im Distrikt *Mamradank* in der Provinz *Van* einen Ort *Ouva*, *Ova*, welcher vermuthlich das Andenken dieser Gottheit noch jetzt bewahrt.

S. 499 § 9 *Mati* oder *Vati*. Vgl. मति *mati* „Verstand“, „Einsicht“, „Gedanke“, also der hellenischen *Mētis* entsprechend. Uebrigens könnte man auch die Ebene Vatrian (van ʾbatri) in der Nähe des kaspischen Meeres¹⁾ zur Vergleichung herbeiziehen, nur scheint mir die Entfernung zu gross.

S. 499 § 10. *Zibipara*. Nach dem Eingange aufgestellten Princip könnte *Zib* den Fluss *Zab* repräsentiren; der letzte Theil des Compositums wäre alsdann *para* „Ruhm“, also „der Ruhm des Zab“. Wahrscheinlicher ist mir jedoch, dass die erste Hälfte entweder das Sanskritwort चाप *tachāpa* „der Bogen“, oder जव *dashara* „Schnelligkeit“ repräsentirt, der Name also eins der Attribute des hellenischen Apollon oder seiner Schwester Artemis enthält.

S. 499 § 12. *Humapsa*. Der Name ist ein Compositum, aus *um* „das Jahr“ und *paju*, *poje*, Gen. *pujo* „Kraut“, „Gewächs“, „Pflanze“, also eine Gottheit der Jahresfrüchte, entweder der hellenischen Demeter, oder der römischen Pomona entsprechend. Aus späteren Zeugnissen wissen wir, dass in der vorchristlichen Zeit eine solche Gottheit unter dem Namen *Amanor* „Neujahr“ oder *Tik Amanoraj* „Gottheit des Neujahrs“ verehrt wurde.

S. 500 § 13. *Diduana*. Unter Anwendung des in der Einleitung erwähnten Principes vergleicht sich der Name sehr einfach mit ԺԴԱՆԱՆ ʾTaduan (*Datuan*), einem noch jetzt vorhandenen Orte an der Westseite des Vanssees; es ist das *Δαδυνάνα* des Ptolemaeus, der aber den Ort irrig nach dem See von Urmia verlegt.

S. 500 § 15. *mauevit* „das Thalland“. „die Ebene“, von *ma* „Land“ und ԺԻԼԻՄ հովիտ (*hoviṭ*) „Thal“, „Ebene“.

S. 501 § 16. *Athi*; vgl. Skrt अतिभू *atibhu* „übertreffen“, अतिभाव *atibhāva* „liegend“ und अधिप *adhipa* „Herr“, „König“, „Aufseher“, „Befehlshaber“.

S. 501 § 17. *Kuera*; vgl. Խորհ *Khorh*, Sohn des Armenag, Enkel des Halk (s. *Mar Apaa Katina* cap. 5); *Gauri*, Gattin des Gira; im Zend *kuare* „der Himmel“, griech. οὐρανός; Կաւարհ *Kawarh* bei Zenoq. pg. 48, einer der Söhne Tawoder des Indiers, der sich in der Provinz Turuperan niederliess.

S. 501 § 18. *Elturie*, Էլուր oder Էլուր ʾAlur oder *Alyr*, Dorf im Distrikt Dösp (*Van*), dessen Einwohner noch jetzt die Tradition haben, dass dort ehemals der Sitz eines heidnischen

1) Mos. Cheren. I. III, 3. Faust. Byzant. I. III, c. 6.

Cultus war; — ferner Elar, Ort in der Provinz Sünik; Lori, Distrikt in der Provinz Dascher.

S. 501 § 20. *Adaruta* ist wohl die *Adarapūt* des Agathangelos § 141. Zur Erklärung des Namens vgl. das Sanskritwort

अधिरथ *adhiratha* „der Wagenlenker“.

S. 502 § 21. *Ni . . . ai-ni-po* (. . . ai-ni-a). Die zweite Gruppe gleicht noch am meisten 𐎠𐎡𐎴 *nu*; der Name der Gottheit wäre also *Ninusi*, *Nusutā*?

S. 502 § 22. Es wäre immerhin möglich, dass in dem nicht ganz klaren Texte der Name des Planeten Venus oder des Planeten Jupiter steckt: ersterer heisst als Morgenstern 𐎠𐎡𐎴𐎠𐎫𐎷𐎡𐎴 *lucifer* (l. e. *φωσφαίρος*) und als Abendstern 𐎠𐎡𐎴𐎠𐎫𐎷𐎡𐎴𐎠𐎫𐎷𐎡𐎴 *kischeraper*, und letzterer 𐎠𐎡𐎴𐎠𐎫𐎷𐎡𐎴 *lugutak*.

S. 502 § 23 u. 24. *Vapparsi* und *Erina*. Nach der Erzählung des Mar Apas Katina cap. 7 und Mos. Choron. L. I c. 14 war Parscham ein Riese aus Mesopotamien, welcher Armenien mit einer Armee von 40,000 Mann verwüstete. Aram, ein Nachkomme des Hakk, besiegte ihn und Parscham fiel in der Schlacht. Beide Autoren fügen hinzu, dass Parscham in Syrien göttliche Ehre erwiesen wurde. Mos. Choron. erzählt ferner (L. II, c. 14, wo er ihn Barschinnia oder Barschinnia nennt), dass Dikran (Tigranes II) seine aus Elfenbein, Krystall und Silber angefertigte Statue in Mesopotamien gefunden und in Thortan habe aufstellen lassen. Agathangelos, der ihn *Barocan* nennt, berichtet (§ 132), dass der h. Gregor diese Statue in Thortan *Goğdär* habe zertrümmern lassen. In dem Namen Barscham (Parscham) steckt vielleicht das syrische ܒܪܫܡ *bršm*, und der Name Barschinnia erinnert an den palmyrenischen ܒܪܫܡܢܝܐ „Herr des Himmels“, so dass die in unserer Inschrift § 23 genannte Gottheit jedenfalls eine assyrische Importation ist; das Andenken an den Cultus derselben in Armenien hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten, indem Barsam noch jetzt bei den Armeniern ein gebräuchlicher Name ist.

Was nun seinen Besieger Aram betrifft, der im nächstfolgenden § 24 erwähnt wird, so nennt ihn Pseudoagathangelos (in der Collection des Historiens de l'Arménie T. I, p. 198) *Pakaram*, also abermals unter Bestätigung der phonetischen Geltung *bag* für das Ideogramm 𐎠𐎡𐎴 in der armenischen Keilschrift. Die betreffende Stelle lautet: „Les enfants de Pakaram recueillirent leur héritage dans les contrées occidentales. Ils forment la maison d'Ankogh, parceque Pakaram s'appelait aussi Ankogh, qui était adoré dans ce temps-là par les nations barbares“.

S. 503 § 25. *Sinir*; vgl. Schinür, Distrikt in der Provinz Sünik und noch jetzt Name eines Dorfes bei Datev; — 𐎶𐎠𐎽𐎷𐎴 *Çaniçtshara* der Planet Saturn.

S. 503 § 26. *Unima*; vgl. उद्-तम् = उन्नम् *unnam* „aufsteigen“, „erheben“, und davon उन्नति *unnati* „Wachsthum“, „Vermehrung“.

S. 503 § 27. *Airakn*; vgl. *kpu'sup icran* „Glück“, also wohl eine Glücksgöttin.

S. 503 § 29. *Khura* ist vielleicht die hellenische *Χάρις*.

S. 503 § 30. *Arusma*. Im Armenischen ist *արսուակ* *Arusjak* „der Morgenstern“.

S. 504 § 31. *Zikuni*; vgl. *Հիւսիսու ձագան* (*dzakun*) „der Reiter“; *Հովիտաց* (*dzuk*) „Fisch“ (*Dagon*); *Ճիգն* *dechign* 1) „Kraft“, „Stärke“, 2) „Wettkampf“.

S. 504 § 32. *Ura*. Dieser Name in Verbindung mit dem Ideogramm gibt den wohlbekannten Namen *Πάκορος*, *Pacorus*, *Բակրոյ* *Pagro* (*Bakro*) im Armenischen. Der Name ist auch vielleicht mit *Ur* (*Urha* = *Edessa*) in *Mesopotamien* in Verbindung zu bringen.

S. 504 § 33. *Arzvidini*. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass in diesem alten Namen der Stammvater des uralten armenischen Geschlechtes der *Ardirunier* steckt; *Mar Apas Katina* und *Mos. Choren.* sagen, dass der Name eigentlich *ardziw-uni* „aquilam habet“ bedeutet, also dasselbe, was das lat. *aquilifer* ist. Jedenfalls ist das armenische Wort *ardziw* „der Adler“ in dem Namen der Gottheit unverkennbar.

S. 504 § 34. *Arni*. Vgl. *Arnis* *արնիս*, Dorf am nördlichen Ufer des *Vansées*.

S. 504 § 35. *Asi*. *Συνδιωρι μὲν Ἐξαπταίος, κατὰ δὲ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Ἰσάι ὀδοί.* Herod. IV, 52.

S. 505 § 37. *dirusi*. Vgl. das Sskr. *दर्श* *darṣa* „der Neumond“.

S. 505 § 40. *Artuharçav* oder *Artuharuçav*. Die Ähnlichkeit dieses Namens mit der altarmenischen Stadt *Artagera* (*Artagerassa*, *Արտաշερα*) ist bereits S. 505 erwähnt. Zur Erklärung des Namens lassen sich allerlei Vermuthungen aufstellen. Die erste Hälfte des Namens entspricht wahrscheinlich dem altpers. *arta* (in *Artabanus*, *Artaxerxes* u. s. w.), Sskr. *ritu* „Haupt“; in der zweiten Hälfte steckt vielleicht das armenische *արմազ* *armaz* „der Eber“, ich erwähne noch, dass in einem der ältesten Volkslieder der Nationalheros *Vahagn* den Beinamen *Հուրհիւր* „mit feurigem Haar“ führt: *հիւր* *hur* bedeutet im Armenischen „Haupthaar“; in diesem

Falle würde die altarmenische Form *har* sich noch mehr dem deutschen Worte nähern.

S. 505 § 41. *Ruddi*. Vgl. Altpers. 𐎠𐎢𐎡𐎹 *rāda* „denken“, „beschliessen“, Neupers. رای, Sskr. *rādha*.

S. 507 § 44. *Eriza*. Der Geschichtschreiber Pazant nennt die Berge von Eriza: *Ater Anahda* „Sitz der Anaitis“.

S. 508 § 46. *Dasi*. Vgl. Altpers. 𐎡𐎠𐎢𐎡𐎹 *dācyaman* „Beschützer“, „Bewahrer“, „Wächter“; *deziōs* „glücklich“, „von glücklicher Vorbedeutung“.

S. 508 Z. 8 von unten, lies *Porter*, statt *Portes*.

S. 508 § 47. *Huda*. Vgl. pers. خوب, also etwa eine Göttin der Schönheit.

S. 509 § 50. *Uisini*. Uisini ist der Name eines Ortes an der türkisch-persischen Grenze.

S. 509 § 51. *Elioka*. 𐎠𐎢𐎡𐎹 *ilu*, Name eines Dorfes am Vansee.

S. 509 § 55. *Tampura*. Johannes Mamigonj erwähnt in seiner Geschichte von Daron (in der Collection des historiens de l'Arménie, Tom. I p. 381) eine Stadt *Σαῖσπυρ Dampur* (Tambur) in der Nähe des Tschorokh-Flusses, welche auch Hamam heisst. Ferner erwähnt Zenob Glag (in derselben Collection, T. I p. 337 ff.) zwei Gottheiten Kisané und Temedrea, zwei Brüder, welche in In-nagina verehrt wurden, und welche vielleicht mit den in unserer Inschrift § 55. 56 genannten Tamapura und Kilibani identisch sind. Das Idol des Kisané hatte 15 Ellen Höhe und war aus Kupfer angefertigt; derselbe Geschichtschreiber sagt pg. 349. 350, dass die beiden Brüder aus Indien stammen, und wirklich existirt noch jetzt eine Stadt *تمبر Tambor* im nördlichen Indien, in der Nähe von Lakhnau.

S. 512 § 67. *Baba*. — Agathangelos § 141 sagt: *Καὶ ὅτε ἐφθασαὶ εἰς τὰ ὄρη τῆς Ἀρμενίας χώρας, ἔκονσαν ὁ ἅγιος Γρηγόριος, ὅτι ὁ Βαβῆος βωμὸς κατελείβετο ἐν χώρῃ Ταρσυνών, βωμὸς πλουσιώτατος, μεστὸς ἀργυρίου καὶ χρυσαίου.* Der armenische Text lautet ziemlich abweichend; es heisst dort: „Étant arrivé aux confins de l'Arménie, Grégoire apprit que le temple de *Vahakn*, dans le canton de Daron, était rempli d'or et d'argent, et de beaucoup de présents offerts par les grands rois etc.“

Vgl. noch Herodot. L. IV c. 65 *Παναῖος, ὁ Ζεὺς ἀντιδιῶτι*.

S. 512 § 71. *Sardi*. Vgl. Sskr. सरद् *sarat*, 1) Luft, Wind, 2) eine Wolke; सरित् *sarīt* „der Fluss“.

S. 512 § 72. *Zimuardi*. Vgl. armen. *zimusvard* „mit Waffen gezierl“.

S. 513 § 73. *Gikharī* (*Zukharī*). Vgl. Sskr. शुक्र *śukra*

1) glänzend, 2) rein, 3) ein Name des Agni, 4) der Planet Venus: — pers. ^{زهره} Zuhra, die Venus.

Falls die beiden vorstehenden Identificationen richtig sind, bietet ihre Zusammenstellung eine interessante Vergleichung mit dem hellenischen Ares und seiner Geliebten Aphrodite dar.

S. 513 § 74. *Zia*. Vgl. Skrt. जि *dschi* „überwinden“, „besiegen“ und जीव् *dschin* „leben“; ferner Bayāz, Athen. Δειπνος. XIII, 89.

S. 513 § 75. *Zadaia*. Vgl. Skrt. चित्त *tschitta* „Gedanke“, „Verstand“; चित्य *tschitya* „ein Grab“; जटायु *dschafāyū* „ein fabelhafter Geier; जाति *dschāti* „Geburt“, „Leben“, „Stamm“, „Geschlecht“, „Art“.

S. 513 § 77. *Adia*. Vgl. Skrt. आद्य *ādhyā* „reich“, „wohlhabend“; आद्यता *ādhyatā* „Reichthum“; अदिति *aditi* Name einer weiblichen Gottheit, die Mutter der Götter; आद्य *ādya* „der erste“, „der vornehmste“.

S. 513 § 78. *Uia*. Vgl. Skrt. वि *vi* „der Himmel“ (heaven); वियत् *viyat* „der Himmel“ (sky).

S. 516 § 84. *is*. Vgl. Skrt. यज् *yadsch*, Zend ^{𐬵𐬀𐬶𐬎} yaz, armen. ^{յազել} yazel opfern; ^{յազ} yazd „Opfer“.

S. 517 § 85. Z. 28. *iszari* „Söhne“; *gieis* „Töchter“.

Bei dem ungemeinen Interesse der Inschrift N. III für die Religionsgeschichte der arischen Völker habe ich mir grosse Mühe gegeben, um alles zusammenzustellen, was irgendwie zur Erklärung dieses wichtigen Dokumentes beitragen könnte, und die Zusammenstellung dessen, was ich in meiner ersten Arbeit über dieselbe beigebracht habe und was ich diesmal an Nachträgen liefere, zeigt, dass fast alle Namen in dem altarmenischen Pantheon von mir mit irgend einer Erklärung bedacht sind. Ich bin weit entfernt, mir einzubilden, dass ich überall das Richtige getroffen habe; ich bin überzeugt, dass ich in vielen Punkten auf Irrwege gerathen bin; aber weder vor dem Jahre 1872, wo meine Abhandlung erschien, noch nachher hat sich jemand darüber hermacht, dem reichere Hilfsquellen zu Gebote stehen, als mir in meiner litterarischen Einsöde.

Inschriften No. IV. V. VI (S. 522).

Mínuas. Der Name ist offenbar identisch mit Manuavaz, Enkel des Haik in der armenischen Sage; vgl. Mar Apas Katina cap. 6. Mos. Choren. I. 1, c. 12.

8. 528. Tospa. Dass Tuspa, oder Տոսպ Tosp (Dosh), wie es in den armenischen Autoren heisst, die heutige Stadt Van ist, ist allgemein bekannt und braucht hier also nicht erst erwiesen zu werden. Es sind jedoch einige Punkte zu erörtern, welche durch eine sorgfältige Prüfung der vorhandenen Urkunden und Denkmäler ein unerwartetes Licht erhalten und umgekehrt zu diesen Urkunden einen willkommenen Commentar liefern.

Bei den armenischen Autoren gilt es seit Moses von Chorene als eine unzweifelhafte Thatsache, dass die Stadt Van von der assyrischen Königin Semiramis erbaut wurde, nachdem sie das Land in einem Kriege gegen Arn den Schönen erobert hatte; sie nannte die von ihr angelegte und mit Schlössern, Tempeln, Bädern, Dämmen und ähnlichen öffentlichen Bauwerken versehene Stadt Anurashan „Sommeraufenthalt“; die Stadt erhielt aber in der Folge den Namen ihrer Erbauerin Semiramis, Schamiramagerd; auch die Inschriften in Keilschrift auf dem Khorkhor und in andern Gegenden Armeniens rühnen von ihr her.

Ob überhaupt eine Königin Semiramis existirt habe, und ob sie, falls ihre Existenz als Königin von Assyrien erwiesen ist, Armenien erobert und an dem See eine solche Stadt gegründet habe, mag vorläufig auf sich beruhen. Seitdem man aber Keilschriften dritter Gattung lesen kann, steht es ausser Zweifel, dass die Inschriften am Khorkhor vom König Argistis herühren und nicht von Semiramis; dies hatte man mit Sicherheit erkannt, noch ehe man ein Wort von dem übrigen Inhalt dieser Schriften ermittelt hatte. Jetzt aber wissen wir aus diesen Inschriften, dass auch die Erbauung des Khorkhor dem Argistis zuzuschreiben ist; dass aber die eigentliche Stadt schon zu den Zeiten seines Grossvaters Ishuialis existirte und damals schon Tuspa hiess.

Es bleibt nun noch zu ermitteln, wann und wie der jetzt übliche Name Van entstanden ist. Wir lesen ihn zuerst bei Moses Chorenensis; bei ihm sowohl, wie bei den übrigen armenischen Historikern jener Periode heisst die Stadt Van Dosh. Nun kennt zwar die armenische Sage einen Van, Abkömmling in der achten Generation von Dikran (Tigranes), Zeitgenossen des Astyages und Kyros; jener Van muss also ungefähr ein Zeitgenosse Alexander's des Grossen gewesen sein, und von ihm soll der Name Van herühren; aber ich glaube, der Name Van ist älter. In den armenischen Keilschriften wird der Name beständig wie folgt geschrieben:

-E II IIII -n- <I E I E V -E II wovon die erste und letzte Gruppe bekanntlich das Ideogramm und Determinativ für „Stadt“; der Name selbst lautet Tu-na-pa-a; griechisch wäre also das ganze: ἡ πόλις Τουσπίονpolis. Das heutige armenische Wort für „Stadt“ ist քաղաք kaghak; neuarmenisch würde es also lauten Kaghak(n) Doshakaghak; es gibt aber noch ein anderes

Wort für Stadt im Armenischen, welches sich viel besser eignet, nämlich *ur-ušū awan* oder *ur-ušū van*, welches sich zu kaghak verhält, wie das lat. *oppidum* zu *urbs*, und dies gäbe *Avan* oder *Van* Tuspavan, oder wenn man die erste Gruppe als Determinativ nicht liest, so bleibt *Tuspa-Van*, genau dasselbe, was wir bei Mos. Chor. lesen, *Van Dosh* (*Van Tosp*). Schon der Geschichtschreiber Samuel erklärt den Namen *Van* aus *Avan*; s. Indjefjian, *Alharmenten* S. 178.

Dieses Wort *van*, *awan* ist wieder echt indogermanisches Gut; die Wurzel ist im Sanskrit *vas*, wovon *āvasana* „Stadt“. In der Bihistun-Inschrift persopol. Text ist *awakunam* und im suaischen Text *awanis* „Stadt“ Wohnort“. Im Deutschen „wohnet“. Im Armenischen haben wir *Van* „Wohnung“; *vanadun* „Wohnhaus“; *vanavor* „Gastfreund“. Das Syrische hat noch die Form *avan* entlehnt.

Hat nun vorstehendes seine Richtigkeit, so wissen wir auch das Determinativ und Ideogramm $\equiv \Pi$ in der armenischen Keilschrift zu lesen; es lautet *van* oder *awan*.

S. 526. *Mani*. Das Wort hat sich noch in vielen geographischen Namen in Armenien, Medien und Kurdistan erhalten, z. B. im Agathangelus § 158: *μῆτροι τῆς ὀχυροτάτης πόλεως τῆς Μηδίας καὶ τοῦ οἴκου Μαχορυτρῶν τοῦ ἄρχοντος*. — Mamousegh bei Faust. Byz. V, 27 etc.

S. 526. *Parrinai* könnte auch ein besonderes Verbum sein; vgl. Altpers. $\equiv \Pi$. $\equiv \Pi$. $\equiv \Pi$. $\equiv \Pi$. $\equiv \Pi$. $\equiv \Pi$ *pariyāya* „erhalte“ oder „bewahre sie“ Bihist. I, 23, also „protegent protectionem“; dazu $\equiv \Pi$. $\equiv \Pi$ *pi* gleich altpers. $\equiv \Pi$. $\equiv \Pi$ *pā* „beschützen“.

S. 526. *pini*. Vgl. Zend *pā* „beschützen“ *pāyus* „Beschützer“.

S. 526. *auc*. Vgl. kurd. آو , او *illa* (illa, ilind), Accus. او .

Hr. Dr. de Robert hat diese Inschrift als Probe seiner Erklärungswiese übersetzt und erläutert; ich gebe hier seine Uebersetzung ganz buchstäblich wieder:

Z. 1. Deo *Haldi* qui est sublimis, septuplicem reddidit praesentiam Minna.

2. (filius) Isbaini, adorationem Dei, cui extendit

3. quatuor, tria quatuor maiestatem primarium fecit istam

4. potenter splendere fecit, isti Deo *Haldi* sublimitatem

5. magnificavit, augustam fecit praesentiam Minna

6. (filius) Isbaini bonus rex potens

7. rex magnus est illa qui est rex Kasya, composuit templum

8. civitatis, cornum urbis Tuspair

- Z. 9. Minna qui est filius Isbuni adorationem Dei qui est
 10. in hac civitate, cujus praesentiam quat: tria non flexit
 in templo
 11. civitatis, cujus aurem inclinavit in tabernaculo, qui
 12. a remota sede augusta flectens amorem in templo
 13. civitatis, felicitatem extensam, vitam extensam fecit in
 templo
 14. in augusto templo quod est zadu cum progenie sublime
 15. Dei *Haldi*, qui est Deus Bin, qui est
 16. Deus Solis Dil qui sunt pars divinitatis ejus
 17. aurem, praesentiam in sanctuario aug^{tu} definit, restan-
 ratas statuit in potestate
 18. sanctuarium aug^{tu} composuit in splendore, acquavit
 in visione
 19.

Inscript No. VII (S. 526).

Z. 4. *kharkhurniei*. Vgl. noch *yoğy'ân*, carcer subterraneus.
 Herod. III, 145.

Z. 5. *painukan*. Vgl. Pehlevi *jinak* oder *svak*, neupers. *سر*.

Inscript No. VIII (S. 529).

Ich habe S. 529 das Wort *pida*, auf welches es in dieser
 Inschrift hauptsächlich ankommt, durch das pers. *پیدا* erklärt; je
 mehr ich aber darüber nachdenke, desto zweifelhafter erscheint mir
 diese Erklärung; ich glaube nunmehr doch, dass sich die Inschrift
 auf den Weg bezieht, und vergleiche damit das Altpers. $\overline{\text{𐎧}} \cdot \text{𐎧𐎠} \cdot \overline{\text{𐎠}}$

pathi NR. a) 58; Zend *paṭha*. Skr. *पथ* *patha*, der „Weg“,
 „Pfad“. Uebrigens könnte man auch an *पद* *pada* „Wohnung“
 oder an *पीढ* *pīṭha* 1) „Stuhl“ 2) Piedestal 3) Altar denken.

Hr. Dr. de Robert übersetzt die betreffenden Stellen, wo dieses
 Wort vorkommt

Z. 2. adorationem Dei, quae est augusta, *unicam* fecit, und

Z. 10 in templo quod *unicum* fecit.

Indem er in beiden Stellen die zu *ini* gebörende Sylbe *ni* zum
 Worte *pida* rechnet, und dasselbe *nipida* liest. *Pida*, heisst es
 alsdann (p. 116), hängt mit 𐎧𐎠 zusammen, welches „sequit“,
 „separavit“ so wie auch „solus fuit“, „separatus est“ bedeutet; mit
 der Sylbe *ni* vereinigt, wird es ein Verbal-Substantiv, welches „solus“,
 „unicus“ bedeutet.

Inscript No. XIV (S. 533).

Dieses kleine aber wichtige Fragment ist bereits oben bei der
 Inschrift No. I besprochen worden.

Inscription No. XVII und No. XVIII (S. 534).

Von diesen beiden Inschriften erhielt ich Abdrücke, durch welche die Varianten in No. XVII, Z. 4 und No. XVIII, Z. 3 erledigt werden. Es geht daraus hervor, dass die Copie des P. Nerses Serkisian correct ist, und die betreffenden Zellen sind demnach zu lesen: i-ni. ni-zab-bu-lu-u. qi-tu-gu-ni.

Auf dem Abdruck ist das mittlere Wort $\overline{\text{𐎠𐎢𐎵}} \text{ 𐎠𐎢𐎵} \text{ 𐎠𐎢𐎵} \text{ 𐎠𐎢𐎵} \text{ 𐎠𐎢𐎵}$.

Dieses Wort *nizabulu* ist ein Compositum, dessen erste Hälfte im heutigen Armenischen *նիզակ* *nizak* (*nizak*), im Neopers. *نيزک*, im Pehlevi *nizak* lautet und einen „Spieß“ bedeutet; die zweite Hälfte lebt noch im griech. *ὀβελός*, welches gleichfalls „Spieß“ bedeutet. Das Wort *nizabulu* ist in unsern beiden Inschriften offenbar in der Bedeutung „Obelisk“ zu nehmen.

Inscription No. XXII (S. 536).

Eine kleine Ergänzung der Z. 9 ergibt sich aus der Inschrift von Armavir, welche ich später besprechen werde.

Inscription No. XXIV (S. 540).

S. 540. *ustabi* und *ustabi*, vgl. kurdisch *اوستان* *euisten* „wünschen“, georg. *wilotsaw* „ich bitte“.

S. 541. *khamb*; georg. *gheb* „nehmen“.

S. 541. *tutubi*, vgl. Zend *tu* „können“.

S. 542. *Utubursi*, vgl. Uidors, gens Albanica bei Plin. II. N. VI, 15.

S. 543. *haradubi*, vgl. Zend *aradh* und das Vedische *arus* „Schutz“, „Hilfe“.

S. 543. *kaiuk*, vgl. kurd. *kike* „der andere“.

S. 545. *kamunadu*, vgl. noch das kurd. *اماند* *amano* und das lat. *omnes*.

S. 545. *siubi*. Vgl. noch Altpers. 𐎶𐎵 . 𐎶𐎵 . 𐎶𐎵 . 𐎶𐎵 *siyu* „gehen“, „marschiren“, Zend *shu* und selbst im Schahname شدن noch häufig für „gehen“; auch kurd. *چون* und *چون* „gehen“ „marschiren“.

S. 546. *khuradia*. Ueber das assyrische Wort *kuradi* gehen Oppert und Menant im Journ. Asiat. Févr 1864 p. 181 folgende Erklärung: „Le mot *kurad* 𐎵𐎠𐎢𐎵 permute avec le mot 𐎵𐎠𐎢𐎵; sa signification de „soldat“, „guerrier“ est donc assurée; mais nous ne savons pas le rattacher à un mot connu dans les autres langues sémitiques; peut-être se rattache-t-il à la racine 𐎵𐎠𐎢𐎵 ou 𐎵𐎠𐎢𐎵 dans 𐎵𐎠𐎢𐎵 „le héros“, 𐎵𐎠𐎢𐎵 „l'héroïsme“ qui se rencontrent si souvent dans les écrits de la première dynastie“.

Es ergibt sich also daraus, dass das Wort *khuradā* weder armenischen noch semitischen Ursprungs ist, und somit wage ich die Vermuthung, dass sowohl die Soldaten der assyrischen als der armenischen Herrscher kurdischer Herkunft waren, da Kurden bekanntlich die betreffenden Landstriche bewohnten und noch jetzt bewohnen.

Insehrift No. XXV (S. 548).

S. 549. *parhukkani*. Man könnte noch an das Zendwort *paraosakō* „der Zerstörer“ denken, von der Wurzel *parpere* „zerstören“.

S. 550. *Turhucani*. Vgl. *taláw* „kämpfen“; *Talati'evos* Beiname des Ares bei Homer.

Insehrift No. XXVIII (S. 556).

Das Fragment ist identisch mit No. XIII (S. 533), was ich damals übersehen hatte.

Insehrift No. XXIX (S. 556).

S. 556. *gistiāi* habe ich, ohne mich auf positive Thatsachen zu stützen, durch „Ehefrau“, „Gemahlin“ erklärt. Die Bedeutung einer weiblichen Person ist durch das vorhergehende Determinativ No. 128 vollkommen sicher gestellt; aber selbst das kurdische Wort *کچیک* oder *کچیکه* „das Mädchen“ führt uns nicht weiter als das Determinativ an und für sich schon thut. Das armenische Wort *արհագան* *arhagast* (*arhakand*) aber, welches ausser andern Bedeutungen z. B. Segel, Schleier (la voile, le voile) auch die Bedeutung „Ehebett“, „Hochzeits-Zimmer“ hat, und in dieser Bedeutung den armenischen Philologen bisher nicht etymologisch klar war, gewinnt durch unser Wort *gistiāi* seine vollständige Erklärung, und bestätigt wiederum die Bedeutung „Ehefrau“ für das Wort *gistiāi*. Es ist nämlich ein Compositum von *ark* „der Mann“ und *kand* (*gast*) „die Frau“, bedeutet also denjenigen Ort, der den Eheleuten gemeinschaftlich ist; das Wort *kand* (*gast*) aber ist augenscheinlich *gistiāi*, indem der Vokal *i* in *a* umlautete. Vgl. noch *Κατάρκωρα* Hom. II. VIII, 305.

Taricia oder *Tarria*. Zur Erklärung des Namens könnte man die Sanskritwurzel *त्रै* *trai* „beschützen“, oder die Zendwurzel *thri*, *thru* „ernähren“ herbeiziehen.

Insehrift No. XXX (S. 557).

S. 557. *az-bi*. Die Copie von Schulz deutet zwischen den Gruppen *a-bi* und den beiden letzten Gruppen *bi-e* eine Lücke an, welche eine mit zwei Horizontalkäilen beginnende Gruppe enthielt. Hr. Dr. de Robert, der die Inschriften des Khorkhor noch einmal

copirt, und die erste derselben, d. h. diese No. XXX auf S. 169 ff. seines Werkes bespricht, hat nur a-zi-bi, ohne Andeutung einer Lücke, und mit Weglassung der fünften Gruppe. Vor wenigen Tagen erhielt ich den Abdruck einer unedirten Keilinschrift aus Van, welche ebenfalls das Wort azibi enthält, und zwar mit der Orthographie $\text{𐎠𐎼𐎷𐎵} - \text{𐎠𐎼𐎷} - \text{𐎠𐎼𐎷𐎵} = \text{𐎠𐎼𐎷𐎵} = \text{𐎠𐎼𐎷𐎵} = \text{𐎠𐎼𐎷𐎵}$ a-zi-bi-i und zwar in einem Zusammenhange, der die bereits vermuthete, und durch das neo-armenische *hadanel* belegte Bedeutung abermals zulässt; in unserer Inschrift glaube ich also die Lücke in der Mitte durch $=$ i ergänzen zu dürfen, so dass a-zi-i-bi-e zu lesen ist.

S. 560. *Ziriazí*. In dem zweiten Bande der von Rawlinson und Norris herausgegebenen assyrischen Keilinschriften (1866) ist auf Tafel 52 sub No. 1 eine Liste von assyrischen Beamten unter Tiglath Pileser aufgeführt; auf der Rückseite Z. 20 steht der Name eines Landes $\text{𐎶𐎵} - \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} - \text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$ *Ziri*, dessen Form, wenn auch nicht ganz übereinstimmend, doch dem Namen *Ziriazí* ziemlich nahe kommt.

S. 561. *andani*. Vgl. in den Keilinschriften zweiter Gattung *antaga* „Uebergang“; im Armen. *andax* „passiren“.

S. 561. *uedia*. Vgl. kurd. ئوێدی *ouyrdé* „klein“.

S. 561. *Uzima*. In der armenischen Heiligenlegende, 31. Januar, ist Uschi der Name eines Landes; die Peutingeriana hat in Armenien einen Ort Isumbo.

S. 564. *arnia*. Vgl. gr. *ἄρνα*.

S. 565. *sinidai*. Vgl. georg. *სენი* „bauen“; *schenebuli* „Gebäude“.

S. 568. *Uluuni*. Strabo p. 529 führt einen Ort *‘Olarrí* an, wo Tigranes eine Schatzkammer hatte; dieser Ort scheint jedoch mehr im Nordosten gelegen zu haben.

Inscript No. XXXI (S. 569).

Von dieser Inschrift erhielt ich noch vom P. Mesrop Sempadian aus Edschmiadzin (bei Erivan) eine Photographie, welche aber allem Anschein nach nicht nach dem Original, sondern nach einer Copie angefertigt wurde, und in jeder Beziehung mit der von mir veröffentlichten Abschrift übereinstimmt.

Inscript No. XXXII (S. 570).

S. 571. *khasivani*, vgl. Zend *hačimano* „eifrige Verfolgung“. Vgl. auch griech. $\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$, $\chi\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$.

Inscript No. XXXIII (S. 576).

Z. 1. *Kiasda*. Vgl. altperz. $\text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶} - \text{𐎧𐎠𐎼𐎶}$ *hasitiya* „auführerisch“ Bihist. III, 11 und das lat. Wort *hostis*.

S. 577. *Busparui*. Dass Busparui die armenische Provinz Vaspurakan bezeichnet, dürfte wohl ausser allem Zweifel sein. Aber die Umlautung hat den armenischen Philologen bisher die Auslegung des Namens unmöglich gemacht; sobald sie die in unsern Inschriften gebräuchliche Form Busparui lesen, war ihnen der Name völlig klar; er ist zusammengesetzt aus *poig* (Genit. *puyy*) „Pflanze“ und *burugan* (*purakan*), Provinzialismus in Van und Vaspurakan „Wohlgernuch erzeugend“ oder „Wohlgernuch verbreitend“. Das Wort *poig* (*boig*) „Pflanze“ ist auch der im Persischen verloren gegangene erste Theil des Compositums *بوستان*, d. h. *باستان* „Pflanzen habend“, „Garten“. Von dem Provinzialismus *bur* (*pur*) „Wohlgernuch“ existirt im heutigen Armenischen noch das Wort *pu-puiling puranots* (*buranots*) „Weihrauchfass“. Der Name rechtfertigt sich durch die zahllosen aromatischen Kräuter, welche in den Gebirgen Vaspurakan's die Lüfte mit Wohlgernuch erfüllen. — Jakut, das Merassid ul Utilla und Beladsori nennen die Provinz *البُسْفُوجَان*, welche Form auch unserem Busparui entspricht. Vgl. Rawlinson über *اسپورکان* im Journ. of the R. Asiat. Soc. Vol. XI p. 63.

S. 578. *Sarasaka*. Vgl. *Σάρσακα* bei Strabo p. 747.

Inschrift No. XXXIV (S. 584).

S. 584. *mami*. Vgl. kurdisch *مالین main* „eine State“. Skr. **मेनाद** *menāda* 1) die Katze 2) die Ziege 3) der Pfau. Das kurdische Wort scheint mir das richtige zu treffen.

S. 587. Uzen und Alanen. In der Geschichte von Georgien spielen die Uzen und Alanen eine grosse Rolle und erscheinen meistens als Bundesgenossen der Georgier; vgl. J. Klaproth, *Histoire de la Géorgie* im Journ. Asiat., Jahrg. 1834, p. 49, 53, 54. Mos. Choren. I. II. c. 47 (Whiston), c. 50 (ed. Tommaséo, V. Langlois) ff. Meine Bedenken waren also ungegründet und wir können wegen der Auslegung sicher sein.

S. 588. Z. 27 lies Länder statt: Lieder.

Inschriften No. XXXV, XXXVI und XXXVII (S. 590 ff.)

S. 590 habe ich nachgewiesen, dass die in den Inschriften No. XXXV, XXXVI und XXXVII beschriebenen Feldzüge des Artaxias später sind, als die Erbauung des Khorkhor; die Lokalisierung dieser Feldzüge wurde dadurch erschwert, dass der Anfang der Inschrift No. XXXV lückenhaft ist, und wirklich habe ich mich später überzeugt, dass meine Lokalisirungen ganz falsch waren. Der Schauplatz der hier erzählten Thaten ist das heutige persische und russische Armenien, ostwärts und nordwärts vom Urmia-See, und

ich bin nunmehr im Stande fast alle Namen in der bezeichneten Gegend nachzuweisen.

In No. XXXVI, Z. 12 ist die Landschaft *Tuarani* erwähnt. Der Name lebt noch heutzutage in dem Namen der wohlbekannten Stadt Tavriz; gewöhnlich nennt man sie Tehriz, einer etymologischen Grille zu Liebe, „Fieber-verschensend“, die nicht einmal die Wirklichkeit für sich hat, da Tavriz bekanntlich stark von Fiebern heimgesucht ist; der im Munde der Bewohner übliche Name ist Tavriz, wie selbst ein grosser Theil der morgenländischen Geographen und europäischen Reisenden bemerken; auch ist sie nicht erst zur Zeit der Abbaasiden erbaut, wie die arabischen Geographen berichten, denn sie hat schon lange vor dem Islam existirt; bei den armenischen Geschichtschreibern, welche vor dem Islam schrieben, heisst sie Tavrōj oder Tavresch; vgl. Faust. Byz. I. IV, c. 26. 39. I. V c. 2. Ist einmal dieser Punkt festgestellt, so ist die Identifizierung der übrigen Lokalitäten leicht.

No. XXXV, Z. 18 und 20 erwähnt eine Stadt und Festung Bikhurani im Lande Bam; in der That finden wir in der Nähe von Merend, westuordwestlich von Tavriz, einen Ort Begram.

No. XXXVI, Z. 13 erwähnt eine Landschaft Sipane; genau auf der Mitte des Weges von Merend nach Tavriz ist der Ort Sofian, welcher diesen Namen repräsentirt.

Z. 17. *bare*. Vgl. Zend *bar*, Pahlavi *bār*, neup. بار, „Mauer“, „Fort“.

Es folgen Z. 18 die Landschaft Hurane, Z. 25 die Stadt Ulnaka und die Landschaft Us... Auf dem Wege von Tavriz nach der Ostseite des Urmia-Sees lesen wir der Reihe nach die Namen Chusrav Schah, Uz Kuh (Uz Gebirge) und Chanja (am See), welche den erwähnten Namen entsprechen dürften. Dass Chusrav ein wohlbekannter persischer Eigennamen ist, kann mich nicht irre machen; wer sich einigermaßen mit vergleichender Geographie des Orients befasst hat, wird hunderte von Beispielen nachweisen können, wo die alten Namen mehr oder weniger so weit verändert wurden, dass sie im Arabischen, Persischen oder Türkischen irgend einem bekannten Laute entsprechen; ist doch selbst der Ausdruck *εὐ*; *εὐ* *πολις* für Konstantinopel auf türkischen Goldmünzen in اسلامبول

Islambol „Fülle des Islam“ verändert worden! Chusrav selbst wird noch immer bei den türkischen und persischen Gelehrten für *Küros* Qurnsch geschrieben, so dass selbst die zum Gebrauch der Bürgerschulen aus europäischen Geschichtswerken übersetzten Handbücher den Stifter der persischen Monarchie Kei Chusrav nennen und von Kyros platterdings nichts wissen wollen.

Durch den Fundort der Inschrift XXXVII bei Kantjäscha, in der Nähe von Alexandropol (Gümri) an der russisch-türkischen Grenze sind wir nothgedrungen auf die dortige Gegend wegen der Stadt Sadauion und der Landschaft Iskigulu angewiesen. Die Stadt

Sadanion bin ich geneigt für Alexandropol (Gümri) zu halten; Alexandropol und Gümri sind ganz moderne Namen; ersterer ist erst seit der russischen Besitznahme im Gebrauch; Gümri ist der türkische Name. Sadanion ist vielleicht das *Σάρδιον* des Ptolem. V, 13, 10 (Man erinnere sich, dass der Grieche *rr* wie *d* ausspricht.) Was nun den Namen Isikiguli betrifft, so finden wir der Stadt Alexandropol gegenüber, auf dem rechten Ufer des Arpatschai auf türkischem Gebiet ein kleines Kastell Namens Adschuk Kale, welches immerhin eine türkische Modifikation des Namens Isikiguli sein kann; Adschuk Kale bedeutet „offene Festung“, ein sonderbarer Name für eine Festung.

„Das Land des Eriana“ dürfte demnach sich sehr einfach durch Erivan erklären. Ebenso erklärt es sich sehr einfach, weshalb Argistis in Kaulidscha, vielleicht dem äussersten nördlichen Punkte seiner Eroberungen, seinen Sieg durch eine Inschrift verewigen liess.

Zwischen der Expedition nach Tavriz und nach Alexandropol liegen noch andere kriegerische Ereignisse, nämlich No. XXXVI, Z. 37—40 ein Aufstand der Stadt Simirikhadri; da dieser Aufstand ein isolirtes Faktum ist, über welches sich Argistis nur kurz ausdrückt, so dürfen wir es wohl als eine kleine Episode ansehen, die mit den anderweitigen Ereignissen keinen lokalen Zusammenhang hat, so dass es bei der S. 594 angegebenen Identifizierung sehr Bewenden haben kann.

Darauf folgte die Expedition nach der Stadt Ardiniasti und von da nach dem Lande des Eriana und des Va....za, nach Isikiguli und Sadanion. Ardiniasti haben wir also vor Erivan zu suchen, und es ist daher sehr wahrscheinlich, dass wir in diesem Namen die uralte Stadt Artaxata (armen. Artaschat) zu suchen haben; der Name ist ein Compositum. Artaschat bedeutet „Stadt des Arta (Arda)“ und Ardini ist augenscheinlich der Genitiv von Arda; demnach wäre *ast* der Älteste Repräsentant des Wortes *schat* (*schad*) und erinnerte anfallend an das griechische *ἀστὴρ*. —

Va....za ist wohl der Distrikt *Վայոց ձոր* Vajotsdsoz in der Prov. Sanik in der Nähe von Artaxata.

Der Schluss des Berichtes ist durch zahlreiche Lücken fast ganz unverständlich; von den Eigennamen ist nur ein einziger vollständig erhalten, nämlich der Name der Stadt Amigu, die in einer Landschaft Si....ru.... liegt; XXXVI, Z. 52 u. 54, und endlich noch Z. 74 eine Landschaft Kuri.... Wenn aber die vorhergehenden Identifikationen richtig sind, so dürfen wir nach der Stadt Amigu nicht lange suchen; es ist die noch jetzt vorhandene Festung Maku auf persischem Gebiet, nahe an der türkischen Grenze, am Flusse Alax; sie wird schon bei den Älteren armenischen Historikern erwähnt z. B. bei Ghevond, *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*, übers. von G. Schahnazarian (Paris 1856) p. 139.

Durch vorstehende Erläuterungen erhalten wir eine ziemlich klare Uebersicht von dem Schauplatz der letzten Kriege des Argistis.

Inschrift No. XXXIX (S. 599).

Z. 15. *Musanie*; vielleicht *Možonri*?

Inschrift No. XL (S. 608).

Diese Inschrift ist für die Erklärung aller übrigen von der höchsten Wichtigkeit; zunächst ist sie ganz vollständig, mit Ausnahme ganz kleiner Lücken, erhalten; sie liefert für die Zeitbestimmung ein ungemein prägnantes Datum; endlich enthält sie die Beschreibung dreier Feldzüge, deren Resultate am Schlusse recapitulirt werden, wodurch nicht nur die Controlle der einzelnen Texte ermöglicht wird, sondern auch für das Verständniß der übrigen Inschriften erhebliche Beiträge geliefert werden. Schon Hincks hat die Wichtigkeit dieser Inschrift erkannt; sie gab ihm die Mittel das System der Zahlenbezeichnung vollständig zu erkennen. Wir besitzen von dieser Inschrift zwei Copien, die von Schulz und von P. Nerses Serkisian, welche im allgemeinen sehr gut übereinstimmen; nur in den Z. 15 u. 16 kommt der wohl bisher unerhörte Fall vor, dass Schulz in vier Eigennamen die Gruppe $\overline{\text{III}}$ hat, während P. Nerses Serkisian die Gruppe $\overline{\text{II}}$ hat, so dass ein Abdruck oder eine Photographie dieser Inschrift höchst erwünscht wäre. Hr. Dr. de Robert hat nun ebenfalls diese Inschrift copirt, und dabei beifällig bemerkt, dass die beiden bisher bekannten Copien sehr schlecht ausgeführt wären; mit Ausnahme des oben berregten Punktes in Z. 15 u. 16 habe ich jedoch nach sorgfältigster Vergleichung weder in der einen noch in der andern Copie grobe Fehler oder Nachlässigkeiten entdecken können; jedenfalls aber hätte Hr. Dr. de Robert sich doch näher darüber erklären sollen, wie und was er copirt hat. In den erwähnten Stellen hat er durchgängig $\overline{\text{II}}$ wie P. Nerses Serkisian.

S. 611. Zur Endung *edia* in den Ortsnamen Dakivedia (Z. 15), Urmivedia (Z. 22) vgl. altpers. $\frac{4}{11}$. $\overline{\text{II}}$. KI *vitha*; Zend *viç*; griech. *oĩday*.

S. 614. In der Z. 26 haben beide Copien (Schulz und Serkisian) übereinstimmend $\text{—} \llcorner \Xi \Pi \equiv$; die erste Gruppe kommt im armenischen Syllabar nicht vor und ist daher wohl ein Versehen des Steinsetzers statt $\text{—} \llcorner \llcorner$; der eine Winkelhaken ist durch irgend einen Zufall unsichtbar geworden. Hr. Dr. de Robert hat an der betreffenden Stelle wirklich $\text{—} \llcorner \llcorner$, statt der zweiten Gruppe $\Xi \Pi$ aber, welche einstimmig bei Schulz und Serkisian zu lesen ist, hat er

— ohne sich irgendwie darüber zu erklären, weshalb er von den beiden ihm wohlbekannten Copien seiner Vorgänger so auffallend abweicht. Unter solchen Umständen ist also wohl h_a-zu- als berechtigter Text anzusehen. Die Bedeutung des Wortes rechtfertigt sich nicht bloss durch das armenische Wort *bazh*, sondern auch durch das neupersische *باز*, das persopolitanische *bagi* und das Sanskrit भाज्य *bhājya*.

Dass die Z. 25—29 eine Recapitulation enthalten, also die in den vorhergehenden Zeilen angegebenen Zahlen controliren, scheint Hrn. Dr. de Robert gänzlich entgangen zu sein, obgleich schon Hincks im J. 1847 diese Recapitulation erkannt hatte. Hr. Dr. de Robert übersetzt diese 5 Zeilen wie folgt:

- Z. 25. Belidduri qui est Argisti filius hoc templum pro quotidianis adoratione
 Z. 26. in monte latuit, quod fecit supremum 12757 vestigalia offerentes, 16600 mulieres luto sacras statuit
 Z. 27. 12006 familias cantorum praesentiae augustae sacras statuit cum 2600 equos sacros statuit
 Z. 28. 30337 boves pro servit^u sacrificii 50800 agnos sacros posuit Deo Haldi aug^{tu} sanctuarium affirmavit, templum
 Z. 29. composuit in extensione suprema sacrificium reintegravit, praesentiam extensam in templo augusto fecit Belidduri qui est filius Argisti adorationem altari quae in gradum ascendere fecit.

Inscript No. XLV (S. 624).

Von dieser Inschrift erhielt ich später noch zwei Photographien, eine vom P. Mesrob Sempadian aus Erivan, welche aber nur die von mir benutzte Copie enthält und nicht auch dem Original angefertigt wurde. Dagegen befindet sich die zweite Photographie in dem ersten Bande der Schriften der „Gesellschaft der Liebhaber der Archäologie des Kaukasus“ in Tiflis, 1875 fol. Taf. 3, welche nach dem Original angefertigt ist und namentlich in den Eigennamen sehr erhebliche Varianten liefert. Nach dieser Photographie lautet die Inschrift:

- Z. 1. 126. ANAI-di-ni-ni. na-va-si-ni.
 2. 127. Sar-du-ri-si. 127. Ra-pl-is-gau-zi
 3. o-da. 135. Par-da-u-ni. 135. 113-na-çi
 4. 127. Zi-ma-da-bi-i. 127. Zi-e-ri-gan-i
 5. gu-nu-sa. kha-o-hi. 127. Zi-ma-da-bi-ni.
 6. XX. GIS-ZA-107-ra-ni. 128. LU-PAR-bi
 7. ta-tu-bi. pa-ri 134. O-du-ri-e-ti-ni.

Z. 1. Die Sylben *ni. us*, welche ich ergänzt hatte, weil sie auf der mir vorliegenden Copie fehlten, sind auf der Photographie sichtbar.

Z. 2. Der Herrscher, welcher die Inschrift setzen liess, heisst nicht Ituvaris, Sohn des Kupis, sondern Sarduris, Sohn des Rapis, für welche Namen ich bis jetzt keine Analogien habe auffinden können; der Name Sarduris hat jedoch ein unzweifelhaft arisches Gepräge.

Z. 3. *Paridau* statt Partachu, wie meine erste Copie hatte, nähert sich dem armenischen Namen der Stadt Berdaa noch viel mehr, so dass man ihn als identisch ansehen kann; die armenische Form ist Partav.

Z. 4. *Zirigan* „Sohn des Ziri“, statt Lukenu, ist eine rein arische Form.

Z. 5. *khaobi* oder *khaubi*. Ich habe dieses Wort immer durch „darauf“ „hernach“ übersetzt; ich habe mich aber überzeugt, dass dies ein Irrthum ist: *khaobi* ist eine Verbalform und bedeutet „ich habe erobert“, „ich habe mich bemächtigt“.

Z. 6. Das Ideogramm GIS-ZA „Kinder“ hat ausser dem Pluralszeichen noch die Flexions-Endung rani, welche sonst in den Inschriften nicht vorkommt, es wäre denn, dass sie auch in der Inschrift No. XXXIII. Z. 35 zu ergänzen wäre, wo wir GIS-ZA-107-ra lesen. Von den jetzt gebräuchlichen Wörtern für „Kind“ eignet sich kein einziges; das gewöhnliche Wort ist *moimlik manuk*; dagegen könnten *uster* (*usder*) „Sohn“ und *duster* (*tusdr*) „Tochter“ beide sehr gut sich eignen. Nunmehr glaube ich auch die phonetische Geltung des Ideogramms $\equiv \text{I} \text{ II}$ gefunden zu haben, nämlich *isza* (bekanntlich hat die Gruppe $\equiv \text{I}$ die beiden Lantworthe *is* und *gis*); vereinigt mit der Sylbe ra, die wir in unserem Text lesen, gibt es *iszara*, welches ziemlich genau dem armen. *uster* (*usder*) entspricht.

In derselben Zeile vermuthete ich einen Fehler des Copisten, aber die Photographie stimmt mit derselben überein; überdies fehlt das Verbum nicht; es steht im Anfang der Z. 7 *tutubi*. Das *bi* am Ende der Zeile ist wohl nur eine Flexionsendung, wie noch jetzt der Instrumentalis in den meisten armenischen Wörtern mit β (b, p) endigt.

Z. 7. *Odurietini* ist wohl der Distrikt Odurietini *Udrasing* in Albanien; s. die dem Mos. Choren. zugeschriebene Geographie p. 357 ed. Whiston.

Ich übersetze also nunmehr die Inschrift wie folgt:

„Durch die Gnade der Anaitis, Sarduris, der Sohn Rapis, spricht: Ich verbrannte Paridau, die Residenz des Zimadabi, des Sohns Ziri; ich bemächtigte mich des Zimadabi; ich nahm seine zwanzig Kinder mit seiner Frau gefangen; ich eroberte Odurietini.“

Zum Wörterbuch.

S. 630, unten und 691, oben *Adaki*, XXX. 14. 41. 42 etc. etc. Ich glaube, dass diese Correlativ-Partikel, welche in den Khorkhor-

Inschriften so häufig vorkommt und „theils-theils“ bedeutet, das bisher noch nicht genügend erklärte Wort *adukiya* im persischen Text der Bihistan-Inschrift erläutern kann; vgl. Bib. Col. IV, Z. 81, 82.

S. 635. *aptina*, vgl. griech. *ᾠδὴν ὄντα*, *ᾠδὴν* „verderben“.

S. 668. *Par* „nehmen“, „erobern“, vgl. Georgisch *par* „stehlen“.

Neue Inschriften.

No. XLVII.

Durch die gefällige Vermittlung Sr. Heil. des Patriarchen M. Koremian erhielt ich den Abklatsch einer Inschrift, deren Original sich in der Nähe von Van in einer Kirche befindet und aus drei Zeilen besteht, welche um eine Säule herum eingegraben sind. Die Länge der Inschrift beträgt ziemlich genau zwei Metres, der Durchmesser der Säule ist also ca. 0,64 Metres. Die Höhe des beschriebenen Theils der Säule beträgt 18—14 Centimetres. Die drei Zeilen sind identisch, d. h. der Text ist dreimal wiederholt, so dass die einzelnen Lücken leicht ergänzt werden können. Die Inschrift lautet:

Z. 1. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni- (ganzi. a)-si. hu-u-
ci-a. za-du-u-ni.

2. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni-gan- (zi. a)-si. hu-u-
ci-a. za-du-u-ni.

3. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni-gan-zi. a-si. hu-u-ci-
(e. za)-du-u-ni.

S. 574 meiner ersten Abhandlung erklärte ich das Wort *hucini* durch „Gebäude“ und verglich es mit dem deutschen Worte *Haus*, indem ich es von dem armen. Worte *hüsel* „zusammenfügen“, *hüsan* „Baumstübe“, *hüsanium* „Bau“ ableitete.

Ferner erklärte ich S. 504 das Wort *asi* durch „heilig“, nach dem Zendworte *asi*, Pehlevi *ascho*, und in Zusammensetzung mit dem Ideogramm No. 119 „Haus“, durch „heiliges Haus“, „Tempel“.

Diese durch Induction, oder wenn man will, durch „*Erröthen*“ ermittelten Bedeutungen werden nun durch vorstehende Inschrift in ihrem ganzen Umfange bestätigt. Der Ausdruck „heiliges Haus“ kommt in der Inschrift No. III theils syllabarisch („heilig“) vor, theils ideographisch („Haus“). Das anderweitig vorkommende Wort *huci*, ohne das Adjektiv *asi*, erklärte ich durch „Haus“, und hier haben wir beide Wörter zusammen in syllabarischer Schrift. Das Ideogramm $\equiv III$ sind wir also berechtigt phonetisch *huci* zu lesen.

Das Wort *zaduni* ist uns schon aus den früheren Inschriften bekannt, und bedeutet „fest“. Die ganze Inschrift lautet also:

„Minuas, der Sohn Isbunis, hat diesen Tempel erbaut.“




Für die Auslegung der andern Inschriften ist daher dieser Text, so klein er auch ist, von grosser Wichtigkeit.



No. XLVIII.

In der Nähe von Armavir wurde eine Keilschrift gefunden, von welcher ich mehrere Abschriften erhielt, aber eine genaue Vergleichung ergab, dass nur eine einzige Copie von dem Original gemacht ist, und selbst die mir vom Vartabed Mesrob Sempadian übersandte Photographie ist nicht nach dem Original, sondern nach einer Copie angefertigt. Die Inschrift besteht aus 13 Zeilen; die Charaktere hat der erste Copist sehr gut wiedergegeben; nichtsdestoweniger sind einzelne Fehler darin, welche eine genügende Erklärung unmöglich machen. Vor allen Dingen aber ist zu bemerken, dass nicht nur der Anfang der Inschrift, sondern auch der Anfang aller vorhandenen Zeilen fehlt, so dass den Erklärern nichts weiter übrig bleibt als einzelne mit Sicherheit erkannte Wörter zu übersetzen.

is

- Z. 1. gis-ti-na-ma. 127. Ha-za-ni. 134 -ni.
 2. a-ru-u-ni. lu-ga-ba-ra-a-ni
 3. da-o-a-ni. bar-za-ni. xi-il-di
 4. uzu (xru). kha-hu 121-ni-ni, ni-o. ci-ni
 5. a. gu. du-da-ni. da-u-da-ni
 6. a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-da
 7. i-ni-ti. ga (ir) du-da-ni a-ci-i
 na?
 8. u-e. 134. A-i-n-khi, ma-nu-da-e
 9. khi (na?)-e-u-ni 129. Ur-bi-i-ka-a-xi
 10. da-a-da-bi-di as-ta-nu. ti-a-da
 11. da-a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-a-da
 12. lu-u-i-ni-o. u-ni. 127. Nu-nu-da-e
 13. ci-ni. ur-di-da. 129. Zi-lu-i-n-e.

Auffallend ist, dass die Gruppe  khi, welche sonst in den armenischen Keilschriften ganz unbekannt ist, in diesem Fragment nicht weniger als dreimal vorkommt, Z. 1. 8 und 9; es wird wohl ein Versehen sein statt , welches in unserer Inschrift gar nicht vorkommt. Die erste Gruppe der vierten Zeile  ist mir bisher in den armenischen Keilschriften nicht vorgekommen; die Syllabarien von Ninive erklären sie durch *urn* und *siru*.

Die Inschrift nennt zwei Völkerschaften, Urbikazi (Z. 9) und Zilaisle (Z. 13, vielleicht auch Z. 12). Erstere vermag ich nicht nachzuweisen; dagegen ist der Name der Zilainie sehr leicht kenntlich in dem Distrikt  Dzghnok (Zelunia) in der Provinz Syria, d. h. gerade da, wo die Inschrift gefunden ist, und so möchte ich auch den in der Geographie des Mos. Chor. diesem Namen unmittelbar vorhergehenden Distrikt  Aghabedschk (Ala-

hezia) oder den Distrikt արեւիկ Arjeviak für den hentigen Repräsentanten der Urbikazi halten.

Die Landschaft Aima oder Aiskhi (Z. 8) ist mir ganz unbekannt.

Die Worte *bargani zildi* (Z. 8) wiederholen sich in der Inschrift No. XXII, Z. 9, welche dadurch eine kleine Ergänzung erhält; das Wort *zildi* scheint das neuarmen. զէղէլ zoghel „voll sein“, „anfüllen“ zu sein.

siru Z. 4 ist das neuarmen. շար *schar*, deutsch „Schar“.

Folgende einzelne Wörter lassen sich also erkennen:

- Z. 1. das Land des Haza
 2. die Beute
 3. mit Ruhm erfüllt
 4. die Schaaren . . . die Steine der Pforte
 5. sie gaben (erbauten)
 6. sie setzten Säulen
 7. diese Pforte erbauten; die Steine
 8. und das Land Aima (Aiskhi)
 9. die Urbiker
 10. setzte Säulen
 11. setzte Säulen
 12. Dzelunier (?) . . . Nanida
 13. die Dzelunier.

No. XLIX.

Der Vartabed Mesrob Sampadian, der mir die Photographie der vorhergehenden Inschrift schickte, entdeckte in Tsolagerd, in der Nähe von Edschmiadzin, eine andere Inschrift, wovon ich zwei Copien besitze; die eine wurde in der zu Edschmiadain (Vagharschabad) erscheinenden Zeitschrift „Ararat“ im Septemberhefte des Jahrgangs 1870 von ihm selbst veröffentlicht; eine andere Copie schickte er mir auf meine Bitte, da der Abdruck in der Zeitschrift fast ganz unverständlich war. Leider ist auch mit der zweiten Copie nicht viel anzufangen, weil der Copist, unbekannt mit den Charakteren, zusammengehöriges trennte, und getrennte Gruppen zusammenlegte. Eine sorgfältige Untersuchung ergab jedoch als sicheres Resultat, dass diese Inschrift identisch mit der vom Akademiker J. Kästner bei dem Dorfe Karakojun, Armarir gegenüber, copirt und von mir sub No. XXVI besprochenen Inschrift ist, d. h. dieselbe Inschrift existirt Wort für Wort und Zeile für Zeile zweimal, bei dem Dorfe Tsolagerd und bei dem Dorfe Karakojun; letztere ist aber derart beschädigt, dass in den 24 Zeilen jedesmal fast die ganze erste Hälfte fehlt, während der Stein von Tsolagerd complet ist. Von letzterem namentlich also wäre eine Photographie oder ein Abklatsch sehr erwünscht, da dieser Text eine Ergänzung der

Feldzüge des Königs Minuas liefert. Der Schauplatz dieses Feldzuges ist, wie sich dies schon aus dem Fundorte der beiden Steine ergibt, die Provinz Gugar (Kakar), *Γαγαρνή* des Strabo (p. 528), vielleicht das *Γαγαρνή* des Ptolem. (V, 13, 9).

Beide Inschriften bestehen aus 24 Zeilen, und zwar enthält jede Zeile in der einen Inschrift genau dasselbe, was die entsprechende Zeile der andern Inschrift enthält; daraus ist zu schliessen, dass beide Inschriften von demselben Steinmetzen angefertigt worden sind. Ich stelle nunmehr die beiden Texte zusammen, und zwar unter I den Text von Tsolagerd, unter II den Text von Karokojan.

- Z. 1. I I us-ta-bi. ma-qi-ni. is. hu-ri-e
II II ta-bi. ma-qi-ni. is. hu-ri-e
- Z. 2. I I ka-ru-ni. ri-va-a-ni. 134. ni-e.....
II II ri-a 134. ni-e.....
- Z. 3. I Ikha-du. ni. 127. Mi-nu-a...zi
II II ni. 127. Mi-nu-a...zi
- Z. 4. I Ini. 126. ANAI-di-ni. is. hu-ri-i
II II di-ni. is. hu-ri-i
- Z. 5. I I ta-ru-ni. 126. ANAI-di-ni-ni. us-va-si-ni. us-ta-bi
II II ni-ni. us-va-si-ni. us-ta-bi
- Z. 6. I I (Mina)-a-ni. 127. is-bu-u-i-ni-e-na.....
II II ni. is-bu-u-i-ni-e-na
- Z. 7. I I u-lu-us-ta-i-bi. 126. ANAI-di-ni. 127. Mi-nu-a-zi
II II ta-i ... 126. ANAI-di-ni. 127. Mi-nu-a-zi
- Z. 8. I I a-da-e..... bi-da..... 134. ni
II II bi....c-ri-gu. 134. ni
- Z. 9. I I 135. Ka-da-...-us 135. ? a-da-u-i-e
II II ni 135. Zu-a-kha-u-i-e
- Z. 10. I I a...gu-bi 134. ni...l.....hu.....la-ti-ni
II II bi-i ti-ni
- Z. 11. I I a-qi-ni..... bu-i. 127. Mi-nu-u-a
II II zi. 127. Mi-nu-u-e
- Z. 12. I I 127. is-bu-u-i-ni-gan-e-zi..... bi
II II gan.... za-gu-bi
- Z. 13. I Iu-ni-ni-bu. 126..... bi
II II bi
- Z. 14. I Iu-ni-ni... vi-o-si-ni. pi-ni
II IIu-ni-ni. vi-e-si-ni. pi-i
- Z. 15. I I 127. Mi-nu-a-zi... 135... a-si-ka(gar)..... ni
II II a-za-zu ni
- Z. 16. I Ia-da-e. a-lu-zi. pi-pi... e
II II a-la-zi. pi-par... e
- Z. 17. I I a-lu-zi. ni. i-ni-da. du-da-e
II II ni. i-ni-da. du-da-e
- Z. 18. I I a-lu-zi. u-da-zi. ti-u-da-i
II II a zi. ti-u-da.... bi

- Z. 19. I I e-zi 135. La-nu-u-ni-ni. kha-u-bi
 III 135. Zi, . . . u-ni-ni. kha-u-bi
- Z. 20. I I par-ri-ni-ni. 126. ANAI-di-zi. 126. 109. zi. 126. Par-zi
 III di-zi. 126. 109. zi. 126. Par-zi
- Z. 21. I I 126. 107. va-(a)-ni. par-ni. pi-i-ni
 III par-ni. pi-i-ni
- Z. 22. I I mi-i. ar-na. u-ru. da-a-ni. mi-i
 III u-ru. da-a-ni. mi-i
- Z. 23. I I ma-i-ni. mi-i. va-a-ru-u
 III i va-a-ru-u
- Z. 24. I I a-u-i-e. u-lu-da-e
 III e. u-lu-da-e

Zu diesem Texte gebe ich einige Erläuterungen.

In der Z. 1 scheint der Anfang *Anaidini* zu fehlen.

Z. 2. ri-va-a-ni (I) oder ri-u (II) ist der Name eines Landes oder einer Stadt; im Text II fehlt bis zur Sylbe ri alles vorhergehende; dagegen ist Text I vollständig, aber in der mir vorliegenden Abschrift unverständlich; es folgt nämlich auf das Wort *karuni* die Gruppe 𐎠𐎵𐎶 , dann die Sylbe ri, hierauf eine mir unverständliche Gruppe 𐎠𐎵𐎶 . Man könnte also lesen 𐎠𐎵𐎶 . Ri-va (oder Rin), oder auch 𐎠𐎵𐎶 — 𐎠𐎵𐎶 u. s. w. Im ersteren Falle könnte es sich um die Stadt Erivan handeln, im letzteren Falle um eine Landschaft Arin (Ariva). Jedenfalls aber glaube ich annehmen zu dürfen, dass der Name Erivan auf irgend eine Weise hier seine älteste Form zeigt.

Z. 9 ist wieder von zwei Städten die Rede. Im Text I ist die Anfangssylbe Ra vollkommen klar; die zweite Gruppe ist entweder *du* oder *ap*; dann folgt noch eine dritte ganz unverständliche Gruppe und endlich die Schlusssylbe us, wogegen Text I nur noch die richtigere ni am Schlusse (statt des fehlerhaften us) hat. In dem Namen der zweiten Stadt hat der Text I zu Anfang eine unverständliche Gruppe 𐎠𐎵𐎶 , darauf a-da-u-i-e; im Text II lesen wir Zu-a-chu-u-i-e, welches wohl die richtigere Lesart ist; augenscheinlich ist es dieselbe Lokalität, welche in der Geographie des Mos. Choren. einmal zu Iberien gerechnet wird, wo sie *Qumuh* *Dschavakh* heisst (p. 356 ed. Whiston) und einmal zur armenischen Provinz Gugat, wo sie *Qumuh* *p* *Dschuncaghk* heisst (p. 361).

Ueber die in Z. 10 erwähnte Stadt wage ich keine Vermuthung, da die beiden Texte in ihrer vorliegenden Gestalt die Ermittlung des richtigen Namens unmöglich machen.

Von Z. 20 an bot die Herstellung des richtigen Textes keine Schwierigkeit, da zahlreiche Parallelstellen in gut erhaltenen Inschriften vorhanden sind.

Da aus den vorstehenden Erläuterungen der allgemeine Inhalt der Inschrift sich mit genügender Sicherheit erkennen lässt, so gehe ich hier keine Uebersetzung, weil solche bei der Beschaffenheit der vorliegenden Copien nicht möglich ist.

No. L.

Kürzlich erhielt ich durch Vermittelung des Hrn. S. Alishan den Abdruck einer Inschrift auf einer Marmorplatte, welche in einer Höhle in der Nähe von Van mit andern Marmorstücken, Resten von kupfernen Werkzeugen, Geräthen und andern Gerümpel aufgefunden wurde. Es ist ebenfalls ein Fragment, wovon Anfang und Ende fehlt; das Stück ist 0,58 Metres lang und 0,14 Metres breit. Die Inschrift lautet:

Z. 1. ma-ni-da. 119. 79-ni. da-ap

2. . . . i. 119. 117. HM. VIC. LI. 118. II

3. a-zi-bi. i-sa. ma-da-ti-i-ni.

Offenbar muss die ursprüngliche Inschrift viel länger gewesen sein; so wie sie ist, weiss man nicht einmal, von wem sie herrührt, da kein einziger Eigenvame in dem Fragment vorkommt. Nichtsdestoweniger ist das Fragment interessant, indem es wieder einen Beitrag zur Anlegung anderer Inschriften gibt.

Das erste Wort *maida* ist mir dankel; dann folgen die beiden Ideogramme, welche „Palast“ bedeuten, mit der Flexionssylbe *ni*; ferner das Wort *daap*. Die zweite Zeile beginnt mit einer Gruppe, welche im Abdruck undeutlich ist; darauf *i*, ferner das Ideogramm für „Haus“, hierauf das Ideogramm für „Gold“ und zwar ohne das Determinativ No. 133 für edle Metalle; dann folgen die Zahlen 2651; hierauf das Ideogramm für „Silber“ und zwar gleichfalls ohne das Determinativ No. 133; dann die Zahl 2, wahrscheinlich noch andere Zahlen, die aber auf dem Marmorstücke fehlen.

Die dritte Zeile beginnt mit dem Worte *azibi*. In der Inschrift No. XXX, der ersten Inschrift, welche die Reihe der Khorchor-Denkmalen eröffnet, lesen wir in der ersten Zeile das Wort *azi-bie*, mit einer Lücke in der Mitte; bei Schulz lautet die Stelle

𐎠 - 𐎠 - 𐎠 = 𐎠 = 𐎠; d. h. a-zi...bi-e; bei Hrn. Dr. de

Robert 𐎠 - 𐎠 - 𐎠 = a-zi-bi; in unserer Inschrift 𐎠 - 𐎠 - 𐎠 =

a-zi-bi; bei Schulz wird also die kleine Lücke durch 𐎠 zu ergänzen sein, wovon die beiden ersten Keile auch noch vorhanden sind, also a-zi-i-bi-e. Ich erklärte dieses Wort S. 557 durch „ich habe erobert“, und diese Bedeutung passt auch hier ganz gut.


madutini vergleiche ich mit *šimnatyuh*; *madutsanā* „überreichen“ „übergeben“. Das vorhergehende *i-sa* könnte einfach das noch jetzt vorhandene Pronomen *uu sa* oder *uju as* sein.


Demnach wird man etwa übersetzen können:


„Ich eroberte in dem Palast an Gold 2651 ... an Silber 2....., welche ich übergab.....“


Die fiskalische Gesetzgebung der Türkei und die veratorische Anwendung derselben in den Provinzen, weil entfernt archäologischen Forschungen Hilfe zu leisten, bringen den Entdeckern von Gegenständen des Alterthums nur Unannehmlichkeiten ein, wodurch sie eben zu grosser Vorsicht und Aengstlichkeit veranlasst werden. Es ist daher in der Regel ungemein schwierig über den Fundort von Münzen, Inschriften und andern Gegenständen etwas zuverlässiges zu erfahren, und diese Heimlichkeit erschwert wieder ungemein die archäologischen Untersuchungen, welche dadurch nur zu oft auf ganz falsche Fährten geleitet werden.¹⁾ Ich hatte vorstehendes schon geschrieben, als ich erfuhr, dass der hier zuletzt beschriebene Stein in einer Höhle bei dem Dorfe Kharatasch, nahe bei Wostan, am Südrande des Vausees gefunden wurde. Kharatasch war im Alterthum eine Festung, welche Managerd „von Minnas erbaut“ hiess.

Durch die vorhergehenden Zusätze und Berichtigungen haben wir noch die phonetische Geltung einiger Ideogramme und Determinative der armenischen Keilschrift ermittelt. Ich stelle sie hier zusammen als Nachtrag zu dem Syllabar und Wortverzeichnis, wobei ich die S. 482 ff. gebrauchte Numerirung beibehalte.


No. 117.  „*uigi*“ „Gold“; also wahrscheinlich auch



No. 118.  „*ardcat*“ „Silber“.

No. 119.  „*hugi*“ „Haus“.

No. 126.  „*huy*“ „Gott“.

No. 134.  „*ma*“ „Land“.

No. 135.  „*avan* oder *van*“ „Stadt“.

  „*iszara*“ „Kinder“.

1) So erging es mir mit einer Anzahl Arsatiden-Münzen, von denen man mir sagte, sie wären aus Georgien hierher gebracht, bis ich monatelang nachher erfuhr, dass sie aus Schiraz gekommen waren, wodurch auf einmal Licht in die Sache kam.

Das Grab und die Biographie des Feldhauptmanns Ámèn em hëb.

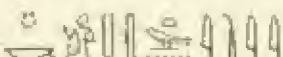
Von




Georg Ebers.

II.

Commentar.















Die folgenden commentirenden Noten zu meiner Uebersetzung der Grabschrift des Ámèn em hëb¹⁾ haben leider in Folge persönlicher Umstände lange auf sich warten lassen müssen. Inzwischen ist auch eine neue Uebertragung meines Textes von H. Brugsch-Bey erschienen, die, obgleich sie ganz unabhängig von meiner viel früheren Arbeit entstanden ist, doch im ganzen mit ihr übereinstimmt. Hauptpunkte, in denen unsere Auffassungen auseinander gehen, sollen in diesen commentirenden Noten nicht unerwähnt bleiben.
































1) Z. 1  *nuk maa urt en áfi.*



Dem altägyptischen    = *maä, maät* entspricht nach Form und Bedeutung das koptische *mae, maä, maä, maä, maä*, und es hat die Wurzel *mae* in all ihren Verzweigungen jüngst von C. Abel²⁾ eine eingehende und erschöpfende Behandlung erfahren. »Von einem Stamme ausgehend, der das gemessene, richtig befindene Ding und nach dieser Eigenschaft benannte Ding mit einer vom Mass auf das Innere übertragenen Metaphor bezeichnet, ist das Grundwort *mae* unserer Gedankenreihe zuerst »mit sich selbst übereinstimmend, unverfälscht, richtig sein.« Hieraus folgen die Bedeutungen »echt« und »trefflich« und weiter »wahr« und »gerecht«, beides in religiöser wie in sittlicher Beziehung. Das in dieser Ideenreihe der Begriff der »Treue« leicht seinen Platz findet, bedarf keines Beweises. Ein solcher würde übrigens leicht genug durch die blosse Negation der für unsere Wurzeln bekannten









1) Band XXX, S. 391—416 dieser Zeitschrift.

2) C. Abel. Koptische Untersuchungen. I. Buch. Der Begriff des Wahren und Guten.

Bedeutungen geführt werden können. Das koptische *enort* *fidels*, *fideliem esse* hat mit der sittlichen Eigenschaft der Treue *mîn*, die wir meinen, wenig zu thun, denn es bezeichnet zunächst die auf Zwang und Furcht begründete Abhängigkeit und ist auf das Grundwort *gort* *timor*, *terror* zurückzuführen. Das dem *mîn* folgende *en*  *urt* ist nicht als die weibliche Form des Adj. *en*  *ur* gross, sondern adverbial zu fassen und bewirkt eine beträchtliche Steigerung des mit ihm vorgesehthafteiten Wortes. Papyr. Ebers 10, 2. 15.             auf *gas-f* *sexmier* *urt* es ist sein Auswurf¹⁾ sehr krank. Am häufigsten findet es sich in der Verbindung *en urt*, *urt urt* oder *er urt urt*²⁾. H. Brugsch ³⁾ übersetzt unsere Stelle freier »Ich dienete«.

2) Z. 1.              *pox hâti* — Die Hälfte des Herzens. Die Wurzel *pox*,  *pôs*, verwandt mit *pôs*, *pôs* hat sich im koptischen *nam*, *naqis*, *kamp*, *namq* *dimidium* wohl erhalten. Ihre Fundamentalbedeutung ist die des Scheldens, Trennens in zwei gleiche Theile   *peiti*. Das häufige  *peset* ist eine vollere Form derselben Wurzel. All ihre Bedeutungen lassen sich auf die des in Hälften Zerlegens, Theilens zurückführen. *Peset* mit  determinirt ist der aus zwei gleich langen Stangenfedern bestehende Federstock »der Zweitheilige« und *peî* und *peset* determinirt mit dem Flügeln  bedeutet zunächst vom Vogel sich in zwei Hälften zerlegen durch Anspannen der Schwüngen und dann erst wegen des Ausbreitens der Flügel über die Jungen beschützen und behüten. Die Einzeltheile eines in gleiche Stücke zerlegten Objects heissen *pexa*. Daher wird es auch ganz wie unser deutsches »Stück« gebraucht. So im Papyr. Ebers 43, 11, wo             *netet sentet pês 8* — Weizenkörner, 8 Stück bedeutet. In unserer Stelle stehen einander im rhetorischen Parallelismus gegenüber: *pox hâti* die Hälfte des Herzens und *xi ab* der Stolz des Herzens, — hier des Königs von Oberägypten, dort des Königs von Unterägypten. Das

1) *gas* wird auch   determinirt. Pap. Ebers 32, 17.

2) Hier von Taut hierogl. Z. 24.         *er urt urt* entspricht dem griechischen *αὐτὸς*, *gr. γ.* Z. 49.

3) Brugsch. Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen S. 335.

das Herz als zweitheilig aufgefasst wurde, geht schon aus der dualen Form seines Namens *héli* hervor und Aegypten selbst wird geradezu genannt: das Land der beiden Hälften in Bezug auf Süd und Nord.

3) Z. 1. Durchaus gesichert ist die Bedeutung des

als „König von Unterägypten“; nicht so sein Lautwerth.

Wir haben uns in dieser Zeitschr. XXX, S. 191 schon für *zet* erklärt; und zwar wird diese Lesung vortreflich durch einen unter den vielen unserer Stelle parallelen Sätzen¹⁾ bestätigt:

zet-äa *en* *miten* *ä-äyer* *en* *zet*

der gross macht den König von Oberägypten und vollkommen den König von Unterägypten.

An Stelle unseres haben wir hier , und es unterliegt keinem Zweifel, dass einen Schlangh bedeutet und *zet* gelesen werden muss. Vergl. das kopt. *zwt*, *gwt internus*. Der König *zet* ist dann als der des Nordens *zwt*, *gwt* zu fassen. Es muss hier bemerkt werden, dass das zur Bestimmung des Lautwerthes der Wasphe herangezogene *ca-zwt* ein seiner Bildungsweise nach spätes Compositum ist aus *ca pars, regio* und *gwt septentrio*.



4) Z. 2. *zet mehtet rest* das Land des Nordens und Südens; nicht auf Aegypten zu beziehen, sondern auf die Fremdländer, welche Thutmos mit Krieg überzog. Auf seinen Siegesdenkmälern zu Karnak findet sich die gleiche Gruppe und zwar in der Ueberschrift, welche die Namen der von ihm eroberten Localitäten begleitet, in folgender Form:





















zet mehtet rest Verzeichniss der Nationen des

Südens und Nordens. Bis in späte Zeit blieb es Sitte, die unterworfenen Länder nach der Himmelsrichtung ihrer Lage von Aegypten aus aufzuzählen. Unsere Inschrift begnügt sich mit der Erwähnung der von *Amén em héb* im Norden vollbrachten Thaten. Dass *Amén em héb* auf seine Heldenlaufbahn im Norden besonderen Nachdruck legt, bringt er schon dadurch zum Ausdruck, dass er das *mehtet* (Norden) dem *rest* (Süden) vorausstellt, wäh-

1) Lepsius, Denkmäler, III. 9. 1, Stern. Zeitschr. f. äg. Spr. und Alterthumsk. 1875, S. 176.

2) Mariette, Karnak, Planches, IV. 23.














und dem griechischen θέατρον. Wenn gleich bei unserem *perā* das Auge als Determinativum fehlt, so sind wir geneigt uns der Brugsch'schen Auffassung anzuschließen und *perā* «Schauplatz» zu übersetzen; im Uebrigen bleiben wir bei unserer Uebersetzung stehen. Unser gelehrter College wird durch die Republication der Inschrift¹⁾ sich überzeugen haben, dass vor und hinter  nichts zu ergänzen ist. *Nēyt-f* und *pēht-f* scheinen uns auch (und Chabas²⁾ theilt unsere Ansicht) zusammenzugehören, während Brugsch  als Subject des folgenden Satzes faßt. Nach Adoption der neuen Brugsch'schen Erklärung von *perā* ist der Anfang von Zeile 3 so zu ändern: «Auf dem Schauplatze eines Sieges und seiner Kraft»





7) Z. 2.      *amet āb*. Das  ist wahrscheinlich gelöst worden, wie das  in den zahlreichen koptischen auf Gemüthseigenschaften bezüglichen Composita. Wir erinnern an *ⲁⲙⲉⲧⲏⲧ* *amēt* *quāter* eigentlich *durus corde*, *ⲁⲙⲉⲧⲏⲧ* *timidus*, *ⲁⲙⲉⲧⲏⲧ* *misericus*, *ⲁⲧⲏⲧ* *insipiens*, *amens*, *ⲁⲙⲉⲧⲏⲧ* *innocens*, *sine dolo* etc. und wir wären vielleicht der rechten Lautform des ägyptischen näher gekommen, wenn wir  statt *āb* *hēt* umgeschrieben haben würden, da es uns aber bei unserer Transcription wesentlich darauf ankommt ein treues Bild der geschriebenen Schrift zu geben, so schreiben wir consequent für das bloße  *āb*, für   *hēt* und seine Varianten *hāt*. Brugsch vergisst hier in dem Texte das  und hält das *amet* für die Causativform von «*amet*» fest, befestigt sein. Da er *pēht-f* als Subject diesem Satze zuschreibt und das *hēt* auslöscht, so übersetzt er, weniger glücklich, «Seine Stärke stählte den Muth». H. Chabas³⁾ faßt das *amet* ähnlich auf und stützt seine Uebersetzung «*le cœur intrépide*» durch ein glücklich gewähltes Beispiel⁴⁾. Neben diesen durchaus begründeten Auffassungen bleibt noch für eine andere Raum, der wir den Vorzug gegeben haben. Wir lesen *hēt m*⁵⁾ *mētāb* und beziehen den Satz auf den König. Das *amet āb* oder *mēt āb* halten wir für das so häufige     dessen vollere Form     *mēt* lautet und dessen Grundbedeutung «in






1) Zeitschr. der D. M. G. XXX. ca 8. 391.













2) Mélanges Égyptologiques. Trésor des mots, Tome II, p. 282.

3) L. I, § 262. n. 1.












4)              *le cœur fortifié dans la melle* Lep. Denkm. III, 166.

5)   steht für  

Platze in Palästina¹⁾ kommt es dreimal vor. Hier empfängt es den männlichen Artikel  *pa*. Im Schilde 54 wird es 
   *pa nakehu*, 90 ebenso, 92 mit unwesentlicher









Variante     geschrieben. H. Mariette²⁾ verwirft die Zusammenführung unserer Gruppe mit , umschreibt sie  und will diesen *Naxéß*, *Naxéß* doch nicht im Stamme Naphtali, sondern im Osten des Todten Meeres suchen. Gegen die alte Ansicht scheint ihm das  für *3* her erwartet , die dreimalige Hinweisung auf den Süden in der Selemj-Inscrip. und der Umstand zu sprechen, dass in der von ihm behandelten Liste nur Städte und keine Landschaften aufgezählt werden. Für seine Ortsbestimmung weiss er nur anzuführen, dass sie in sein System passt. Das erste Bedenken ist nicht unbegründet, denn in den Mariette'schen Listen wird sicher No. 2, das biblische  *Megiddo*, *Mayadōni*    *makedi* (sonst auch *Makedā*) um-


geschrieben. No. 50  *Gerar* *Γεραρ*   *Kerel* oder *Kerer*     *Hiklein* No. 59 ist    









ʿAqalēp oder  *Eglop* (*Eglop*) oder keines von beiden. Gleichviel *3* konnte gewiss  umschrieben werden³⁾; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass mit grösserm Rechte  dafür eintrat. Das Aegyptische brauns keine gemmen Aequivalente für die semitischen Palatallaute und musste sich zu behelfen suchen. Es ist längst erwiesen, dass ,  und  keineswegs homophon sind. In der Regel ist  = *p*,  = *3*,  = *3-3*. Dass  nicht einfach dem medialen Palatallaute entsprach, das beweist das Koptische, denn in ihm findet sich zwar das dem griechischen Gamma an Form und Werth entsprechende *V* (*va* ), doch wird es im memph. Dialecte regelmässig nur bei der Umschrift von Fremd-






¹⁾ Lep. Denkmäler Abth. III Taf. 262. Brugsch. Geogr. Inschr. II. Taf. XXIV. Schild 54. 90. 92.










²⁾ Karnak. Les listes géographiques p. 30.




³⁾ Es lassen sich viele ähnliche Beispiele anführen:  wird hieroglyphisch       *kumäur*, oder da  auch

3 gesprochen werden konnte, *kamäur* geschrieben. Mariette wachte 

    *kentäur*    *3* und  für *3* der Garten hatten, aber

in den beiden Varianten ihr streuen Namen fehlt das  *n*. Eben schon liess sich bei 70    *kentū* an diese Ableitung denken. Wie bei 73  gleich *3* sein soll, ist ununverfänglich.

heh sich biegen, krümmen, wölben, das Gewölbe, Himmelsgewölbe etc. und 22 Gehügeltes Gewölbes, Höckeriges, auf    zu das Rind, verglichen mit 722 das Gebrüll von Rindern, auf    das die Trauerscheerung des Haares, Trauer und 722 abschneiden, scheeren als Trauerzeichen. Das Gesagte genügt, um zu zeigen, dass wir im vollen Rechte sind, wenn wir unser *Nehab* für 222 erklären, und es versteht sich ganz von selbst, dass die Truppen des Thutmes ihre Thätigkeit in Südpalästina beginnen mussten. Es ist schon bemerkt worden, dass auf der Singewand des Sosenk drei *Nehab* (*pu Nahabu*) dicht hintereinander vorkommen und Blau¹⁾ hat in seiner gelatreichen Arbeit über dieses Denkmal an 1 Sam. 27, 10 erinnert, wo David auf des Achis Frage, ob er eingefallen sei (von Zihlag aus) die Antwort ertheilt: »In den *Negab* *Schudab*, den *Negab* *Jerameel* und den *Negab* *Qem*«. Auch hier haben wir drei *Negab* (*nehab*) und dürfen doch wohl übersetzen: In den Süden von Juda, den Süden der Jerameeliter, den Süden der Qemiter. Von verschiedenen Ortschaften »*Negab*« ist hier nicht die Rede, und unserer Inschrift gegenüber haben wir keinen Grund nur an feste Plätze zu denken, weil mehrere Landschaften genannt werden und dem *Nehab* sogleich Naheren folgt, das bestimmt nichts anderes wie Mesopotamien bedeutet. Ja an unserer Stelle ist keinesfalls von einer Stadt (etwa das Josua 19, 33 genannte 272 im Stamme Naphtali), sondern von einer Landschaft die Rede, denn es heisst ausdrücklich   

   ist auch *nehab*, d. i. die Landschaft von *Nehab*.



Wir dürfen nach dem Gesagten nicht mit Mariette an ein 272 *Naxzß*, *Naxzß* im Osten des Todten Meeres denken, sondern bleiben bei der Umschrift 222. Dennoch wollen wir die folgende Bemerkung des genannten Gelehrten²⁾ nicht unberücksichtigt lassen: »D'après un renseignement que me donna Mr. Brugsch, les chameliers du Sinaï appellent *Nehab* tout défilé étroit dans les montagnes. C'est l'arabe نقب peut-être Thébrou 272 perforare, s'appliquant à une route perdue« Brugschs Bemerkung ist richtig, und wir passirten selbst mehrere von den Beduinen *Nahb* genannte




1) Zeitschr. des D. M. G. XV, S. 245.





2) Diese 3 *Negab* sind Jüngst von Palmer, Schauplatz der vorzüglichsten Wüstenwanderung Israels u. d. Engl. Gotha, F. A. Perthes 1876 S. 431 so bestimmt worden: S. von Juda ist das Hügelland im Süden von Hebron, N. von Jerameel ist die Helebene, die im Norden von Wadi Rakneh, im Süden von den Wadis el Akrab, Marrah und Madurah begrenzt wird, S. von Qem ist Tell'Asid und die angrenzenden Ebenen. Rakneh hält er für Jerameel. Wir weisen in Bezug auf diese Fragen auch auf das reichhaltige Buch von E. Wilton *Negab or the South country*.



3) Mariette, *Atlas géographique* p. 31. A. 1.




Pässe¹⁾. Es wäre nun nicht unmöglich, dass sich sowohl die drei *Nehab* in der Sesenk-Liste, als auch das Land *Nehab* in unserer Inschrift auf die Pässe bezögen, welche beim Vordringen durch das Gebiet der Keniter etc. in Südpalästina zu passiren waren. Zu bemerken bleibt, dass keineswegs allein die Beduinen der Sinaihalbinsel das Wort *Nehab* im Sinne von Gebirgspass brauchen. In Palästina wird z. B. ein Engpass im Osten des Toten Meeres *Nahb Jerrah* genannt, und in der Sahara nennen die Beduinen die Bergdellös nicht anders. So heisst bei Rohlfs²⁾ der Engpass in der Nähe der Oase Dachel (Caillou's Akabah du Dakhel) »*Neyeb el Dachel*«.




10) Z. 4.   *āmu* Semiten. Die Lesung dieses

Wortes ist gesichert durch die Variante    *āmu*, und seine Bedeutung steht längst fest. Die Aegypter theilten in der Glanzzeit der Pharaonennacht (XIX. Dynastie) die dem Scepter ihrer Könige unterworfenen Völker in vier Gruppen, deren Repräsentanten wir durch Darstellungen und Inschriften, die sich in den Gräbern Seti I und Ramses III zu Theben (*bihān el mulūk*) am besten erhalten haben, kennen lernen. Das Merkmal der Hautfarbe liegt dieser uthischen Einteilung zu Grunde. Es sind 1.

die kupferrothen   *ret*³⁾ oder Leute *ret*,  


zu Gem von Aegypten! 2. die gelblichen   *āmū* oder

Semiten, 3. die schwarzen    *Nehesit* oder Neger.

4. die hellfarbigen    *Demhu*, Bewohner des aegyptischen Abendlandes; zunächst Libyer. Diese Nationen werden die Herden des *Ra* genannt. Horus ist der Völkerhirte, der sie in das Jenseits führt. Aus Thränen des Horus sind sie entstanden, und die Göttin *Sesyt* hat die *Amū*, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben, gestaltet und beschützt ihr unsterblich Theil, denn auch ihre Seelen sind ewig und werden in die Unterwelt der Aegypter aufgenommen, wie viele von ihnen schon im Diesseit in den Oetmarken des Delta als Rindschirten eine Heimath gefunden hatten. Immer werden sie mit gelber Haut, spitzen Härten und scharfen semitischen Profilen gebildet. Schon früh (XII. Dynastie) begannen sie gegen Geschenke Einfluss in das Nillthal, finden ihn und die aegyptischen Künstler verstehen es, die vorzüglichsten Merkmale ihrer Race charakteristisch wieder zu geben. Sobald, nach der Vertreibung der Hyksos die Heere der Pharaonen in Aken ein-

1) Ebers. Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. S. 132, A. 133, 223, 334, 376, 378, 384.

2) Rohlfs. Expedition zur Erforschung der libyschen Wüste I, S. 107.

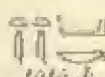
dringen, wird die Gesamtheit ihrer Gegner *Amu'* genannt, und zwar mit Verständniß der Bedeutung dieses Namens, in dem wir nichts zu sehen haben, als das hebr.  *populus*.¹⁾ So wird dann auch *Amu'* geradezu für «Volk», «asiatisches Volk» gebraucht, und in diesem Sinne belast es in einem Hymnus auf die Siege Thutmos III., also in einem der Zeit unserer Inschrift angehörenden Texte:²⁾



di na



fuh



tata-k



am

ich bin gekommen und gebe, dass Du nicht trittst die Bewohner



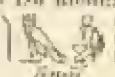
Setti



syar-k



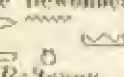
anz



amu



nu



Redenna

von Asien. Deine lebenden die *amu* von Syrien³⁾.

Gefangenen

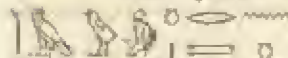
Der Text, dem wir diesen Satz entnehmen, bewegt sich von der 13.—22. Zeile in strophisch geordneten Parallelismen, und unsere Stelle lässt sich wortgetreu, aber mit Rücksicht auf die poetische Haltung des Originals so übersetzen:


Ich nahete mich Dir und hab' Dir bewilligt


Zu Boden zu treten die Asia-Bewohner.

Du schlägst sie in Bande und Deine Gefangenen

Sind Syrien's Völker semitischen Stammes.



amu nu Redenna kann nicht anders übersetzt werden, als «Völker» () von Syrien und es versteht sich von selbst, dass hier semitische Völker gemeint sind. Auf Darstellungen an der Nordwand des grossen Säulensaals von Karnak sehen wir vor den Huren Seti I. stehende Hirten aus Vorderasien mit eigenthümlichen ägyptischen breitkrämpigen Hüten, und eine mit derselben Kopfbedeckung bekleidete Figur kommt oft als Determinativzeichen des Namens *Amu'* vor. Aber, wenn auch mehr die in den Marschen des Delta ihre Heerden hütenden Rindhirten⁴⁾ *Amu'* genannt worden sind, so bezeichnet dieser Name doch keineswegs nur «Rindhirten». Er bezieht sich nicht auf den Beruf, sondern die Race und im Papyrus Ebers⁵⁾, der

1) Statt des semitischen Plurals  wird der ägyptische *amu* gebraucht.

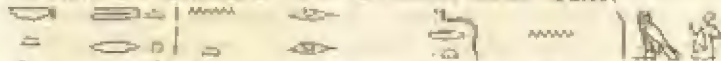
2) Stèle Thutmos III. no Rufay, Z. 14. Publiert in Rev. Archéol., Reinsche Chronologie und Mariette Karnak.

3) Über das Hebräer- oder Redennagebiet haben wir gehandelt in dieser Zeitschr. XXX. S. 391.

4) Die ansehnlichen und wilden Stämme, die den Truppen der Chalifen Merwan II. und Mämin so viel zu schaffen machten, sind die Nachkommen dieser Rindhirten. Ihr Name ist, wie Mariette Mel durch, *eg et asyr*, T. I. II gezeigt hat, nichts als das alte *amu* mit dem Artikel *pr*, also *Pr-amu*. Der babylonische Nizari, den sie umwohnten, dankt ihnen seinen Namen.

5) Pap. Ebers etc. 63,8.

aus der Zeit unserer Inschrift stammt, wird sogar ein complicirtes Receipt gegen Augenkrankheiten (es enthält 11 verschiedene Ingredienzen) erwähnt, welches von einem Semiten (*Amu*) aus Byblos in Phönizien herstammt. Die betreffende Stelle lautet:


ket *ert* *ent* *meri* *sest* *en* *am*
 andere Arznei für die Augen mitgetheilt von einem Semiten
 aus Byblos 1).


Aus dieser in kulturhistorischer Beziehung ausserordentlich interessanten Notiz geht hervor, dass schon in so früher Zeit zwischen Aegypten und Phönizien nicht nur kriegerische Zusammenstösse, sondern auch Wechselbeziehungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens stattfanden. Es lassen sich auch anderwärts phönizische Einflüsse gerade auf die ägyptische Medizin nachweisen; für uns ist es von besonderer Wichtigkeit, aus einer dieser Stellen zu ersehen, dass die *Amu*, also die Semiten, die Sprache Phöniziens redeten. Der Satz, um den es sich handelt, findet sich auf einem Londoner, wahrscheinlich auch ungefähr der Zeit Thutmos III. entstammenden medicinischen Papyrus, den S. Birch 1871 in die Wissenschaft eingeführt hat.²⁾ Die Stelle, um welche es sich hier handelt, hat Dr. Ed. Meyer für uns im British Museum neu zu copiren die Güte gehabt, und wir müssen sie wessentlich anders auffassen, wie unser scharfsinniger britischer Colleague. Sie lautet:


šentet *ent* *šentima* *em* *tet* *nef*
 Beschwörung eines Answurdes³⁾ wenn er spricht
 Qef3u
 Phönizisch.

Beschwörung einer Asiatin, wenn er (der Beschwörer) phönizisch spricht.

1) *kḥpnt* mit Byblos (Gebirg) *ḥzz* zweif. Identität von Chabes, Voyage dans l'Égypte p. 157 f. Siehe auch Ebers zu Pap. Ebers S. 12. Von der frühen Verbindung zwischen Aeg. und Byblos weiss schon die late und Osiris Mythe zu berichten, Plutarch. Is. und Osir. 15. In jüngster Zeit neu erwiesen durch den Fund der Yehaw melek Stele. S. De Vogüé. Stèle de Yehaw melek, roi de Gebel. Comptes rendues de l'Acad. des insc. et belles-lettres. Paris 1874.

2) Zeitschr. f. äg. Spr. 1871. S. 64.

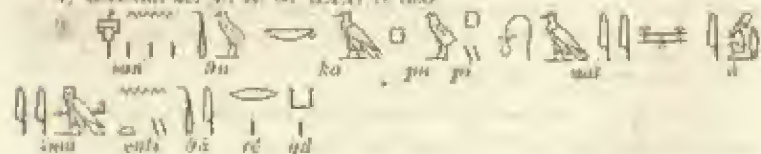
3) Das  in *šentima* entspricht dem koptischen *ⲛⲉⲩ*, *nef*. Dafür zahlreiche Namen von weibl. Personen aus allen Zeiten.

4. *Qaf 3u* als Phönizien steht durch die Bilingue von Tania (Dekret von Kanopus) unumstößlich fest.¹⁾ Aus der nun folgenden Beschreibung wissen wir auch nach der Meyerschen Copie nichts zu merken. Sie besteht aus sinnlosem Gattumias, wie er in solchen Texten häufig vorkommt.²⁾ Schade! Denn hätten wir es mit einem grammatisch geschriebenen Satze verständigen Inhalts zu thun, so würde dies die älteste bis auf uns gekommene Probe des kanaaniatischen Dialektes sein.


11. Z. 5. *3*. Die drei Striche hinter *3*, die Person sind doch nicht für das bloße Zeichen des Plurals, sondern für die Zahl 3 zu halten, wie die analogen Gruppen *13*, 13 Mann (Z. 7) und *2* (Z. 31) zwei Mann lehren. wird von Brugsch »erwachsene Leute« übersetzt, aber *3* bedeutet »Person« ganz im Allgemeinen. Man denke an das Pronomen indefinitum *neb*, das ganz wie unser »Jedermann«, »alles« gebraucht wird. Im Papyrus Ebers ist die Person des Kranken und entspricht genau dem »Patient« in unseren medizinischen Schriften.












12. Z. 5. *3* *3* *3* *em seq aw 3* als lebende Gefangene. Das Zeichen eine Klammer oder Fessel wird *seq* oder mit abgefallenem *r* *seq* gelesen. Varianten wie sind häufig. Die Bedeutung steht längst völlig fest. Aus dem Norden kamen zur Zeit Thutmos III. sehr viel zahlreichere Kriegsgefangene nach Aegypten als aus dem Süden. Auf der oben zu A. 10 erwähnten Stelle von *Bulliq* heisst es Z. 5: »Ich schnürte (zu Bündeln) zusammen die Völker von Nubien zu Zehntausenden und Tausenden und den Norden zu Hunderttausenden als lebende Gefangene«. Durch die Inschriften von Karnak erfahren wir, dass diese Leute zunächst in einem besetzten Viertel des östlichen, d. h. der eigentlichen Wohnstadt Theben, welches Suhen hieß, untergebracht, dann aber zu allerlei Bauarbeiten verwandt wurden.

1) Zeitschr. der D. M. G. XXX, 8. 395.







denen uns einige Denkmäler gewissermassen als Zeugen beizuwohnen gestatten. Besonders lebensvoll sind die Darstellungen im Grabe des *Rex mû Rû* zu *Abd et Qurna*, in dem wir die *seger anj*, die lebenden Kriegsgefangenen, ganz wie die Bibel das von den Hebräern erzählt, Ziegel streichen sehen für den Pharao. Die in Lep. Denkmälern reproduzierten Bilder der Frohnarbeiter, ihrer Vögte, ihrer Thätigkeit und Fabrikate sind bekannt. Die sie begleitenden Inschriften lehren, dass die Kriegsgefangenen theils beim Bau von Magazinen des Amun für die zu jener Zeit in ungeheurer Fülle anströmenden königlichen Geschenke aus der Krönungsbeute, theils bei Constructionen am Allerheiligsten des Amunstempels von Theben (Karnak) verwandt worden sind. Durch die Inschrift an einer Mauer in der Sanctuariumsgegend ¹⁾ erfahren wir im Einzelnen, wie überreich Thutmes III. den Gott von Theben mit Gaben bedachte. Unter diesen befanden sich auch kriegsgefangene Semiten und selbst Kinder von syrischen Kleinkönigen. Das für diese zu erzielende Lösegeld sollte wohl dem Tempelschatze zufallen. Es sei bemerkt, dass die Kriegsgefangenen jener

Zeit auch häufig *hay* (im Grabe des *Rex mû ru* ) genannt worden. Dies erwähnen wir im Hinblick auf die Deutung des Hykesnamens im Manethos bei Fl. Josephus.²⁾ Nachdem dort ἡκως als ein Compositum aus ἡκ der König³⁾ und σως der Hirt erklärt worden ist, liest es: ἐν δὲ ἄλλῃ ἀντιγράφῃ αὐτοῖς βασιλεὺς περιέχεται διὰ τῆς τοῦ Ὑκ προσηγορίας, ἀλλὰ τῶναντιον αἰχμαλωτῶν δεχόμεθα περιέχας. Wir haben gesehen, dass die gefangenen Eindhirten (*Amun*) in der Sprache der Hieroglyphen thatsächlich *hay* genannt werden.

13)   *Neheren*, längst sicher bestimmt als Mesopotamien; das bildliche   Oft wird es auch 
  *Neherina* oder *Naharina* geschrieben und noch
  unser mit  mit dem  einem zweiten Deutzeichen für »Wasser« determinirt. Die ägyptischen Schreiber zeigen auch hier, dass sie die Bedeutung des semitischen Namens (*Arum* der beiden Flüsse) recht wohl gekannt haben.⁴⁾

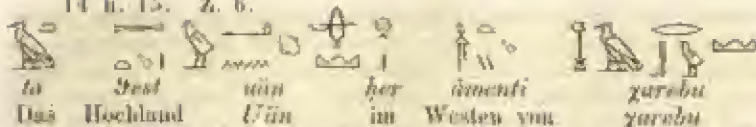
1) Am vollständigsten bei Maffette. Karnak Pl. 15—16.

2) Flav. Jos., 4. Apon. I. 10.

3)   *hay* der Fürst. Der Häuptling, der die Amun zu Denkhessen einführt, wird genannt:   *hay abda*.

4) Als Bente und Steuern aus Neheren (Mesopotamien) werden auf dem mehrfach erwähnten Stelenberichte Thutmes III. zu Karnak genannt: Sclavon,

14 u. 15. Z. 6.



Das sehr häufige *Jest* entspricht dem koptischen *ⲁⲓⲥ*, *altitudo*, *altus*, *ⲁⲓⲥⲥ*, *altitudo*, *elevare*, *dorsum* und *ⲁⲓⲥⲓ*, *altitudo*, *summitas* und kann mit *ⲁⲓ* determinirt nur eine erhabene, hoch erhabene Landschaft bedeuten. Die den Namen *Uân* begleitenden

Determinativzeichen und lehren zweierlei. Das speziellere Deutbild geht immer dem mehr allgemeinen voraus. In unserer Gruppe nun zeigt der Baum mit dem Holzstamm auf dem Berglande an, dass wir es mit einer an Holzigen Bäumen reichen

Gegend zu thun haben, und durch das Packet soll als besondere Eigenthümlichkeit dieser Bäume hervorgehoben werden, dass sie zum Export taugliche Produkte liefern. In der That spielt in der ägyptischen Pharmakopoe der Uânbaum eine grosse Rolle. — In den Rezepten im Papyr. Ebers werden in sechzig Fällen Theile von ihm vorgeschrieben, und zwar folgende: 1. *perî uân* Uân Beeren oder Körner. 2. *ⲉⲣⲁ en uân* Sack¹⁾, Schote des

Uânbaumes. 3. *tâ en uân* Uânzweige. 4. T. 81.

Z. 18 und 19. *ⲁⲓⲥⲥ ent uân*, Uân

Sägespäne²⁾ und endlich *uân, tepu' en uân*, was wir für Rinde des Uânbaumes halten, während Stern in seinem Glossar zu Pap. Ebers *tepu' tepu'*, *nucleus fructuum* übersetzt³⁾. Weitläus am häufigsten werden die *perî*, d. s. die

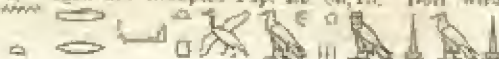
Schädeln, Rasse, Blutar, Kleinvieh, Früchte, Oel, Speckerot, Gold, Silber, Bzl, Grünstein (Malachit) und Wagnstein (Lapis Lazuli). Die mineralische Substanz *amer*, *damal*: doch wohl *ⲁⲓⲥⲥ* *El. 1.4. 27; 8,2* Emaille.


Holmo, Rüstungen, phänitische Regen, Gefässe von Silber und Gold von phänitischer Arbeit, Kriegswagen. Zusammenstellung der den Aegyptern unter Thutmos III. gelieferten Tribute bei Brugsch. Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen, S. 342.


1: Das *ⲉⲣⲁ* ist auch ein Theil des männlichen Genitals (*ⲙⲓⲩⲓⲩ* *pusio*, *puccia*), der Sack, Hodensack, auf den allerlei Medicamente gelegt werden sollen. Bei Bäumen dürfen wir es wohl für die Schoten mit ihren Keimen halten.


2: *ⲁⲓⲥⲥ*, *acies dissecare, verrituta, scabro*



3: Ich übergehe Bunde, wegen des Rezeptes Pap. Eb 86, 15. Dort wird vorgeschlagen ein Rezept





Kerne des *Van*-Baumes verordnet, in dem wir nicht umhin können, mit Chabas die Karube *ceratonia siliqua* wieder zu erkennen, die zu den Bäumen der Mediterraneischen Zone gehört und heute noch in allen hier in Frage zu ziehenden Gebieten von Syrien und Palästina vorkommt. Auch den Hebräern war sie wohlbekannt. Diese letzteren scheinen sich sogar der ziemlich gleich schweren, glatten und glänzenden Kerne der Johannisbrotschote als kleinster Gewichte bedient zu haben¹⁾. Nach Lucas XV. 16 benutzte man die Schoten auch für die Schweinefütterung. Das koptische *ⲭⲁⲣⲁⲃⲁ* entspricht dem griechischen *καράβιον* und wahrscheinlich dem hieroglyphischen  *Imert*²⁾, der Frucht des

 *Van*-Baumes³⁾, den Chabas⁴⁾ gewiss mit Recht für unseren *Van*-Baum hält. Solche Metathesis ist namentlich bei der Umschrift von Fremdwörtern nichts Ungewöhnliches. Dieses

Karubenreiche Land war gelegen im Westen von  *zarchu* oder *zarubu*, und es will uns scheinen als sei der Name Karube (arabisch *karāb*) selbst, auf dieses *zarubu* zurückzuführen und bedeute *zarubu*-Baum oder Baum von *zarubu*. Es können unter unserem *zarubu* — *zalubu* nur zwei Orte gemeint sein: entweder das alte wenige Meilen westlich von Damascus in Coele-syrien gelegene wehreiche Chelben, oder das zwischen dem Orontes und Euphrat in der Breite von Antiochia erwachsene Chalybon, das *Βέρον* der Griechen und spätere Haleb oder Aleppo. Die Wahl fällt hier nicht schwer, und wir werden uns mit Chabas und Nöldeke¹⁾ für das letztere zu entscheiden haben.



 *ⲭⲁⲩⲧⲉⲣⲧⲉⲡⲁⲩ* *um tafa*, zum Vertreiben die *tepaui* am Kopfe. Hier kann von Kernen schwerlich die Rede sein, wohl aber von Rinde. Grind. Nachdem die anzuwendenden Drogen genannt sind, wird vorgeschrieben sie in Eins zu vermengen und damit zu salben  *ⲧⲉⲙⲧⲁⲩⲧⲉⲡⲁⲩ*.

d. i. das seinem Kopfe Anhaftende und der nun folgende Satz:  *ⲕⲁⲩⲁⲩⲉⲙⲉⲣⲧⲉⲡⲁⲩ* *er ta kann kaum anders interpretiert werden als: wirf seine Schuppen (Schlim) auf die Erde. *ⲕⲁⲩⲁⲩⲉⲙⲉⲣ* ist das Fallende, Abfallende,*

Niederfallende (siehe  und also mit Bezug auf den Kopf, der Staub des Giftes und die Schuppen.

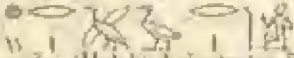
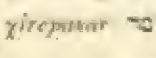
1) Winer. Bibl. Realwörterb. s. v. Johannisbrodbaum.

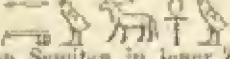




2) Pap. Anast. IV. T. 17. Z. 3. Dafür die von Chabas signalisirten

Varianten  und  *Amra* und *na*.

3) Mém. égyptol. Série III. Tome 2. S. 292.

4) Nöldeke. Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1876. S. 10.

das am Wege unseres Feldhauptmanns gelegen war, denn *Amenemhat* wendet sich von dem Hochlande *Fua* aus ohne Aufenthalt dem am Euphrat gelegenen Karchemisch zu und Chalybon war eine der Hauptstationen auf dem Wege dorthin. Ist Karchemisch¹⁾ nicht Girsium, sondern Hierapolis (Bambyce), so hielt sich das ägyptische Heer auf der Landstrasse und konnte von Chalybon aus Karchemisch in vier bis fünf Tagenstücken²⁾ erreichen. Unter den vielen kleinen Fürstenthümern, in welche damals Palästina und Syrien zerfiel, nahm Chalybon eine hervorragende Stellung ein. Chabas hat über die Bedeutung dieser Stadt in der Pharaonenzeit alles Nöthige zusammengestellt³⁾. Es sei hier nur erwähnt, dass 18,000 Mann aus Chalybon mit den unter der Führung der Cheta gegen Ramses II. kämpfenden Conföderirten erwähnt werden⁴⁾, und dass auch der vorsichtige Nöldeke⁵⁾, es nicht von der Hand weist, der von Chabas⁶⁾ vorgeschlagenen Deutung des Namens des Buchschreibers (Historiographen) des Königs der Cheta  *ḫirepanar*  als Oberhaupt von *ḫarchu* (Haleb) beizutreten⁷⁾.

16) Z. 7.  *nan anxa* Lebende Esel. Esel waren unter den Semiten in jener Zeit die bevorzugten Lastthiere. Wir erinnern an das Bild der in der XII. Dynastie in Aegypten stehenden *nanu* zu Benihassan. Bemerkenswerth der Pluralis, welcher beim Nomen und Adjektivum mit Fortfall der determinirenden Striche nur mit Hülfe der grammatischen Endung  *u* gebildet wird; und zwar durchaus regelmäßig; denn das , @ der Mehrheit tritt als Pluralendung für das Masculinum da ein, wo die einzelnen Gegenstände als Plural gefasst werden. 
taf sind Brote. We  allein hinter das Nomen tritt, sei es männlichen oder weiblichen Geschlechts. Inwiefern wir es gewöhnlich

1) Anmerk. 1b.

2) Gewöhnlich wird die Tagesmarche der ägyptischen Armee sehr klein. Dem Feldzuge des Jahres 22–23 Thutmos III. berichte sie, um von Thebe nach Megiddo zu gelangen 15 Tage. Brugsch Götting. gel. Anzeigen 1878 Stück I S. 12 hat bemerkt, dass, da die beiden genannten Orte nur eine Entfernung 170 Kilometer betrug, auf den Tagesmarsch 11 1/2 Kilometer oder 1 1/4 deutsche Meile und, wenn man die Rasttage abzieht, etwa 2 deutsche Meilen kommen.

3) Voyage dans l'Egypte etc. S. 100.



4) Laps. Pentem. III. 164.


5) Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1878. S. 10.

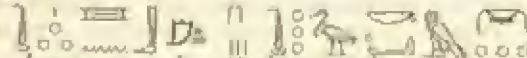
6) Voyage etc. S. 401.


7) Auf dem Bilde der Schlacht von Qadesh im Ramessum (Laps. Pentem. III. 164, 165, 166) sieht man diesen vornehmen Beamten in den Händen der Soldaten, die ihn aus dem Flusse gezogen haben und auf den Kopf stellen, um ihn das Wasser umspülen zu lassen und ihr Leben zurückzukaufen.



mit collectiven Begriffen zu thun. Die Wörter für die Menge, Stämmen etc. fallen in die Kategorie der Collectiva.



Das Collectivum wird gewöhnlich für den Plural des Femininum gesetzt, wir vermögen aber auch eine eigene Endung für den Plur. femin. nachzuweisen, und zwar lautet diese  und darf doch wohl mit dem hebräischen נָּ^{f} zusammengebracht werden. Ueber die Wandlungen im Inneren der Worte und die anderen im Hieroglyphischen nicht nachweisbaren Mittel der koptischen Pluralbildung haben wir an einer anderen Stelle gehandelt. Hier sei nur bemerkt, dass das  sich zwar als er im koptischen erhalten hat, sich aber weit seltener als Pluralcharakter der Nomina, als der Adjectiva nachweisen lässt.

Hinter unserem  an^{f} (regelm. Plural des Adject. Masc. Gen.) steht die Zahl 70, welche, wie wir in Anmerkung 10. zeigen werden, eine gewisse Bedeutung für die Bestimmung der Zeit dieses Kriegszugs gewinnt. Diese Erwähnung von 70 Stück wird nämlich auch bei der officiellen Aufzählung der von Thutmos III. gemachten Beute erwähnt.

17) Z. 7. 
hem en be 13 hem leh en heb

Dieser Satz lässt verschiedene Auffassungen zu, doch gehen wir der unsrer immer noch vor der späteren Brugsch'schen: „13 Eisen mit Gold ausgelegte Specter“ den Vorzug, obgleich es keinem Zweifel unterliegt, dass  zuweisen für Eisen eintritt und es mög-

lich ist das  zu Eisen zu ziehen und die ganze Gruppe auch zu lesen¹⁾. Mit demselben Rechte lässt sich freilich  als





Determinativzeichen dem  zuweisen. Dass diese letztere Gruppe „Eisen“ bedeutet, ist von Lepsius erwiesen worden. Die Lesung des Zeichens  ist wechselnd. Es kommt ihm gewiss der in

früherer Zeit gebräuchliche Werth *min*, der zweite in den Ptolemäerschriften gültige *Sehmet*, *Sehmet*²⁾, und der dritte *ba-pe* (*ba-en-pe*), womit das koptische *hemme* verglichen werden darf³⁾, zu. Wenn wir uns hier einer vierten Lesung bedienen, so











1) Brugsch, *Zeitschr. f. Egypt. Spr.* 1874. S. 144.

















2) Lepsius, *Monatss. f. den ägyptischen Inschriften.* 3. 4. Abt. 4. Bd. Aest. 1872 S. 102.





3) Dümichen, *Zeitschr. f. Egypt. Spr.* 1873. S. 17. Es sei hier bemerkt, dass sich auch im Pap. Ebers eine Bestätigung für die Ableitung des koptischen *hemme* aus einem hieroglyphischen *ba-en-pe* findet. Es wird dort nämlich











geschlecht das mit Rücksicht auf eine in die Zeit unserer Inschrift gehörende Variante im Pap. Ebers, woselbst neben   geschrieben und also dem  das fragliche *hém* zu lesende  gleichgesetzt wird¹⁾.






Jedenfalls scheint hier das *hém*, oder wie die fragliche Gruppe sonst zu lesen ist, ein übertragener Ausdruck, wie unser »Kupfer für Kupfergeräth in der Küche oder Silber für das Speisegeräth zu sein. Kunstreiche Gefässe, welche Phönizier und Syrier unter ihren Tributn nach Aegypten bringen, werden in grosser Anzahl am häufigsten auf den der Zeit unserer Inschrift angehörenden Denkmälern abgebildet. Das »*hek em*« eigentlich »bearbeiten mit«, kommt im Sinne von »beschlagen«, »anlegen« mit Metallen unzählige male vor und seine Bedeutung steht vollkommen fest. Mit Gold ausgelegte Bronzesachen finden sich in allen Musern, die schönsten in Bülaq; auch roth Gold verziertes Eisen ist nachweisbar; dies aber nur auf farbigen Gemälden²⁾, wo das Eisen blau, das Gold gelb dargestellt zu werden pflegt. Eiserne Gegenstände haben sich in sehr spärlicher Anzahl gefunden und zwar, wie schon Lepsius bemerkt, wegen der Zersetzung, der dieses Metall im Lauf der Jahrtausende anheimfällt. Magneteisen haben wir selbst nirgends gesehen. Athanasius Kircher³⁾ berichtet aber von einem Scarabäus aus Magneteisen (*sex vivarissimo magnete effigiatum*), den ein Engländer, Johannes Gravius aus Aegypten mitgebracht hatte.










18) Z. S.          Qariqa-mia⁴⁾. Es ist in dieser Stadt längst das biblische  *Jes.* 10. 9. *Jerem.* 16. 2. 2. *Chr.* 35. 20 erkannt worden. Bochart und mit ihm die meisten Späteren haben es für Ciresium in der Gegend der Mündung des Chaboras in den Euphrat gehalten; in jüngster Zeit aber hat Maspero⁵⁾ sich der Deutung des Syrers und




92,15 unter den Medismenten, welche die Beschwörung des    *wary*, das ich jetzt für den Sonnenstich halte, unterstützen sollen, ein Mineral             

20) Z. 10 *rejt ar*. An dieser Stelle verstümmelte Gruppe, die sich aber leicht ergänzen läßt, da sie in der Folge mehrfach unbeschädigt wiederkehrt; so Z. 16 und 21, wo  geschrieben wird. Sie bedeutet Verzeichnisse¹⁾ des Seilenden oder dessen was ist.    ist das koptische *eye*

eye. Wir könnten hier auch das   *ar* erwarten, das E. de Rouge mit Recht *une sorte de participe pluriel* nennt. Auf der der Zeit unserer Inschrift angehörenden statistischen Tafel zu Karnak²⁾ sind die Soldaten beschäftigt         *her ap rejt ar* zusammenzuzählen die Dingo, die Seilenden, vorhanden seilenden; deutsch welche vorhanden sind. — Unser Verzeichniß dessen was ist, vorhanden ist übersetzt Chabas, der die Grundbedeutung *«compte de ce qui est»* richtig faßt, *à savoir* und Brugsch einfach *«sämtlich»*. Es mag sein, das es nur die vom Phätao verliehene Auszeichnung feierlich einzuführen bestimmt ist; unsere erste Uebersetzung *«Diplome»* wird aber theils durch die Grundbedeutung der Gruppe, theils durch den Umstand gerechtfertigt, dass *Amén em-héb* auf seinem Wagen mit einem Halbande und einer Schriftrolle in der Hand abgebildet wird³⁾. Der Name des verliehenen Gegenstandes ist an unserer Stelle zerstört. Darüber unten A. 22.


21) Z. 11.      *set sentar*, das Land



Sentar.      *Tar* steht längst als Tyrus fest;  *sen* wurzelt mit  *chald.*  dient stets zum Ausdruck des doppelten, zweifachen, paarweisen, brüderlichen Seins, und so haben wir geglaubt mit Hinblick auf die Lage von Tyrus auf Festland und Insel *sen Tar* das doppelte, zweifache, die Doppelstadt Tyrus übersetzen zu dürfen. Hierzu ermunthigte eine Analogie im Koptischen, das Hermopolis magna nicht nur *gurou*, sondern auch *gurocna* oder selbst *gurou h* nennt. *enax* und die Buchstabenziffer *ē* decken sich durchaus mit dem hieroglyphischen  *sen* und wie *sen Tar* das doppelte Tyrus.





1)   *rejt* wurden die Listen und Verzeichnisse von Bestandsgegenständen genannt, dergleichen sich viele auf Papyrus erhalten haben. Es verhält sich dies Nomen *rejt* zu dem Verbum *rejt* wissen, wie das Nomen  *ipt* zu dem häufig parallel mit ihm gebrauchten Verbum *ap* schätzen, zählen, anszählen. Gute Beispiele in Brugsch's *h d Wörterb.* S. 810.

2) Lugs. Denkm. III. 32 l. 17.

3) Zeitschr. d. D. M. G. XXX. S. 408.

Thutmes III. vertheilt. Solche wurden sogar von ihm und den Seinen, wie die Bilder in den zu seiner Residenz gehörenden Gräbern beim heutigen Tell el Amarna¹⁾ zeigen, bei gewissen Gelegenheiten den Höflingen von dem Söller der Königsburg aus zugeworfen. Die farbigen Abbildungen dieser »Ehrenketten« und die bis auf uns gekommenen Halbgewürthe lehren, dass sie keineswegs aus reinem Golde, sondern aus aufgereihten Glas-, Fayence- und Stein-Perlen und Cylindern oder auch aus reich besticktem Zeuge bestanden haben. An ihrem unteren Ende pflügten sie mit Trödeln, an den Seiten mit Schnüren versehen zu sein, die man am Rücken zuwand. Ein Goldhalsband 

  *usey en neb* musste auch am Tage des Begräbnisses als Ehrenschnack und Amulet um den Hals der Mumie gelegt werden. Das 158. Capitel des Todtenbuchs²⁾ ist ihm gewidmet. Den Lebendigen wurden ausser dem erwähnten »Halsbande der Ehren« auch Decorationen in anderer Form verliehen. Brugsch's Uebersetzung »goldener Lohn« ist zu allgemein. Wir kennen bereits das dem Schiffsherrn *Ahmes* verliehene »Halsband für Tapferkeit«. Ein gleiches Z. 15 empfängt *Amen em heb.* Z. 16 und 21 bekommt er den Löwenorden (s. Ann. 30), das Schüßgeschmilde Z. 18 und 21. Dazu kamen andere königliche Ehrengaben, wie Ringe, Gewänder, Holze und Selaven.

23) Z. 13.  *het aniu sen*. Die Lesung des Ringes  steht durch Z. 16 fest, wo die Gruppe  

1) Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Abth. III.




2) Es sollte das betreffende Capitel, dessen Vignette das Bild unseres




Gollers



zeigt, auf dem Halsband geschrieben stehen und

dann über das Amulet gesprochen werden, um ihm seine mögliche Kraft zu verleihen. *sed her usey en neb in rd pen her f* zu sprechen über das Goldhalsband, auf welchem dies Capitel geschrieben steht. — Da nun zwar Halsbänder in Mengen an den Mumien und in Goldpressungen an ihren Pappbekleidungen gefunden worden sind, darunter aber, soviel wir wissen, kein solches, das mit dem 158. Cap. beschrieben ist, während die übrigen Amulets oft diejenigen Sätze zeigen, welche wir nach dem Todtenbuche auf ihnen zu erwarten haben, so lässt es sich annehmen, dass ein kostbares Halsband von echtem Golde mit der geforderten Inschrift der Mumie am Begräbnisse gelegt umgehängt, aber nicht mit ihr bestattet ward. Erwähnenswerth ist das Goldhalsband, welches an der Leiche der Königin *Achétop*, einer der ersten Regentinnen aus dem Hause Thutmes III., gefunden worden ist. Bölig sah es dem Mus. 823. So reich dieses Geschmilde mit solchen Spiralen, Blumen, Löwen, Antilopen, Sperbern, Geiern, geflügelten Schlangen und Falkenköpfen am Verschluss auch gesamt werden muss, so enthält es doch nicht den Text, von dem wir geredet haben.

○ *anāu* ist — vier Reife erscheint. Wir übersetzen »Reifen«, nicht Ringe, weil die *anāu* für den Schmuck der Arme bestimmt waren. In der *Ahmes*-Inschrift heissen sie  *an*, d. i. *anāu* ohne Vocalisation  = hebr. *ṣ*, und dies bedeutet »Aermlinge in Ringform«, denn  *a* ist der Arm und das determinirende  bringt die Form des gemeinten Gegenstandes zur Darstellung. Das Metall  (*hef*), aus dem diese Ringe bestanden, bedeutet eigentlich »Weissgold«. Sein Name hat sich unverändert in dem koptischen *gar*, *gar*, *gar argentum* *ḥrypos* erhalten. Es sei hier nur bemerkt, dass der Werthunterschied zwischen Silber und Gold im alten Aegypten geringer gewesen sein muss als heute, ja dass bei Aufzählungen das Gold dem Silber bisweilen nachzustehen hatte. Dennoch war jedenfalls in späterer, aber wahrscheinlich auch schon in früherer Zeit das Gold kostbarer als das Silber. An einer anderen Stelle hab ich gezeigt ¹⁾, dass die Vergoldung des zu Leyden conservirten silbernen Diadems aus der XI. Dynastie diese Frage entscheidet, denn man kann nicht glauben, dass man je das werthvollere mit dem weniger kostbaren Metall künstlich verdeckt habe. Unter den den grossen Nenngötterkreis darstellenden 9 heiligen Beilen , die bei der Königin *Akhétop* gefunden worden sind (Bulaq 837), sind 3 von Gold, 6 von Silber. Die 12 Ruderer in der goldenen Barke (Bulaq 839) bestehen aus völlig massivem Silber. Im Ganzen ist sehr viel mehr Gold- als Silberschmuck gefunden worden, aber dieser Umstand beweist nichts, als dass den Aegyptern das glänzende Gold als Schmuck mehr zusagte, als das bescheidene Silber. Wie wenig Silber- und wie viel goldenen Schmuck werden unsere Nachkommen in den Trümmern unserer Städte finden! Freilich wird unter der Beute Thutmes III. auf der statistischen Tafel zu Karnak einige Male mehr Gold als Silber aufgeführt. Im Ganzen scheint Gold mehr als Schmuck und als Blech zum Beschlagen und Auslegen von allerlei Geräth, Silber in massivem Zustande zu Tafeln, in die z. B. auch wichtige Staatsverträge ²⁾ eingegraben worden sind, Gefässen, Schüsseln und in Ringform als Geld verarbeitet worden zu sein.

24) Z. 12.    *haq*. Nehmen, in Beschlag nehmen.

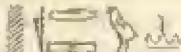
Von Ländern und Städten »erobern«, von Menschen »gefan-


¹⁾ Lepsius. Die Metalle in den ägyptischen Inschr. S. 49 ff.

²⁾ Ebers. Aegypten und die Rührer Mus., I. Bd. I. S. 272.

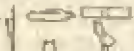
³⁾ Lep. Denkm. III. T. 136. Brugsch. Recueil T. 28 und S. 43. E. de Rougé bei Egger. Études sur les traités publics. S. 243 und Revue archéol. IV. S. 268. Chabas. Voyage etc. S. 332 ff.


gen nehmen“, von Gegenständen »erhalten«. S. a. Ann. 12 am Ende.


25) Z. 14.  *Qefesü*. Kadosch. Dazu leicht zu

ergänzen  *semü*, das koptische *tan, tan vicus, pagus,*

castellum. Ueber den Namen des Ortes haben Brugsch, de Rouge, Chabas, Mariette, de Sauley u. A. gehandelt. Als wichtigste und festeste Stadt, ja als Centralstelle der asiatischen Coalition gegen Aegypten eröffnet es die mehrfach erwähnte Liste von Karnak, in

der es 2 mal  *qefesü* geschrieben wird. An der dritten


Stelle ist die Schrift zerstückt. — Es kommen in den biblischen Büchern mehrere  vor, von denen indessen hier nur eines, und zwar das im Stamme Naphtali gelegene, welches nordwestlich vom Meromsee See Semehonitis lag, gemeint sein kann. Da die statistische Inschrift von Karnak den Fürsten von *Qefesü* in engster Verbindung mit dem von Megiddo darstellt, und Thutmes III. direct von Tanep nach *Qefesü* kommt, Tanep aber für das von Flav. Josephus ¹⁾ erwähnte *Δάφνη* in Galiläa superior gehalten worden ist, das auch in der Nähe des Meromsees gelegen war, so würden wir unser *Qefesü* gern für das Kades zwischen dem Jordan und dem Kanaanitergebiete halten, wenn nicht spätere Inschriften den Fluss, an dem unsere Stadt gelegen war, und den



man abbildete ²⁾,  *aron* ³⁾, d. i. Oron-





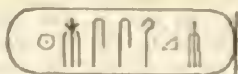


tes nennen würden, und sich nicht an diesem Flusse selbst der Name unserer Stadt und manche Spur derselben nachweisen ließe. Wenige Stunden bevor er Hama (Emesa) erreicht, drei Stunden nördlich von Kiblah breitet sich der heute Nahr el Agy genannte







1) Flav. Josephus, bell. judaic. 4, 1, 1. 7. War unser *Qefesü*, wie wir glauben, am Orontes gelegen, so ist Tanep *Δάφνη*, vielleicht bei dem späteren, gleichfalls am Orontes gelegenen Antiochia zu suchen, welches eine Vorstadt *Δάφνη* besaß, nach der der ganze Ort auch *ἡ πόλις Δάφνη* genannt ward. Strabo 16, 712. 16, 740. Die Vorstadt *ἡ πόλις Ἀντιόχεια Δάφνη*, Flav. Jos. bell. judaic. 4, 12, 5. 17, 3.







2) Am besten an den Pylonen des Ramesseum. S. Lep. Denkm. III. T. 146. In unserem Reiseitaphothek so beschreiben: »Die Wand ist halb zerbrochen nach Süden hin, inmitten des Bruchs der Wand ragt ganz rechts vom Betrachter zwei Blöcke hervor, die die von 2 Armeen des *Aron* (Orontes) umflossene Festung *Qefesü* darstellen. Ganz links prangt der Pharao auf seinem Wagen daher, neben dem sein Löwe den Feinden entgegenweiset, die sie Achmen beim Hagelschlag durcheinander und umgeworfen werden. Der Orontes wagt zu Fluten der Kämpfenden. *Cheta* in Mengen werden in ihn hineingeworfen. Kasse und Wagen gehen unter wie schwere Felsensteinen; andere *Cheta* haben das rettende Ufer erreicht und jagen in wilder Flucht dahin. Es ist ein homerisches Streikbild, und auch das merket homerisch an, dass wir die Namen der Streittruppen des Königs nennen hören«.










mārīna Herren, oder vielleicht noch besser »vornehme Semiten«. Es versteht sich von selbst, dass es solche in jeder syrischen Landschaft gab, und die statische Tafel von Karnak erwähnt auch neben 87 nach Aegypten abgeführten Kindern der Könige von *Imuan*, *Andukasa* und *Herrngal*¹⁾ und seiner Bundesgenossen 5 *Mārīna* und 329 »vornehme Semiten«, welche zu Theben gefangen genommen wurden. Auch später, und zwar in der zwanzigsten Dynastie werden zu Medinet Habu unter den syrischen Gegnern Ramses III. *Mārīna* genannt. Wo am Nile selbst semitische Gemeinden in aegyptischen Städten bestanden, begegneten sie uns wieder, so besonders in der zu dem Gebiete von  *an*

d. i.  oder  Heliopolis gehörenden Uferlande. Die betreffende Stelle in dem grössten unter allen Papyrus, der nunmehr in einer sehr sorgfältigen und geschmackvollen Publication vorliegt²⁾, verdient es vollständig mitgetheilt zu werden. Ramses III. stellt unter die Botmässigkeit der Hauptgötter von Heliopolis (Thm und Ra-Harmachis) verschiedene Localitäten, die zu dem Gebiete dieser Stadt gehören, sowie die in denselben wohnhaften Leute. Taf. 31. Z. 7 heisst es nun:

z. 7.       
tu *maut* *Ramses hay an* *anz*
 Das Uferland Ramses III. Leben

     
uta *sench* *anz* *tani* *er neztu*
 Heil Kraft des Belebten der Welt unter dem Commando

     
an *refu* *an* *hera* *247*
 des Schreibers des Anfachers grossen Herä 247.

z. 8.         
seueni *mes seru* *mārīna*
 Reitersführer, Fürstenkinder, Herren

¹⁾ Es sei hier erwähnt, dass Brugsch in jüngster Zeit *Herrngal* mit *Rhinkoltra* und *Andukasa* mit *Jenyasa* (*Hysae*) zusammenbringt. Gesch. Aegyptens S. 269.

²⁾ Der von dem englischen Consul Harris zu Theben erworben und nach ihm benannte Papyr. Facsimile of an Egyptian hieratic papyrus etc. v. S. 468. A. 4.

Philosophische Gedichte des 'Abû-l-alâ' Ma'arri.

Von

A. von Kremer.

(Vgl. Band XXX. S. 40 ff.)

I.

إِنَّا كُنْتُمْ لَكُمْ امْرَأَةً عَجُوزٌ فَلَا تَتَّخِذْ بِهَا إِذَا تَعَانَا
فَإِنْ كُنْتَ أَقْلَ بِهِمْ وَجِبْمٌ فَاجْعَلْ أَنْ تَسْمُونَ أَقْلَ عَيْنَا
وَجَسَنَ الشَّمْسِ فِي الْإِتِّمَاءِ بَاقٍ وَإِنْ مَجَّتْ مِنَ السَّيِّئِ الْعَبَا

Hast du zur Frau eine Alte,
lass dich's nicht grämen,
Und hüte dich wohl, eine Junge
daneben zu nehmen.

Ist jene auch minder schön
und nicht so süß,
So hat sie auch weniger Fehler
und Mängel gewiss.

Die Sonne bleibt schön, wenn auch
wounig der Sommer veronnen,
Und sie im Spätherbst die Fäden abwickelt,
die sie selber gesponnen.

II.

أَرَأَيْتَ فِي التَّثَلَاثَةِ مَنْ سَجَّوٍ فَلَا تَمَثَّلْ عَنِ الْبُحْرِ انْتِفِيشٍ
لِلْقَلْبِ نَظَرِي وَلِزَيِّمٍ تَبَيَّنِي وَتَوَلَّى النَفْسَ فِي الْجَسَدِ الْحَبِيشِ

Mich hält ein dreifach Gefängniß
gefangen,
Trage nach der Erklärung
kein Verlangen! —

Blind bin ich, auf's Krankenlager
gebetet,
Und die Seele ist an den Körper
gekettet!

III.

وَجَدْتُ النَّاسَ فِي خَرْجٍ وَمَرْجٍ غَوَاةً بَيْنَ مَعْتَبِلٍ وَمَرْجِيٍّ
فَشَانُ مَلُوكِهِمْ عَرَفَ وَنُفُوقَ وَأَعْيَابَ الْأُمُورِ حُجُبُهُ خَرْجٍ
وَعَمُّ زَعِيمِهِمْ أَنْيَابُ مَا لِي خِلَافَ النَّفِيسِ أَوْ إِحْلَالُ فَرْجٍ
وَأَنْ شَرَارَةً وَهَفَعَتْ بِسَوَادٍ لَتُتَحَرِّقَ وَحَدَا سَمًّا بِشَرْجٍ
رُكُوبِ الْتَمَعِشِ أَمْرُغَ لَابِنِ دُخْمٍ بِيَدِ الْخَيْرِ مِنْ قَتْلٍ وَنَرْجٍ
عَدَا الْعَصْفُورَ لِلْبَازِي أَمِيرًا وَأَصْبَحَ لَعَلْبًا فَرِغَامَ نَرْجٍ
أَفَى الدُّنْيَا لِمَا عَا دَلَّهُ حَقٌّ فَيُطْلَبُ فِي حَتْلَيْهَا بِشَرْجٍ

Ich sehe die Menschen liegen
im Hader und Streite:
Ma'taziliten und Morgiten, Thoren
auf jeder Seite.

Die Könige denken auf eins nur:
schlemmen und essen,
Die Statthalter kümmern nur eins:
Steuern erpressen.

Ihres Gebieters Ziel ist:
des Nachbarn Gau
Zu plündern oder zu verführen
dessen Frau!

Ein Funks, der ſel ins Thal,
hat, wie bekannt,
Schon oft die ganze Waldung
niedergebraunt.

Bei Gott! du kommst schneller
ans Ziel, o Genosse,
Wenn du die Bahre besteigst
statt der Kameele und Rosse.

Fürst der Falken ward der Sperling;
fürwahr, das ist arg;
Aber zum Fuchs sank herab
der Löwe von Targ!

Gibt's in der Welt eine Stätte,
noch geweiht dem Rechte?
Wolan, so such sie mit der Lampe
im Dunkel der Nächte!

IV.

العلم كالقفل إن أفتيته عسراً فخليه ثم عاقبه لينتقبها
وقد يخون رجلاً بعد خدمته كالغريب خالفت قومه بعد ما ملأها

Einem Sperrschloss gleicht die Wissenschaft,
einem zu öffnen schweren;
Du mußt nicht es zwingen wollen,
sondern wiederkehren.

Die Erwartung wird oft enttäuscht,
nachdem man sich eilig beflüss:
Dem Eimer gleich, den man füllte,
dessen Strick aber riss.

V.

جاءت أحاديثنا إن عشت فإن لها شئنا ولكن فيها ضعف إسناد
فشاوِر العقد واتركه غيره قدراً فالعقل خير مشير ضممه القادى

Die Traditionen, die man uns lehrt,
wären wichtig, wenn echt,
Nur die Bürgschaft dafür
ist ziemlich schlecht.

Zieh den Verstand zu Rath,
 allem andern entsage;
 Der Verstand ist der beste Rathgeber
 in jeder Lage.

VI.

لا تَسْتَرْفِقْ بِالْعَدَاوَةِ مِنْكُمْ فَيَسِيحَكُمْ عِنْدِي فَظِيرٌ مَحْمَدٌ
 أَيُعِيثُ ضَرًّا الصَّبِيحَ نَاطِرٌ مَدِينٌ أَمْ نَحْنُ أَجْمَعٌ فِي ظِلَامٍ سَرْمَدٍ
 كُفَّةُ الْبَصَائِمِ لَا يَدِينُ لَهَا الْهَدَى أَوْ مَبْتَسِرٌ أَيْدَا بَعِيثِي أَرْمَدٍ
 جَسَدٌ يَعْدَبُ فِي الْخِيَالِ حَسْبَتُهُ مُسْتَشْعِرٌ حَسَدَ الْعِظَامِ الْيَمَدِ
 إِنْ السَّيُوفُ قَرَأَتْ فِي أَغْمَادِهَا وَتَشَلَّى فِي ثَعْلَبٍ إِذَا لَمْ تُعْمَدِ
 مَنْ لِي بِجَسَمٍ لَا يُحْسِنُ رَزِيئَةً لَكِنْ يُعَدُّ تَشْوِينَةً أَوْ جَلَمَدِ
 رُوحٌ إِذَا أَتَصَلَّتْ بِشَخْصٍ لَمْ يَزَلْ قَوَّ وَقَفَى فِي مَرَضٍ الْعَنَاءِ الْمُكْمَدِ
 إِنْ كُنْتَ مِنْ رِيحٍ فَيَا رِيحَ تَسْكُنِي أَوْ كُنْتَ مِنْ تَيْبٍ فَيَا تَيْبَ آخَمَدِ

Macht mich nicht zu eurer
 Feindschaft Ziel:
 Denn fürwahr Christus und Mohammed
 galten mir gleichviel.

Nützt der Morgenschein etwa
 dem Nachtdurchwaller,
 Oder ist die Finsterniss das gemeinsame
 Loos aller?

Sind sie alle blind, kann keiner
 den Weg erspähn?
 Soll ich, der Blinde, allein
 das Richtige sehn?

Ein Leib, der durchs Leben bestimmt ist
 immer zu leiden,
 Der hat Recht die moderaden
 Gebeine zu beneiden:

Die Klängen kommen in der Scheide
endlich zur Rast,
Doch der Scheide entrissen, trifft
sie der Arbeit Last.

Ach gebt mir doch einen Leib,
der nicht fühlt die Pein,
Der empfindungslos bleibt,
wie ein Stein!

Sobald sich einmal der Geist
mit dem Körper verbunden,
Kann keiner der Beiden vom Siechthum
weder gesunden!

Bist du, o Geist, ein Hauch,
nun denn, so verwehe!
Bist eine Flamme: nun denn,
o Flamme, vergehe!

VII.

النفس عند فراقها جُفَّتْهَا
محزونة لندوس ربع عصر
كحكمة صيدت فثقت جيدها
أسفا لتنظر حال وكى دأمر

Die Seele, wenn sie vom Körper scheidet,
ist von Schmerz durchbebt,
Weil sie scheidet von der Stätte, wo sie
so lange gelebt:

Wie die Taube, gefangen im Netze, noch einmal
scheidend den Blick
Auf das trauliche Nest, wo sie hauste,
wendet zurück.

VIII.

إن كان إبليس قد حقد يصول بهم
فالنفس أبهر من يدعو إبليس
لا شب ربحه نيران الشباب لهم
الى المدامة تهجم وتغليس
والدمر في الحاجر تُرجى منه عارفة
ألى وقد بان إسمار وتغليس

ومؤد الناس حتى طعن جعلهم أن النبوة تمويه وتدليس
جاءت من الفلك العلوي حادثة فيها آسوى جنة القوم والليس

Hat Satan ein Heer, das ihm steht
zu Befehle,

So ist der stärkste Gehülfe des Satans
die begehrlische Seele.

Gott hat nicht die Flamme der Jugend
in den Menschen entzündet,

Auf dass sie im Weine schwelgen
zu allen Stunden.

Das Geschick kennt nur Verwehrung,
wann soll man da hoffen?

Schon zeigen sich Noth und Verfall
überall offen.

Lügen erinnert man, und es glaubt
mancher Wicht,

Die Prophetie sei nichts
als ein Lügenbericht.

Da kam vom Himmel ein Ereigniss
niedergofahren,

Vor dem die Feigen und Kähnen
gleich rathlos waren.

IX.

يسوسون الأمور بغير عقل حينئذ امرهم ويقال سانه

فلق من الحية واق مبي ومن زمن رياسته خسانة

Sie regieren ohne Verstand
durch manches Jahr.

Es endet ihr Regiment und dann heisst es
davon: es war!

O weh ob der Welt und wehe
ob mir zugleich.

Und ob einer Zeit, wo Gemeinheit
beherrscht das Reich.

X.

لِجَسْمٍ كَالصَّفِيِّ يَكْسُوهُ الثَّرَى صَدًّا ۖ وَلِخَيْرٍ كَالْتَمِيمِ لَا يَدْنُو لَهُ الدَّنَسُ
لِيُودَامَ فِي الْأَرْضِ عَمِّ الدَّهْرِ مَحْتَوًّا ۖ لَهَا تَغْيِيرٌ عَمَّا يَتَعَبَّدُ الْآنَسُ

Der Leib ist wie das Erz, das leidet
vom Roß in der Erde:
Dem Golde gleicht die Tugend,
ihr droht keine Gefährde;

Bleibt sie auch noch so lange
im Boden vergraben:
Sie ist immer die schönste
der irdischen Gaben.

XI.

مَنْ النَّاسِ مَنْ لَعَنَهُ لَوْلُو ۖ بِبَارِهِ اللَّفْظُ إِذَا يُلْفِظُ
وَبَعْضُهُمْ قَوْلُهُ كَالْخَضَى ۖ يَقَالُ فَيُلْغَى وَلَا يُحْفَظُ

Da gibt es solche, deren Worte
Perlen sind,
Kaum gesprochen sammelt
man sie auch geschwind.

Andere aber, deren Worte
sind nach Kieselart,
Die gesprochen man wegwirft
und nicht aufbewahrt.

XII.

الَّذِينَ أَهْلَكَكَ فَوْقَ الْأَرْضِ مَا كَتَبَهَا ۖ فَمَا تُضَادُّ فِي أَنْبَاءِهَا الشَّيْعُ
لَوْلَا عِدَاوَةُ أَهْلِهَا فِي طِبَاعِهِمْ ۖ كَانَتْ مَسَاجِدَ مُقَرَّبَةً بِهَا الْبَيْعُ

Die Lage hat in der Welt verdorben
alle, die sie bewohnen —
Nicht die Wahrheit sprechen die Anhänger
der verschiedenen Religionen.

Wenn nicht in ihren Naturen ein Urgrund
der Feindschaft läge,
So ständen Moschee und Kirche
beieinander am Wege.

XIII.

عليك بفعل الخير لو لم يكن له من الفضل الا حسنه في المسمع
لعمرك ما في عالم الارض زاحده يغمينا ولا الرحمان اهل الصوامع
ارى امرآء الناس يمسون شرهم اذا خطفوا خطف البزاة اللوامع
وفي كل منبر حاكم فموقف وطاع يحابي في اخس المطامع
تجور فينبغي الملك عن مستحقه تشكب اشراب العيون الدوامع
ومن حوله قوم لان وجوعهم صفا لم يلبس بالغيبوت الهوامع
عدول لهم ظلم الضعيف سحيه يسمون اشراب القرى والجوامع

Thu g~~o~~ und wäre es auch nur,
weil die Edelthat
In den Ohren einen so schönen
Wiederhall hat.

Bei Gott! nicht seh ich auf Erden
einen Frommen hausen,
Der den Namen verdient, nicht einmal
die Mönche in den Klausen.

Ich seh die Gewalthaber bedrücken
das Volk nach Gefallen,
Sie rauben, wie die Falken
mit ehernen Krallen.

Jede Stadt hat ihren Gebieter:
der eine ist mild,
Der andere huldigt den Laster
unbändig und wild.

Er mißhandelt das Volk und treibt es
aus den Häusern und Hütten,
So daß ihre Augen Fluten
von Thränen schütten.

Ihn umgibt ein Gelichter mit Gesichtern,
Felsen gleichen,
Felsen, die kein Regenguss
konnte erweichen:

Notabeln, denen Gewaltthat
zur Natur geworden:
Diese Häuber der Städte sind schlimmer
als Beduinenhorden.

XIV.

أَحْوَسَ قَصْدُهُ نَحْدَهُ تَمَادَى بِهِ السَّيْرُ حَتَّى يَلْغُ
وَنَيْيَاكَ مِثْلُ الْإِلَاءِ لِحَبِيبٍ وَصَاحِبِهَا مِثْلُ كَلْبٍ وَلِغُ

Der Wandrer wandelt den Weg
dem Grabe zu;
Woh! zieht sich der Weg, zuletzt
kommt er zur Ruh.

Die Welt gleicht dem Gefäss,
in dem Unflath steckt,
Der Lebemann dem Hunde,
der es beleckt.

XV.

يَتَخَسَّمُونَ مَا يَدْرُونَ لَوْ سُبُلُوا عَنْ الْبِعُوضَةِ أَلَّا مِنْهُمْ تَقِيفُ
وَتَمَرَّقَتْهُمْ عَلَى عِلَاقَتِهَا مِثْلُ وَصَدَّ كُلَّ فَرِيفٍ أَنَّهُمْ تَقَفُوا
فِي السَّيْرِ لِمَا لَخُصَّ بَانَ قَدْ كَلَدَ شَتَّى كُنْعَامٍ فِيهِ يَسْتَبْشِرُ
وَلَوْ قَرَّتْ بِمَخَارِبِهِمْ يَوْمَ قَتْلِهِمْ عَوَّتَ عَلَيْهِمْ وَلَمْ تُنْظَرْ لَهُمُ الشَّقَفُ

Sie deuten die Sterne, jedoch,
wenn wir sie fragen,
Wie's um die Fliege steht,
nicht wissen sie es zu sagen!

Verschiedene Sekten sind es,
in die sie sich spalten,
Von denen jede meint allein
die Wahrheit zu enthalten.

Laß die Menschen aufzehren,
was die Erde sprießt:
Sie sind wie das Vieh, das sein Futter
gedankenlos frisst.

Ach wüßten die Häuser, was sie
enthalten an Schmach,
Sie stürzten auf sie, es wollte
sie schirmen kein Dach!

XVI.

سلطانك النار إن تغدب فنافعاً وإن تجر قلبها ضئير وإحراقاً
وقربه الدج إن أعطاك فائدة فليس يؤمن إهلاك وإغراقاً
والمال رزق فمن يدركه تحفظ به وليس يقينك إشم وإعراقاً
والحق كالبشم وأرتيا حنانسيا فما لها في عيون الناس إشراقاً

Sultan ist das Feuer: thu recht
und es ist gut;
Thu Unrecht und es versengt dich
sofort seine Glut.

So auch die Meeresflut: sie läßt
sich gewinnen und erwerben,
Aber sie kann dich eben so leicht
auch verderben.

Der Reichthum ist Glückesgabe,
wer sie hat, ist voll Macht:
Nicht aus Syrien oder Irak
wird sie heimgebracht.

Das Recht gleicht der Sonne, doch verdeckt
von dunkler Wolke:
Deshalb bleibt der Glanz unsichtbar
dem thörichtsten Volke.

XVII.

قَدْ لِلْعَمَامَةِ قَدْ أُمْتَحِنَتْ شَلَايِنُهُ فَيُجِبُّ لِلذَّاكِرِ الْمَحْزُونِ تَشْوِيقًا
 كَسَاكَ رَبِّكَ رِيشًا تَدْفَعِينَ بِهِ قُمْ انْشَاءً وَحَلَى الْجَيْدِ تَنْبُوِيْقًا
 فَبَلْ تُرَاعِينَ مِنْ بَارِ عَلَى شَرْفٍ يُثِدِّي الْبَيْكُ عَنْ الْفُرْخِينَ تَغْوِيْقًا
 أَمَّا تَرْبِيسُ نَيْسَى الدَّعْمِ وَتَرْضَا رَامٍ مَصِيبٌ أَعَارَ النَّبْلَ تَغْوِيْقًا
 بَغْنِيكِي وَكَرِي عَنْ بَيْتِ يَزِيدَ عَادٍ مِنَ الْقَوْمِ إِحْسَابًا وَتَرْوِيْقًا

Sprich zur Taube: du girrtest
 schon früh am Morgen
 Und wecktest mir Wehmuthsgedanken
 und Sehnsuchtsorgen.

Dein Schöpfer kleidete dich in Gefieder
 für die Kälte zum Schutze,
 Und ein Kettchen legte er dir
 um den Nacken zum Putze.

Zitterst du nicht vor dem Falken,
 der vom Felsen schaut
 Und die Kuchlein dir raubt aus dem Nest,
 das du gebaut?

Siehst du nicht, o Mensch, wie des Schicksals
 Bogen bespannt
 Ein Schütze, der noch niemals
 einen Fehlschuss gekannt:

Drum genüge dir dein Nestchen
 statt dem Palast,
 Den der Thor mit Gold angeziert
 in kindischer Haat.

XVIII.

كَأَنَّ إِبْرَارًا فِي الْمَفَارِقِ خَيَّطَتْ بِرُودِ الْمُنَايَا وَاللَّيَالَى سُلُوكَهَا
 يَرَى الْفَقْرَ أَنَّ النُّورَ فِي الدَّعْرِ مُخَذَّتْ وَمَا عِنْتُمْ الْأَوْقَاتِ إِلَّا حُلُوكَهَا

فلا ترغبوا في الملك تعصون بأظفاننا عليه فمن أشقى الرجال ملوكها
 وإن غروب الشمس لآ عشيبة يحدث أهل السلب عنه دلوها
 وما قُتِمت رسل الخمام تنزولنا إذا لم تشف ذكرتنا ألوها
 فكونوا جيذا أضمرت فوق عارة صوائم ألا من شكيم تلوكها

Es ist, als stickten da Nadeln
 auf die Scheitel das Zeichen
 Des Todes, wozu die Stunden
 den Faden reichen.

Der Verstand erkennt, dass das Licht
 in der Zeit entstand,
 Dass die Finsternisse sei der Zeiten
 urältester Grund.

Strebt nicht nach der Fürstengewalt
 mit bewaffneter Hand,
 Denn der unseligste Stand
 ist der fürstliche Stand.

Und der Sonne Verschwinden
 zur Tageswende
 Ist dem Verständigen ein Zeichen
 vom nahen Ende.

Die Todesboten folgen
 uns stets auf dem Fuss;
 Sprechen sie nicht, so mahnt uns
 ihr stummer Gruss.

Seld drum wie Renner im Krieg,
 die geduldig ertragen
 Jede Entbehrung und höchstens
 an dem Gebisse nagen!

XIX.

سَبْعَ وَفَلَّ بِمَكَّةَ زَائِرًا سَبْعِينَ لَا سَبْعًا فَلَسْتُ بِنَاسِكٍ
جَهْلُ الدِّينَةِ مَنْ إِذَا عَرَضَتْ لَهُ أَطْمَاعُهُ لَمْ يُلْفِ بِالْتِمَاسِكِ

Bete und verrichte in Mekka
die Pilgerpflichten
Siebzig-, nicht siebenmal, trotzdem
bist du ein Frommer mit nichts!

Es sündigt gewiss der, wenn
die Begierden ihn treiben,
Es nicht versteht dennoch
enthaltensam zu bleiben.

Ueber Ni'met-ullah's persisch-türkisches Wörterbuch.

Von

Dr. O. Blau.

Bei Durchmusterung des persisch-türkischen Glossars, das ich in der Ueberschrift genannt habe, trat mir der Gedanke an die Vergänglichkeit litterarischen Verdienstes wieder einmal recht vor Augen.

Ni'met-ullah ist einer der fleissigen Schachtgräber, deren saure Arbeit und grosses Verdienst von denen vergessen worden ist, die das blanke Gold in Händen haben.

Seiner Zeit war sein Buch unübertroffen und für ein Jahrhundert und länger wirklich berühmt — مشهور. Nachher ist es durch eine fashionablere Richtung der Lexikographie überflügelt worden, die den Ansprüchen der Roccoco-Litteraturepoche besser zu huldigen verstand; Ni'met-ullah war den Munshi's und Kjatib's zu simpel. Die neuere Schule hat ihn gar nicht nach seinem wahren Werthe zu würdigen gewusst. Gegenwärtig ist er auch in der Türkei nur wenig verbreitet, noch weniger in Europa bekannt.

Wenn nun vollends die gelehrte Lexikographie einem gewissen Abschlusse entgegenstrebt und durch Publikationen, wie Vallers' Werk für das Persische, Zenzers jetzt vollendetes Handwörterbuch für das Türkische sind, das lexikalische Kapital zum Gemeingut der europäischen Orientalisten macht, ohne dass auf jene Grundwerke zurückgegangen wird, zu denen das des Ni'met-ullah gezählt werden muss, so läuft der Autor Gefahr, gar entbehrlich zu scheinen und der Vergessenheit anheimzufallen.

Es müsste denn sein, dass wir recht bald in die Wege einlenken, die neuerlich in der Zeitschr. der D. M. G. (XXX, S. 168) als diejenigen bezeichnet worden sind, welche allein zur eingehenderen Kenntniss des Türkischen führen werden, nämlich die Erforschung der volksthümlichen Dialekte.

Geschieht dies, so werden vor allem diejenigen Glossare und Lexika, welche die Vulgärsprache berücksichtigen, wieder in die

Rechte eingesetzt werden, welche ihnen nur vorenthalten sind, weil seit dem Erwachen der orientalischen Studien in Europa bisher der grössere Werth auf die sogenannte Klassizität gelegt wurde und gelegt werden durfte, weil der akademische Orient selbst in einer 300-jährigen Litteraturepoche über der Sucht, klassisch zu werden, das vorklassische und nebenklassische Element fast vergessen hat.

Wie ein Dictionnaire de l'Académie mit einer Sammlung von Idiotieis nichts gemein hat, so haben auch die Meninski und Zenker wohl ihre vollste Berechtigung, — aber für andre Zwecke.

Für die türkische Volkssprache, ihre Geschichte und ihr Verständnis bedarf es noch ganz andrer Hülfsmittel.

Anfänge, wie ich sie in meinen Arbeiten über das Albanesische, das Bosnische, das Kumanische und das Mactupofer Türkische gemacht habe, befestigen je länger je mehr in mir die Ueberzeugung, dass es an Materialien, besonders auch an handschriftlichen Materialien in europäischen Bibliotheken nicht mangelt, um nach landschaftlichen Gruppen und innerhalb derselben nach gewissen Zeitabschnitten den Stoff zu ordnen, aus dem sich ein Lehrgebäude der türkischen Sprache aufbauen lässt.

Von dem Baumeister bleibt freilich zu verlangen, dass er durch längeren Aufenthalt unter türkischem Volke sich der Sprache wirklich mit dem Ohr und nicht bloss mit dem Auge bemächtigt habe.

Auf die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Quellenforschung aufs neue aufmerksam zu machen, mögen die folgenden Zeilen dienen.

Das vor mir liegende Manuscript aus der Sammlung Fonton, welche durch mich für die Kais. Akademie in St. Petersburg erworben wurde (s. Bulletin, T. XXIII, p. 279—283), ist ein 272 Blatt 8° starker Band, sehr ordinär geschrieben und trägt die folgende Unterschrift:

کتبه الحقیق الفقیر خلیل بن شعبان اشأ القوستایندجیوی

غفر الله له ولوالدته واحسن ائمه والیهما

من شجرة النبوة طریح سنه سبع وثلاثون وائف في

ماه المحرم الحرام في يوم پندجمنه في وقت العصر سنه ۱۳۷

من کاتبان ^{۱)} مرای

محمد پاشا

في شهر بذالوقه

۱) کتبستان rectiss.

Es ward sonach geschrieben im Muharrem 1037 H. (= Sept. 1627) von einem Bosniaken, Chatib b. Scha'ban Agha aus Kostainitza, für die Bibliothek des Seraile des Muhammed Pascha in Banjaluka, der Hauptstadt von Türkisch Kroatien.

Auf dem Schnitt und Schmutztitelblatt steht لغت نعمت الله. In Fluegele Hadji Khalfa findet sich das Werk und der Verfasser unter No. 13892 erwähnt. Dort steht bloss نعمت الله. Den Titel لغت نعمت الله gibt der Schluss der Vorrede fol. 2a an die Hand, und der Name des Verfassers lautet im Texte derselben vollständig Nîmet-ullah ben Ahmed b. Mubarek el-Rûmî, نعمت الله بن احمد بن مبارك الرومى.

Nach längerem Suchen habe ich eine biographische Notiz über den Verfasser in 'Ata'i's Zell-es-Schakak II, S. 75 unter der schlichten Ueberschrift الشيخ نعمت الله gefunden.

Hiernach war er aus Sofia صوفيه, der damaligen Hauptstadt von Rumelien, wo er sich als Emaillour den Ruf eines geschickten und kunstverständigen Mannes erworben hatte; von da kam er nach Konstantinopel und trat in den Nakshibendi-Orden, ward dort ein Bucherfreund und Curiositäten-Sammler und — heisst es weiter — „verfasste das berühmte persische Wörterbuch,“ مشهور أولان فارسی لغتی ترتیب ایلدی.

Man erzählt davon, dass Sururi Tscholabi einmal behauptete: der „Stoff dieses Wörterbuchs sei ihm entlehnt, und dass ein ärgerlicher Streit entstand, als der Verfasser mit Gegenbeweisen dawider „Einspruch erhob.“ Nîmet-ullah starb um die Mitte d. J. 969 H. und liegt auf dem Klosterhofe am Adrianopler Thore begraben.

Der erwähnte Sururi kann, wenn anders die Geschichte richtig ist, nicht der Verfasser des unter dem Namen Loghat-Sururi bekannten persischen Wörterbuchs, Muhammed Kasim b. Hadji Muhammed Kaschani Sururi sein, da dessen Werk (H. Chalfa No. 11147) erst nach 1008 H. erschien; sondern muss der berühmte Commentator des Hafiz, Mustafa ben Scha'ban sein, der ein Zeitgenosse von Nîmet-ullah war und in dem gleichen Jahre, wie dieser, 969 H. starb.

Ueber seine sonstigen persönlichen Beziehungen erfahren wir nur, dass er Gehülfe eines Abdullatif Effendi im Kloster des Emir Buchârî war; an einigen Stellen des Wörterbuchs werden mündliche Erklärungen von مولانا جمال پاشا زادہ, d. i. Schemseddin Ahmed b. Suleiman b. Kemal-Pascha († 940 H.) angeführt, so dass er dessen Schüler gewesen zu sein scheint.

Ueber die Quellen seines Wörterbuchs gibt Ni'met-ullah selbst in der Vorrede die Auskunft, dass er sechs ältere lexikographische Werke benutzt habe:

1. اقنوم عجم, worunter wohl nichts anderes zu verstehen ist, als das von H. Chalfa No. 1084 aufgeführte persische Wörterbuch اقنوم اللغة;

2. قاييد لطف الله حليمي, die Kaime des Lutf-ullah Halimi, s. H. Chalfa No. 3364;

3. وسيلة المقاصد, ein Werk über persische Lexikologie, das nach H. Ch. No. 14239 an 10000 Nomina und 1066 Verba umfaßte, von Rustem el-Mewlewî;

4. لغت قره حصارى, Wörterbuch des Karahissari, eine mir unbekannte Schrift;

5. den älteren, sogenannten Dirînuh-Auszug des Qibah-adjem, تكملة دیرینه مختصر (sic!) تكملة; s. H. Ch. 7712 und 3162.

6. den neue grossen Qibah-adjem تكملة عجم جدید كبير.

Wie viel dem einen oder dem andern entnommen, oder wie weit auf Anordnung des Stoffes ein direkter Einfluss der Quellen stattgehabt, ist nicht leicht zu beurtheilen. Während z. B. der Qibah-adjem voran die Nomina stellt (s. Persisch, Goth. Handschr. I, S. 37), gehen hier die Verba voraus. Die persischen Wörter sind nach der alphabetischen Ordnung des Anfangsbuchstabens der Art geordnet, dass innerhalb jedes Buchstaben wieder drei Unterabtheilungen, je nach dem Vokal der ersten Silbe, — مفتوحة, مغنونة, مكسورة — geschaffen sind.

An dichterischen Citaten für persische Wörter ist reichlicher Ueberfluss. Am häufigsten angeführt wird شمس لهری († 744 H.); die andern sind etwa folgende: انوری, امیر خراسانی, اسدی, جلال الدین رومی, (مولانا جامی) جامی, تبریزی, یوشکور, رفیعی, حافظ شیرازی, خواجه سنایی, (مثنوی مولوی, مثنوی), فردوسی, فرخی, عسجدی, عبدی, شهیدی, سوزی, رودکی, (؟) معرومی, معزی, کسائی, لطیفی.

Der compileratorische Charakter seiner Arbeit bringt es mit sich, dass Ni'met-ullah in vielen Dingen dieselben Worterklärungen enthält, welche im Ferhengi-Schu'ari vorkommen, der zum Theil dieselben Alteren Lexika mit denselben Citaten verarbeitet hat; in

vielern aber weicht Nîmet-ullah ab, und beansprucht selbständiges Verdienst.

So ist ihm z. B. manche ethnographische Notiz eigen, im Vergleich mit dem, was die geläufigen Wörterbücher bieten:

بر قوم در که خایتده قتللور و تلعلری کلید شکر در — داجان;
ob Namschin? Dorn, Ausz. XIV, S. 693.

(واو اصلیلد) قزاقیلر تلایفستک کورلورنه دیلور بی سبیل — لولو
استلره کوزل که قتنه ویغماغی اولد اقد اطلاق اولنور اول طایفه
اول سبیلدن لولو دیلور که اول طایفه بتلعلری وقتنده لو دیو
جاقرشورلر و بویلد صدک ایلورلر!

لولونک جمعیدر و خر قتنه جوی ویغماغی اولان — لولیان
محبوبلره اطلاق اولور خواستد حافظ شیرازی بیت

نغان دین لولیان شوخ و شهر آشوب و شیرین کار

چنان یزدند صبر از دل که ترکان خون یغملرا

Ueber and لولنی z. insbesondere Gr. Gobineau's
pers. Studien in Z. D. M. G. XI, S. 689; auch Vambéry,
Cagataische Sprachstudien Art. لولو و قزاقی.

قاتلر پادشاهلردن برینک اسمیدر و بر شهر در خفت — تلماغ
(Khitaf) ملکه قریب دیرلی کافرستان

جستند در جیره در آند جفیلر جوی اولور — آتلورین.
Bei Vullers nur aus Castellus.

Bemerkenswerth sind einzelne Glossen aus Dialekten, z. B.:

آرغان Argan: نیت معنلند یعنی قز یکم معنلند دشت قیچاق
„in der Bedeutung Tochter, Mädchen, Jungfrau, im Dialekt
von Doscht-i-Kiptschak“.

روخ Rokh: لغت پهلویه بغریق معنلند
„ein Pehlwi-Wort, bedeutet Eingeweide“. — Bei Vullers z. v. nur aus Castellus

سیور Siwer: لغت پهلویه لون بیکن عدده در
„ein Pehlwi-Wort, bedeutet 10000; z. B. bei Schems-Fakhr“;

بد بیرون غشایی تور دشمار

بد افزون بغایت از سیور

Vgl. Vullers s. v.

ات قیومسی که غریبچه عسید معناسنه اصله: Zundsch: „Gehacktes Fleisch, arab. „Acid, eigentlich die Wurst, die im Isfahanischen Dialekt „Mumbar heisst“; — Vgl. یونیر „Wurst“ in meinen bosn.-türk. Sprachdenkm. S. 208; Bومبار Bianchi I, 411.

قرل شفتلوششی و آلتا ارونی در: Schafftirang: شفتیرنگ
یاروسی قرل و یاروسی آقندر آصفهائیم لالانک دیرلم شمس فخری بیست
ابو اسحق شاعری که نیردشک او
چه یکپاره جوهر چه تک شفتیرنگ

Ähnlich bei Vullers s. v. شفتیرنگ und لالانک ohne Ghat und ohne Angabe des isfahanischen Dialektes.

Ganz eigenthümlich ist es, dass der Autor hin und wieder Kenntniss von slavischen Wörtern hat, die er möglicherweise von Bulgaren oder auch von Russen gehört haben muss. Z. B.

„njet, russ. нѣтъ: bedeutet nicht und nein und überhaupt die Negation“.

Unter Art. شیشه heisst es: یوشقه که بت سرخسی در: „die Nisse“, russ. ноща, serboslav. uschka; vgl. meine bosn.-türk. Sprachd. S. 292 s. a. Sirke; Vull. شیش.

Bulgarisches steckt vielleicht auch in folgenden Glossen:

شوروا چروشی آب روغن شوروا آب was an bulgarisches und bosnisches sirwatka „Buttermilch“ (s. meine bosn.-türk. Sprachd. S. 7) erinnert; čerwisch ist bei Zenker s. X. erklärt (čerevisia?).

شومیر نقش که بعضی برلرده هرک دیرلم وبعضی برلرده و آلتین دیرلم
لغیعی بیست

اندر اصلاح داست تدبیرکن

تخم پاشیدن پس از شومیرکن

Eine Variante des Citates bei Vullers z. v. شومبر ohne die Interpretation durch ولهن و عروک, die mir beide unverständlich sind.

Fränkisches oder griechisches Sprachgut läuft zuweilen unter, so z. B. wenn unter شباط „Februar-monat“ hinzugefügt wird: رومینه فلوارس نیرم, und in den corrupten, bei Vullers als falsa lectio aus Castellus verzeichneten Glosse: سکارچه خرتلیوس جیدیس; die Bedeutung scheint „Alp“ oder „Gespenst“ sein zu sollen.

Gewöhnlich bedient sich Nîmet-ullah zur Erklärung der persischen Vocabeln seiner Muttersprache, des Vulgärtürkischen, und zwar mit unverkennbarem Anfluge osttürkischen Dialectes, so z. B. wird سرخوش erklärt durch اسرک یعنی مست; asrâk ist osttürkisch. — Die Erklärung der Monatsnamen, soweit sie überhaupt gegeben wird, fällt fast ganz mit der Nomenklatur zusammen, die ich Z. D. M. G. XXIX, S. 513 aus Klaproth's kumanischem Glossar besprochen habe, und nach welcher je drei Monate als Anfang, Mittel, Ende einer Jahreszeit zusammengruppirt werden:

Kumanisch heißen:

| | |
|-----------|--------------|
| Martius | الک یاز آی |
| Majus | سونک یاز آی |
| Junius | کوز آی |
| Julius | اورته کوز آی |
| Augustus | سونک کوز آی |
| September | قیس آی |
| October | اورته قیس آی |

bei Nîmet-ullah kommen vor:

| | |
|------------------|------------------------|
| Horiran (Juni) | (یای 1) الکی یاز آی |
| Temmuz (Juli) | اورته یای آی |
| Ab (August) | صوگ یای آی |
| Ejül (September) | خزانوگ اولکی آی (sic!) |

| | |
|--------------------|-----------|
| Kaunn I (Dezember) | الك قيش |
| Kaunn II (Januar) | اورتد قيش |
| Schubat (Februar) | صوڤ قيش. |

Ich habe bei der Durchsicht das Augenmerk vorwiegend auf naturwissenschaftliche Realien gerichtet und bin da auf eine ganze Reihe von Artikeln gestossen, die zur Vervollständigung unsrer Wörterbücher aus Nîmet-ullah dienen können.

ابوخلسان Variante v. بوخلسان Boúxlasson s. Vullers s. v. انخوسا.

خطمی und مرئین, صاری کُل wird erklärt durch آداریون. Vgl. Z. D. M. G. XXVII, 523.

آراد مسواک اغچيدر = آراد fehlt bei Vullers; bei Zenker ohne Quelle; s. Kamus s. v. und Sprenger, Post- und Reise-Routen S. 125, Z. D. M. G. XVIII, 530 u. a.

آرش = آردج اغاجی, der Wachholder.

آردون = آلچی یمشی والا طوشنجیل, die rote Pflaume, und der bunte Steinadler(?).

آتاب. Dieser Artikel lautet voller und besser als in den Lexicis:
قاره آشیق و عزیزم یعنی یو آغچيدر که آودون المقدن غیری سید یرامو
شمس فخری بیست

در کوه و دشت بنام شهنشاه جمالدين

گل روید از حسک رطب آید ز چوب تاج

ویر آغچيدر که آودون تیز سوینمز بلکه عفتد مقداری طوری عربچه
شجر عصا دیولم ویرنار آغچيدر و طاشلجید امروید آغاجی یعنی اخلاق
آغاجی و سنجاق آغاجی *

آبیره, vielleicht irrig st. دایره, = چولق قوشی; çuluk oder çuluk „Schneepfe“ fehlt auch bei Zenker noch.

بر نوع آنده در یمشی, سنجید s. Vullers s. v. زبرفون

اوله انا يمين اكله نيرل = eine Art Zizyphus, die keine Früchte trägt und daher Bastard-Zizyphus heisst“.

سکسن قوشی که هر قوش در دوبران نیرل وآورد واهی = (Amnig)
Vollers: دوبران: „Geier“, nach Zenker.

بیر قوش در عده سولانیان نیرل — ساری
سولانیق. Freytags L. A.

اولکلن دید کلری قوش — سارلک
als Eigenname eines Vogels fehlt bei Bianchi und Zenker.

سلامه مرضی که توداندن اولور wird erklärt
Krankheit der Lippen, die Jala ma (?) heisst“.

آجور و حسنک: unter diesem Artikel heisst es: سوره
ونولکل هر پاروسی که صغره نیرل و نیرلر چاپک نیرل. Wegen
a. meine bohn.-türk. Sprachd. S. 235, No. 41; wegen
چاپک vgl. Lappen; صغره ist deutlich geschrieben, aber
unverständlich

برنج که = (vgl. Pertsch, Goth Handsch. I, S. 33)
معنی در نقره می.

اُکلک نولی که قزل بویه در مویچیلر موم دیلیرین: ist شنجار
die Asche von Eklik(?), eine rothe Farbe, mit der
„die Lichtzieher die untern Enden der Kerzen färben“. Zu اکلک
ist osttürkisch اینکلک „Röthe“, jakut. in, vñell auch osmanisch
اُکلر „bräunlich“ zu vergleichen.

بیچقچیلر و محلدلری بیوک دیخقی ترکیده دخی d. i. شوره
„das grosse Messer der Messerschmiede und Buch-
binder“. Vollers hat شوره aus F., als türkischer Terminus
technicus fehlt es bei Zenker.

تقار anders als Voll. z. v. übereinstimmend mit dem Kamus:
اغاجلق و خرم اغاجی ویر ویرای.

فلار, Falar بر آف کوک در عربجه اوطيشا ديرلر „eine weisse Wurzel, die arabisch Artischas heisst“ (?).

فيلك, bei V. nur aus O. und M., wird erklärt: طلع ارونكى „1) die Schlehe, 2) Bezeichnung „der Magier oder Feueranbetenden Guebern“.

قوانوس — bei Zenker bloss aus Wickerhauser's Manuscript — ترکیبه قونوز ديرلر کويچيک کد ايچنه بال وياغ قونوزلر ویر بوجق ترکیبه قونوز ديرلر کويچيک کد ايچنه بال وياغ قونوزلر ویر بوجق d. i. „Kawanos, auch türkisch Kawanox, ein „kleineres Gefäss, in das man Honig oder Oel thut; auch bedeutet es als Maass $1\frac{1}{2}$ Oeka“.

Unter dem Art. قيم steht neben andern Interessanten der Zusatz: وکلزلر توغماغنه دورقند کيلري اوتلر „ein Kraut, das die „Herolde an ihren Schlagel stecken“ (oder کزلر?).

نيلاس Ninas ist eine Affenart, die häufig auf dem Wat-el-howam ذات الهوام genannten Gebirge auf der Insel Serendib vorkommt; sie sind lang gewachsen, das Hinterthoil ist struppig und von blauer Färbung, die Behaarung röthlich; auf beiden Seiten des Kopfes haben sie Augen und Stirnen; jeder einzelne ist zugleich männlichen und weiblichen Geschlechts und gebiert Junge; ihrer zwei vermögen einen Elephanten (فيلی ? فيلی) zu packen und zu fressen und werden doch nicht satt; besonders sind sie sehr behende im Klettern“.

واق Wak-wak, „ein Baum, der auf einer Insel von Hindustan wächst; er wird 100 Ellen hoch, seine Blätter sind schildförmig breit und gross und rothfarben; der Kopf dieser Blätter ist wie ein Menschenkopf geformt, mit Augen, Ohren und Nase; wenn Wind geht, stöhnen die Aeste und biegen sich zum Stamme hinab und geben den Ton Wak-Wak von sich — Esedi sagt:

حوائكه وزيدى يكي يد تير

ازان بيشد برخاستى رستخيز

سر شاخها سوى ساق آمدى

وزان عرکس واق واق آمدى

ونمشك وشمشك und نوشك erklärt Nîmet-ullah folgendermassen: صاقولق آغاجی ترکیمنده جلدہ دیرلم طیبیلر حبۃ: مختصراً دیرلم منکش یمشی ومنوش یمشی ۛ

منوش hat auch der türk. Kamus s. v. بېلم für die Frucht des صاقولق آغاجی; منکش steht dazu, wie monesche „Veilchen“ neben monesche; جلدہ mir neu, und zweifelhaft, vielleicht corruptirt aus چئلنیک oder حتلنیک, wie Kamus als Synonym von منوش bietet.

Dergleichen liesse sich noch eine Menge Stoff aus dem Buche ziehen.

Ueber andere in europäischen Bibliotheken vorhandene ¹⁾ Handschriften von Nîmet-ullahs Wörterbuch bieten die mir hier zu Gebote stehenden Hilfsmittel keine Auskunft, mit Ausnahme der Erwähnung eines aus Akhalsikh stammenden Exemplars in Dorn's Asiat. Mus. S. 359 No. 96; näher beschrieben in desselben Catalog d. Mscr. p. 426 No. XDI.

1) Nach Dorn sind solche in Wien, Leyden, Paris, British Museum, Oxford, Dresden (von Fleischer beschrieben) und in Breslau vorhanden.

Ueber -karta, -kerta in Ortsnamen.

Von

Dr. O. Blan.

Seit zweitausend Jahren wird über die Bedeutung von -karta in Ortsnamen etymologisirt. Der Älteste Deuter ist Anaximanes (3. Jahrh. v. Chr.), der *Παρσα-γάρδα*¹⁾ durch *Περσῶν στρατόπεδον* erklärt, was Eustathius ad Dionys. 1069 aus Stephanus von Byzanz ihm nachschreibt. Doch mag und muss gerade dieser Versuch auf sich beruhen bleiben, da hier die Form -garda, obwohl Sillig bei Plin. N. H. VI, 29 §. 116 Passagarda in den Text genommen hat, nicht alt genug beglaubigt scheint, so wenig, als urkundlich feststeht, dass Pársakarta der persische Name von *Περσέπολις* gewesen sei, wie jetzt seit Lassens Vorschlag Z. f. K. d. M. VI. 576 gemeinhin vorgetragen wird (z. B. Forbiger, alte Geogr. S. 163, Benseler, griech. Elg. 1179).

Ferner wäre, — wenn richtig citirt, — Plinius anzuführen, in dessen N. H. VI, 11, nach Meineke Steph. Byz. S. 623 Note zu *Τιγρανόκρεια*, stehen soll: „....a Tigrane conditum, unde et nomen accepit quasi Tigranis civitas, nam certa orientis lingua urbem sonat“. Dies Citat ist aber falsch; ich finde die Stelle in Plinius nirgends — und würde für den Nachweis dankbar sein.

Deutlicher reden schon, im 2. Jahrh. n. Chr., Appian Bell. Mithr. 57: (*Τιγράρης*)... *χωρίον*... *Ἀρμενίας*... *Τιγρανόκρεια* *ἂν* *ἐαυτοῦ* *προσέτι* *δύναται* *δ* *εἶναι* *Τιγρανόπολις*, und Asinius Quadratus Parth. fragm. 14²⁾: *καὶ* *ᾠκισί* *τὰ* *Τιγρανόκρεια* *τὸ* *δ* *ἔστι* *τῇ* *Παρθυσίων* *χωρῇ* *Τιγράνον* *πόλις*.

Daran schließt sich sodann: *Μοροκάρτον* in Mesopotamien bei Menand. Protect. fragm. 60, *Μαρράκάρτα* bei Steph.

1) Bei Steph. Byz. s. v. *Παρσαγάδα*.

2) Das ist die von Iodjidji gemeinte Stelle bei Steph. Byz. s. v. *Τιγρανόκρεια*.

Byz. 431, Manacarta Geogr. Ravenn. 79, 13, sofern es bei Uranius fragm. 27 durch *Μάρνας χώρα* übersetzt scheint (s. Z. D. M. G. XXV, 348 Not. 1); und in gleicher Gegend das Minicerta der Tab. Pent.; Minicerta Geogr. Rav. 79, 9, sofern es Synonym von *Μιν πόλις* (*Σκυθῶν*) in Sakastene ist, welches, wie *Μινναγάρ* (*μητρόπολις τῆς Σκυθίας βασιλεύειν δ' ὑπὸ Πάρθων* Peripl. M. Erythr. 38) durch „Skythenstadt“ erklärt wird (C. Müller zu Isidor Mang. Parth. 18).

Zu der bekannten Glosse Hesych's: *Κάρτα πόλις, ἐπὶ Ἀρμενίων¹⁾* stellen sich dann Etymologien bei armenischen Schriftstellern, wie z. B. Jean Mamigon. (um 640 n. Chr.) Hist. de l'aron c. V. S. 379²⁾, wo eine Oertlichkeit Haiguerd benannt wird, als „Aufenthaltsort von Armeniern“; und andeutungsweise schon Mar Apas Catina XXIII, S. 32, wo Maraguerd soviel als „ville des Mèdes“ bedeutet.

Indirekt gehört es hierher, wenn die alte Stadt Darabgerd, deren Gründung auf Darius II. zurückgeführt wird (Hamza Isfah. S. 28), im Talmud³⁾ durch *דארב קרט*, sprich Darab-kart, umschrieben ist, und ebenda⁴⁾ das sassanidische Dastakerd (s. Ritter, Iran 2, 509) hebräisch *דסטקרת* lautet; sofern damit bewiesen wird, dass die Juden darin ihr *קרט*, *קרט* finden zu müssen glaubten.

Von gleichem Sprachgefühl geleitet haben denn auch seit gerahmter Zeit und bis in unsere Tage namhafte Gelehrte in jenem *-xapra*, *-xapra* das hebräische und aramäische *קרט*, *קרט* gesucht. So z. B. schon Heeren Ideen (1824) I, 2, S. 405: „Tigranocerta u. sa. ähnliche Städtenamen, die von dem aramäischen *-certa* Stadt gebildet sind“ (vgl. Siekler alte Geogr. 1824, S. 648). So Gesenius im Thesaur. S. 1237: „*Practerea certa* i. e. armo. *קרט* *saepè reperitur in nomm. urbium Armeniarum, ut Tigranocerta, Corathinocerta, Artasigerta*“. So auch Dorn Caspia (1875) S. 7 Anm.: „Ist nicht in Zadrakarta *-xapra* vielleicht Aramäisch-Pehlewî = *קרט* Stadt?“ Dorn citirt ausserdem Ouseley Travels II. S. 266 f., indem er im übrigen ausser seinen Vorbehalt für persisches *کرت* macht.

Mein Freund Lagarde, der bei seiner grossen Belesenheit und Gelehrsamkeit vor allen zur Erörterung der Frage berufen gewesen wäre, äussert sich Abhandl. S. 221 dahin, dass die oben angeführte Glosse des Hesychius „trotz der Verwandtschaft von *xapra* und *χάρδα* nicht unter die persischen gestellt werden“ dürfe⁵⁾.

1) Doch nicht *Σκυθίων*, wie Z. D. M. G. XXX, S. 139 vorschreiben ist.

2) Ich citire die armenischen Historiker alle nach der Collection Leonglet Paris 1867.

3) Die Stellen bei Neubauer Géogr. Talm. S. 390; der sich freilich vergebliche Mühe gibt, sein unverständliches Derokertih unterzubringen.

4) Neubauer a. a. O. 389.

5) Ist es abschliessend oder unabsichtlich, dass er die Glosse des Aelianus Quadratus z. *Παρθενίων* ganz nicht erwähnt? Ähnlich ist es ihm ergangen mit

Meiner Ansicht nach spricht nun zu Gunsten jener Tradition, wonach *-karta* ursprünglich „Stadt“ bedeutet und vom aramäischen *כרת* entlehnt ist, wirklich mehrere sehr Verlockende.

Erstens, wenn man in der Zeit der Entstehung der mit *-karta* zusammengesetzten Namen sich in Vorderasien nach einer Sprache umsieht, in welcher das Wort *karta* als Appellativ in der Bedeutung „Stadt“ so geläufig war, dass Griechen, Armenier und Juden dieses in jenen Ortsnamen wiedererkennen durften, so bietet sich nur das Nordsemitische, speciell das Aramäische, ist *כרת* im Hebräischen verhältnissmässig selten, so ist *כרת* in den Targumim ganz gebräuchlich für „Stadt, Ortschaft“. S. die Stellen bei Levy, Wörterbuch über die Targum. II, S. 382a; Gesenius Thes. a. v.

Zweitens: Aramäischer Einfluss ist in den Gebieten, wo solche Namen vorkommen, in der Zeit der Achämeniden, Arsaciden und Sassaniden, sowohl im Allgemeinen auf die Volkssprache nachweisbar, als auch insbesondere bei der geographischen Nomenklatur bemerkbar. Indem ich auf bekannte sprachgeschichtliche Thatsachen hier nicht näher einzugehen nöthig habe, und für einzelne Landstriche, wie Assyrien und Mesopotamien ein besonderer Beweis nicht erforderlich ist, führe ich nur folgendes an.

Derselbe Tigranes, der Tigranocerta gründete, baute sich auch ein Schatzhaus und nannte es *Βίβρασα* (Strabo XI. 529), worin deutlich aramäisches *בִּיבְרָסָא* „domus auri“ (*בִּיבְרָסָא* = *δῆμον*) zu erkennen ist; und in der Nähe davon lag ein Flecken „Meiacaris — cui fantes dederunt vocabulum gelidi“ (Ammian. Marc. 18. 6, 16), d. i. in bestem Aramäisch *מֵי־אָרִיס גֵּלִידִי*, wie es buchstäblich im Targum Sprüche Sal. 26, 26 für „*aquae gelidae*“ steht. Wie hier aramäisches Sprachgut zur Verwendung gekommen ist, so auch in Susa, nach Plinius einer Gründung desselben Darius, der Darabgerd angelegt haben soll; denn: *Σούσα μέλινται ἀπὸ τῶν κρῖνων, ἃ πολλὰ ἐν τῇ χώρῃ περικύβευται* — *αὐτὰρ τὸ αὐτὸ καλοῦσιν οἱ βαρβαροὶ* (d. i. *כְּרִימ*), sagen die Alten (Athenaeus, Steph. Byz., Eustath.). Und die Sassaniden, die sich in ihrem Titel selbst *כְּרִימ* nannten, werden wohl ebensowenig Bedenken getragen haben, einen Terminus, wie *כְּרִימ* erborgt zu haben.

Drittens nämlich — und neben der postulirten Möglichkeit hat die Analogie ein gewisses Gewicht — tritt ja für diese Gruppe

Nikol Dam fragm. 66, 20: *Οἱ βασιλεῖς δύνανται Ἑλλάδι γλώσσῃ ἀγαθὰ γράφειν* (vgl. Fragm. II Nr. III, 400) u. Langlois, *Introd. zu Agathang.* p. 99), und mit Eustath. ad Dionys. 1082: *εἰς διαφύκτου ὅτι αὐτὰ γλώσσῃσι ἑλληνικῇ καὶ παρσιτικῇ* (*gar ma*, *گرم*). — So sehr ich sonst Lagardes Grundsätze und Methode befolge, halte ich es für die Forschung entschieden für nachtheilig, dass er parthische und persische Namen nicht auseinander gehalten hat. Bei näherer Prüfung gerade seiner Arbeit stellen sich die parthischen überwiegend als nicht aramisch heraus.

von Begriffen wie Stadt, Burg u. dgl. in der geographischen Nomenklatur aller Völker und Zeiten eine gewisse Sacht zu Tage; dieselben in Verbindung mit Eigennamen aus fremden Idiomen zu entlehnen. Es werden diese Begriffe durch eine gewisse vornehme Mode zu Culturbörtern, die weit über das Gebiet ihrer Heimath hinauswandern. So ist aus der hellenistischen Culturepoche Syriens das griechische *πόλις* in der Form *ܩܪܬܐ* in zahlreiche Namen arabischer

Burgen übergegangen; dasselbe aus byzantinischer Zeit in der Form *burghaz* in türkisches Gebiet. So hat sich aus römischer Cultur das lateinische *castrum* in der Form *ܩܥܬܐ* tief nach Arabien hinein an wohl 100 Ortsnamen geschoben. So ist in unserem Jahrhundert, um ein naheliegendes Beispiel zu nehmen, ein Rest des griechischen *πόλις* ein solches culturelles Wanderwort, das — nicht zu gedenken der Brasilianischen Petropolis — in Russland in den verschiedensten Theilen des Reiches, auch solchen, wohin nie hellenische Elemente direkt gedrungen sind, in der Form *-pol* zur Bildung von Ortsnamen verwendet wird, z. B. Alexandropol, Elisabethopol, Sergiopoli, Ovidiopoli, Stawropol, Kargopol, Tschistopol u. an.

Solch' ein Wanderwort der Mode dürfte auch *-karta* gewesen sein. Wenigstens ist es auch im Aegyptischen vorhanden (s. Lauth in Z. D. M. G. XXV, 640: *qartā*) und durch Phönizier in Eigennamen bis nach Nordafrika und Spanien vertragen worden (s. Gesenius Thes. I, c.).

Wer also ein nicht zu unges philologisches Gewissen hat, sondern die Sache vom culturhistorischen Standpunkte aus erwägt, der wird sich ohne schwere Bedenken denen anschliessen, von denen Hübschmann in Z. D. M. G. XXX, S. 139 sagt: „Man wird geneigt sein das *kert* dieser Namen durch *Stadt* zu übersetzen“; und sich — in Ermangelung von etwas Besserem — mit der Wahrscheinlichkeit befriedigen können, dass es ursprünglich ein Lehnwort aus dem Aramäischen wäre.

Dem gegenüber steht nun aber ab antiquo eine wohlbelaubigte, entgegengesetzte Auffassung des *-karta* als iranischen Sprachgutes, — neml. *kereta*.

Der Älteste Gewährsmann dafür ist Stephanus Byzantinus s. v. *Ἐπιφανία κατὰ Τίγγιν, ἐκλήθη δὲ καὶ Ἀρχαΐκιον, ὃ ἐστὶν Ἀρμενίων χρίσμα*.

Excursweise möchte ich hier zunächst vortragen, was ich über den ersten Theil dieses Namens denke. Unter den Beispielen von compositis mit *-κρη* in Armenien wird sehr häufig *Καρκαδιόκιον* angeführt und man citirt dafür: „Strabo XI, 527. Plin. 6, 9, 10 und Ammian. Marc. 18, 8“). Ein *Καρκαδιόκιον* hat

1) So Bunseler griech. Eig. 624.

aber in Wirklichkeit nie existirt. Bei Ammian kommt der Name weder an der bezeichneten Stelle, noch überhaupt vor. Bei Plinius haben die Handschriften VI, 2, 10 §. 26: Arguetiocerta, Agiathiocerta, Artigranacerta. Dagegen ist Carcathiocerta, was Sillig und Diefleßen in den Text genommen haben, lediglich eine Conjectur, für die man sich auf Strabo XI, p. 527 bezieht. Da aber gehen die Lesarten auch sehr auseinander: *Καρθατιόχερτα* ist nach Kramer mindestens ebenso gut beglaubigt. Das Wahre, oder doch mindestens überwiegend Wahrscheinliche ist, dass der Eponymus der Stadt Niemand anders ist als jener *'Aquaθίης*, Sohn des Mithradates, dessen Appian B. Mithr. 17. 35. 41 als Führer der armenischen Reiterei gedenkt. Die richtige, ursprüngliche Namensform ist danach *'Aqaθίόχερτα* und so bei Strabo herzustellen. Daran schlossen sich dann Arguetiocerta, Agiathiocerta bei Plinius, *'Aqaθίχερτα* bei Ptolem. 6, 13, *'Aqsaίχερτα* bei Steph. Byz., und vielleicht auch Exagigarda Geogr. Rav. 50, 8, mit ihren Varianten. — Nach Zeit und Ort ihrer Anlage stehen sich also Tigranocerta und Arcathiocerta so nahe, dass von vorn herein anzunehmen ist, die Bedeutung des -*χερτα* ist in beiden ursprünglich ein und dieselbe, und da Stephanns für seine Deutung *χιρτα* nicht, wie er unter *Τυρανόχερτα* für die Deutung *πόλις* that, eine alte Autorität anführt, so gibt sich die Gleichstellung von *χερτα* (übrigens hier neben der Variante *χερτα*) mit altpers. *kereta*, *χιρτα* nur als byzantinische Weisheit des 5. Jahrhunderts nach Christo; — einer Epoche, in der auch im christlichen Orient der Eigename *Θεόκιστος* üblich wird, der die beste Parallele zu Jazdegard bietet.

Seit dem 10. Jahrh. n. Chr. fängt man in Persien selbst an, *کرد* an Städtenamen von *کردن* abzuleiten und durch „Gründung, Stiftung, Werk“ zu übersetzen. Ich habe mir folgende drei Stellen notirt:

Ibn Hauqal wird citirt von Abulfeda Geogr. s. v. *داربجرد*:

عن ابن حوقل داربجرد معناه عمل دارا „Darabgird = Werk des Daras“.

Abu-Sa'ïd bei Jaqut Moschtarik bemerkt über *بوزنجرد* und *جبل ابو سعيد والمعنى واحد لان معناهما بالفارسية: بوزنجرد*
quippe quae in lingua Persica valet opus Buzani.
 Uylenbrook, Irac. p. 13.

Jaqut selbst MReid. II, 441 s. v. *خسروچرد* schreibt: ومعناه

عمل خسرو لان کرد بمعنى عمل.

Endlich haben auch persische Lexika, wie *Barhan-i-qati* und *Farheng-i-Schu'ari* — worauf Dorn Caspia a. a. O. aufmerksam macht — bei Vallers II, 814 die Glosse nebst Beleg: کرد بمعنی کردار که کار و عمل و فعل, also „opus, actio“.

Es war also mindestens kein neuer Gedanke, wenn Lassen Z. f. K. M. VI, 567 f. in -kerd, -gird das persische کرده erkannte, wenn Poit Z. D. M. G. XIII, 305 sich, obwohl nicht ganz entschieden, zu gleicher Ansicht bekannte, und wenn nun Hübschmann XXX, 139 verspricht:

„Wir wollen nun nachweisen, dass das moderne gird, jird „armenisch-iranischer Städtenamen auf uspr. karta zurückgeht, und zwar auf dasselbe karta, das im Zend kereta lautet, und die Bedeutung von gemacht, nicht die von Stadt hat.“

Den festesten Anhalt für diese Auffassung bietet jedenfalls die Bildung des Personennamens Jexdegird, gr. *Ἰαδεδγίδης*, dessen zweite Hälfte in keiner Weise mit *γῆ* zusammengebrucht werden könnte, und ein Umstand, den Hübschmann nicht betont, aber schon Humboldt, *Kawisprache* I, S. 5 hervorhebt, nämlich dass in den häufigen Ortsnamen auf der Insel Java, die in karta ausgehen, das Sanskr. kerta „gemacht, Werk“ zu suchen ist. Allerdings kann in Niederländisch-Indien bei Namen, wie Djokjakarta, Yodhyakarta, Surakarta, Purwokerta (s. Petermann geogr. Mitth. 1857 XII, S. 591) nicht an irgendwelchen aramäischen Einfluss gedacht werden, eben so wenig, wie bei *Ἰαρία* in India intra Gangem Ptol. VII, 1, 92.

Gälte es nur, Ortsnamen innerhalb des engeren und eigentlichen arischen Sprachgebietes zu erklären, so ließe sich die Ableitung von *y'kar* hinnehmen und ist bedingungsweise gewiss richtig.

Allein, bei näherer Prüfung und geographischer Gruppierung der fraglichen Namen ergibt sich, dass sie der überwiegenden Mehrzahl nach eben auf nicht echt aramischem Boden vorkommen.

Ohne den Anspruch ganz erschöpfend zu sein, führe ich aus den mir zu Gebote stehenden Hilfsmitteln orientalischer Erdkunde folgende Gruppen an, die wenigstens den Horizont für Beantwortung der Frage etwas weiter ziehen, als bisher geschehen.

In Babylonien und West-Susiane:

Vologesicerta (Plin. VI, 26, §. 122. Z. D. M. G. XXVIII, 95)

Barqaxarta (Ptol. V, 20, 4)

Destagerd, *Acotaxipd* (Theoph. 493 f. Hamza Isf. etc.)

Hormuzgird (Ibn Chordadbeh, Beladori, Jaqui)

Aristagird *ارستاجر* (Sprenger P. R. R. 67)

Wasagerd *واساگرد* (ebenda)

Susangird *سوسانگرد* (bei Bagdad Jaq. M. B.).

In Assyrien und Mesopotamien:

Mavázarton (Men. Prot. 60; Theoph. 400)*Marrázarta* (Steph. Byz. Geogr. Rav.)*Minicarta* (Geogr. Rav. s. oben)*Xatrázarta* (Ptol. VI, 1, 6)*Zarigárdia* (Zosim. III, 15).

In Armenien:

Zikarta (Kellschriften, Lenormant II. A. I, 458)*Tyranózarta* { s. oben*Arxathíazarta* {*Aetayízarta* (? Ptol. V, 13, 22)*Elazírdia* (Ptol. V, 13, 19)*Adoxarta* (Steph. Byz.)*Kapnázirti* (Cinnam. I, 8)*Samózarta* (Not. episcop. I, 944)*Máxarta* (viell. = *Marázarta* ebend. I, 902)*Martíxarta* (*Muríxarta* ebd. I, 954)*Murtízíart* (Const. Porphyrog.)*Manavazgerd* mit Var. (Langlois Regist.)*Melazgerd* ملازگرد (Muqaddesi, Spr. P. R. R. 57)*Hatamagerd**Halgerd**Hemagerd**Tzolagerd**Tzungerd**Vagarshagerd**Shemíranagerd**Nephkert**Vanakert**Gilgerd**Meshingerd**Tawagerd**Alachgerd* (Jaba, Kurd. Stud.).

Langlois Register

armen. Schriftsteller u. Karten v. Armenien.

In Medien:

Gilízírdia (Theophylakt. = Gilan-schloss Lagarde Abb. 196)*Maízíartov* (Nic. Br. I, 14)*Maragerd* s. oben*Paguragerd* (Mos. Choren. bei Langlois 393)*Phaurgird* فاورگرد (= vorigem? Jaqut M. B.)*Ashmadgird* اشمدگرد*Dastagird* (Jaqut)*Buzanağird* (Uylenbrook, Irac. 13)

Bardgird (ebenda 7. 15. etc.)

Walashgird (mit Var. Jaqut M. B.).

In Hyrkanien:

Kágra (Strab. XI, 508)

Zadgáxagra (Arrian Anab. III, 23. 25. a. Dorn Caspía 138)

Pluzgird فوزگرد (Jaq. M. B.).

In Parthien und Chorasnia:

Hanaxapria (Ptol. VI, 5, 4)

Bashgird (= vorigem? Jaq. M. B.)

Balangird بلانجیرد (Muqadd. Spr. P. R. R. 52)

Bugagerd بوغاکرد (ebenda 52).

In Transoxanien und Chorasän:

Xapázagra (Ptol. VI, 11, 7. = folg.)

Chatracharta (am Oxas. Ammian 23, 6, 68)

und eine sehr grosse Zahl, besonders in der Nähe von Merw, bei Muqaddesi, Jaqut und Edrisi, die ich, da Lesart und Aussprache nicht überall feststehen, nur in der vorliegenden Schreibart wiedergebe:

خسروگرد, خسرگرد, یوزنگرد, برونجرد, برسنگرد, بیگرد,
دلشاجرد, دکرگرد, خشکیرد, منوجیرد, کنوگرد, جنوگرد, خسروچرد,
سیاجرد, ساجرد, رینجیرد, رسجیرد, نیشجیرد, لستجیرد, لیجیرد,
عمرگرد, قیروزجیرد, فرغانگرد, سوانجیرد, سانواجیرد, سلسنجیرد,
سیاوشجیرد und ویشگرد, واشجیرد, هرمزگرد, گلاشکیرد.

Nun ist doch das gewiss eine auffallende Erscheinung, dass die gesammte — wenn ich so sagen darf — Kette dieser Namen sich eben nur am Westrande des iranischen Sprachgebietes nach der semitischen Grenze zu und am Nordrande in das turanische Gebiet hinein, gerade also in der dem arischen Hinterlande abgewendeten Richtung hinzieht, während daneben ostwärts gar keine und südwärts nur wie versprengte einzelne Anklänge sich solche Namen wiederfinden, z. B. in Persis Darabgird und Walashgird, an der Grenze von Kerman die Gebirgsnamen Bashkard, Ramgird und Lasgird (Jaq. M. B., v. Kremer Culturgesch. des Orients I, 309).

Die Vertheidiger des uralischen Ursprungs jener Namen werden zugeben, dass die Sache sich für sie günstiger gestalten würde, wenn das Verhältniss der geographischen Verbreitung ein gerade umgekehrtes wäre.

Auch dürfen sie einräumen, dass in mehr als einem Falle die Etymologie der Namen viel ungezwungener und natürlicher erscheint, wenn کَرْد ursprünglich den concreten Begriff „Stadt“ enthielt, als wenn man dabei von einem particip. passivi kerta „gemacht“ ausgehen muss. So versteht man z. B. im Oxusgebiet *Xapá-xapra* und سیاکرد als „Schwarzburg“ doch leichter, als wenn man ein „schwarzgemachtes“ denken muss. Türkisches *Haáéxapra* und باشگرد sind als „Hauptstadt“ sofort verständlich; ein „Kopfgemachtes“ ist ein Unding. Die Benennung eines Dorfes von Bagdad سوسنگرد begreife ich als „Lillienstedt“ sehr einfach, als „lilliengemachtes“ nicht ¹⁾.

Die persische Volksetymologie hat sich sichtlich aus gleichem Grunde durch Anknüpfung an persisches گِرد „Kreis“ geholfen, da ihr das lebendige Bewusstsein eines appellativen Concretum كَرْد abging, — etwa wie der gelehrte Panslavist und der gemeine Russe in Turkestan sich mit seinem -grad, -gard, -gorod anhilft ²⁾. Das leitende Gefühl dabei ist eben, dass an solcher Stelle bei Ortsnamen, hinter nominibus propriis berühmter Personen oder sonstigen auf die Entstehung und Natur der Anlage bezüglichen Begriffswörtern, ein verständliches nomen concretum verlangt wird, wie das z. B. an den mehr als 100 Beispielen sich als Regel erweist, die ich in der Abhandlung „über Rechtschreibung und Deutung türkischer Ortsnamen“ in Petermanns geogr. Mitth. 1862, Hft. II. erörtert habe.

Nachdem so das pro und contra der bisherigen Ableitungen unseres -kerta erwogen worden, und die iranische Deutung desselben nur als bedingungsweise zulässig, die mit Hilfe des Semitischen versuchte Lösung des Problems sich nur in Ermangelung von etwas Bessorem möglich herausgestellt hat, gehe ich noch einen Schritt vorwärts.

Das oben umschriebene Ländergebiet, in welchem die Ortsnamen auf -kerta, -kard vorzüglich vorkommen, lässt sich weder in territorialem Sinne, noch in ethnographisch-linguistischer Hinsicht unter einem gemeinsamen Namen zusammenfassen, mag man den Gang von Babylon über Armenien und Hyrkanien nach dem Oxus versuchen, oder in umgekehrter Richtung.

1) v. Krumm Culturg. II, 297 deutet die Susangirter Teppiche als „mit der Nadel (!سوزن) verfertigt“.

2) v. Hammer, Wien. Jahrb. LIII, Ausg. III p. 67 bei Frachn Opp. posth. II, S. 306: كَرْد supplementum, kirus, das slavische Grad oder Grad, das Goth. Gardi“.

Wohl aber ist für gewisse Jahrhunderte, in denen ein Theil jener Ortschaften entstand, eben dies Gebiet ein politisches Ganze. Es ist nämlich jene Schlangelinie von Transoxanien an um das Südufer des Caspischen Meeres herum über Armenien das Euphratthal hinab der Wanderbezirk der turanischen¹⁾ Stämme, die unter parthischer Herrschaft zur Arsacidenzzeit sich vorschleichen, der Hauptbereich der parthischen Machtentfaltung. Die Stromgebiete des Oxus und des Euphrat sind eben durch diese Kette mit einander verbunden.

Meine Meinung über die Parthische Frago ist allerdings noch keine fertig abgeschlossene. Fragmentarische Gedanken über die Wanderzüge der Parthor habe ich in dem Art. Persien in Rotheek & Welcker's Staatslexikon XI, S. 422, desgleichen über Wanderung türkischer Wörter in aramäisches Sprachgebiet in Z. D. M. G. XXII, 268, und über den Zusammenhang der Parther mit Pahlavi und Polowzer in sprachlicher Hinsicht in Z. D. M. G. XXIX, 587 hingeworfen.

Auch gegenwärtig kann ich nur andeutungsweise die Schichten bezeichnen, bis in welche dem Ursprunge des karta nachzugehen sein wird, wenn man — was ja die natürlichste und glücklichste Lösung der Aufgabe wäre — das Wort als turanisch-parthisches fassen und deuten will, und die Angabe des Asinius Quadratus, der jedenfalls mehr parthisch verstand als irgendjemand heutzutage: „*τὸ δ' ἐστὶ τῇ Παρθυαίων γωνίᾳ . . . πόλις*“ recht wörtlich zu nehmen ist.

In den medischen Keilschrifttexten, deren Sprache auch ich für turanisch halte, kommt ein Wort kartas vor, über welches Mordtmann Z. D. M. G. XVI, 60 und XXIV, 34 bemerkt:

„Das Wort kartas hat fast in allen semitischen und indogermanischen Sprachen einen bekannten Anklang, und man würde „entweder auf eine Burg oder Stadt, oder einen Garten verfallen, „wenn nicht“ die Bedeutung „Wohnung“ viel sachgemässer ist . . . kartas scheint daher etwas wie „Hausgenossen“ anzuzeigen, „familia, famulitium“.

Es scheint also, wie unser „Haus“ die Bedeutung „Wohnung und Bewohnerschaft“, gleich seinem Synonym -kand, -kend, in sich vereinigt zu haben.

Medien ist aber ein Hauptnest jener Namen auf -karta, wie es denn ein Hauptsitz von Parthern und den davon untrennbaren Saken gewesen ist: *τοὺς Πάρθους καὶ Παρθυαίους καλοῦσι τοὺς καὶ γῶλον εἶναι φασὶ Σκυθίων μετοικήσαν ἐπὶ Μῆδους* Eust. ad Dion. 1082. — *οἱ γὰρ Πάρσαι πάντα τοὺς Σκύθας καλοῦσι Σάκας* Herod. 7, 64.

1) Ich behalte den Terminus „turanisch“ trotz mancher Bedenken gern bei; bei einer Ersetzung desselben durch „türkisch“ ist ein gewisser modern politisch-religiöser Beigeschmack unvermeidlich. Es klinge etwa, als wolle man statt „hebräisch“ überall „jüdisch“ setzen.

Wenn ich nach Verwandten eines sakischen Wortes suche, so greife ich zuerst immer zum Wörserschatz des turanischen Volkes, das sich noch heute Saken nennt (Bochtlingk Spr. d. Jakuten S. XXXIV). Und da findet sich denn (Wörsb. S. 54): „*käräü* Stelle, Stellvertreter“ z. B.: *min käräü* an meiner Stelle.

Gerade diese allgemeine Bedeutung *locus* und *locumtenens* brauchen wir aber, jenes für die parthischen Städtenamen auf -karta, -karta; dieses für das keltische -karta.

Eine Mitherrichtigung des Turanischen bei der Deutung unserer Ortsnamen wird hiernach kaum abzuweisen sein.

Ueber einige arabische Sentenzensammlungen.

Von

August Müller.

Im Jahre 1875 veröffentlichte Herr Dr. Cornill eine interessante Schrift über das äthiopische *Buch der weisen Philosophen*¹⁾, deren Besprechung ich ins Auge fasste, trotzdem ich der sprachlichen Seite bei dem beschränkten Umfange meiner Studien nicht gerecht zu werden vermochte. Aber diese hatte bereits einen kundigen Beurtheiler gefunden, dem sogar die beiden neuen äthiopischen Formen, welche die mitgetheilten Textstücke bieten, als das interessanteste daran vorgekommen waren: dem gegenüber schien es mir nicht überflüssig, wenn ich, ohne diesem gelehrten Collegen sein Vergnügen verkümmern zu wollen, nachsähe, ob ich nicht noch andere, vielleicht sogar bedeutendere Gesichtspunkte der Schrift abgewinnen könnte. Ich habe nun einige hierhergehörige Bemerkungen im Folgenden zusammengestellt, die trotz der absichtlichen Beschränkung auf einige kurze Andeutungen den Raum einer Recension weit überschritten haben. Ich erfülle indess nur eine Pflicht der Erkenntlichkeit gegen Hrn. Dr. Cornill, welchem ich die Anregung zu einem vorläufigen Blick auf mein handschriftliches Material verdanke, wenn ich meine Bemerkungen auch äusserlich an seine ausgezeichnete Arbeit anschliesse²⁾.

1) *Maqāṣat Falsafat Taḥṣīlāt* des Buchs der weisen Philosophen nach dem Äthiopischen untersucht von Carl Heinrich Cornill, Dr. phil. Leipzig, Druck von F. A. Brockhaus 1875. 58 SS. 8.

2) Ein paar Kleinigkeiten notiere ich an dieser Stelle: Von den S. 15 zweifelhaft gelassenen Wörtern **ḤḤḤḤḤ** : **ḤḤḤ** : **ḤḤḤ** : und **ḤḤḤ** : glaube ich die drei ersten als *Ariston* (über den Gifs eines kurzen Artikel hat) *Solon* und *Chrysipp* (identischen zu können: man muss sie ins Arabische zurückschreiben, wo **أرسطون** (أ und ل wechseln gelegentlich), **سولين** (statt **سولون**; **سول** statt **س** am Ende eines Fremdworts ist keine Variante) und **كريبس** leicht in **أرسطول** and **سولس** verdrängt wer-

Der Inhalt derselben ist kurz folgender: Das in den zwei von Dillmann Ath. Chr. XI erwähnten Hss. vom Verf. benutzte Werk wird S. 5—30 beschrieben und einige kurze Auszüge in deutscher Uebersetzung gegeben; die betr. Textstücke folgen nach einer Uebersicht über die benutzten Quellen (S. 31—32) von kritischen Anmerkungen begleitet nach (S. 33—52); den Schluss bilden einige kleinere Erzählungen von griechischen Philosophen, durch die verschiedenen Uebertieferungen vom Griechischen an durch das Syrische und Arabische bis auf's Aethiopische herab verfolgt (S. 53—58). Besonders der letzte Abschnitt und was in den früheren zu dem gleichen Thema gehört hat mein lebhaftestes Interesse in Anspruch genommen.

Die Mittheilungen und Ausführungen des Verf.'s beweisen, dass das Aethiopische Buch mit den arabischen Sprachsammlungen, von denen gleich näher zu reden sein wird, in gewissem Zusammenhang steht, welcher Art aber dieser Zusammenhang sei, ob sich ein näheres Verhältniss zu einer der vom Verf. in Auszügen des Hrn. Prof. Gildemeister benutzten Schriften des Honein, Mubassir und Sahratiri nachweisen lasse, oder, wenn das nicht der Fall, welcher der in diesen Schriften vereinigten Bestandtheile in dem Aethiopischen Buche vorherrscht, darauf hat der Verf. seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet, auch wohl nicht richten wollen, und das lässt sich aus seinen Mittheilungen und auch aus den von Dillmann veröffentlichten Auszügen nicht erschen. Indem ich beabsichtige kurz aneinander zu setzen, in wie fern die Beantwortung jener Frage für das sehr interessante litterarhistorische Thema, welches hier von Gildemeister angeregt worden ist, besonders wichtig wäre, und weshalb wir also von dem Hrn. Verf. weitere Auskunft uns erbitten möchten, schicke ich eine Besprechung der oben genannten arabischen Sammlungen, soweit ich sie vermöge der dankenswerthen Liberalität der Berliner, Münchner, Wiener und Leidener Bibliothekverwaltungen bisher habe benutzen können, voraus, aus welcher sich das Weitere ergeben wird.

Als die älteste derselben erscheint nach Cornills Verzeichniss S. 31 „Honain Ibn Ishāk *نوابر الفلاسفة والحكماء* in einem „leider unvollständigen und etwas verbundenen Exemplar“ in München (Anmer: die ar. Hss. . . . pag. 286).“ Die Beschreibung der Hs. bei Aumer gibt mehrfach einen falschen Begriff von derselben¹⁾, wie

den konnten. — Weshalb steht S. 56 zweimal *ديوغانس*? Ich habe den Namen bisher nirgends in den genannten Hss., auch der Münchner nicht, anders als mit *ج* geschrieben gefunden.

1) Ich erkläre ausdrücklich, dass ich damit keinen Vorwurf gegen den verdienten Verfasser des Katalogs ausgesprochen haben will. Die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte sind in der That, wenn man nicht näher ansieht, irrelevant.

eine Vergleichung des von ihm Gesagten mit dem Folgenden ergeben kann. Zunächst ist die Hs. ersichtlich das Product einer Fälschung. Das erste Blatt entspricht allein der Angabe der Subscription fol. 181 a, nach welcher die Hs. 506 H. geschrieben sein soll; es ist zwar etwas von Würmern zerfressen, doch lassen sich wenigstens auf der Innenseite alle, ausser, wo der Titel steht, fast alle dadurch entstandenen Lücken leicht ergänzen, auch der Charakter der etwas gelb gewordenen Schrift mit genügender Deutlichkeit als gutes altes Neschi erkennen, sowie feststellen, dass die Hs. anscheinend sehr correct war, dass das Zeichen der مِبْعَلَات (م. z. B. aber einem Sin) resp. das kleine ح unter einem im Text stehenden Qā u. a. w. gelegentlich gesetzt wurden; die diakritischen Punkte fehlen nicht selten; die Hs. scheint auf 12 Zellen die Seite berechnet gewesen zu sein, diese erste aber hat deren 13, die unteren etwas enger zusammengedrückt, die letzte nicht voll beschrieben. Auf den ersten Blick unterscheidet sich davon alles Folgende. Die Tinte ist schwärzlicher, die Schrift dicker und, obwohl möglichst in demselben Ductus gehalten, unbeholfener, die runden Linien besonders der kalligraphischen Schweifungen der Endbuchstaben sind ungeschickter, fast eckig, > und besonders > sehr unschön; es stehen auf der Seite nur 9, später meist nicht mehr als 8, bisweilen nur 7 Zellen; das alte Bl. 1 ist an Bl. 5. 9 mit einem Papierstreifen angeklebt. Der Schreiber war ganz unwissend, er malte seine Vorlage nur nach, wobei nicht selten Fehler (selbst Verwechslung von ح und ط) sich einschlichen, die meistens dann später corrigiert sind, zunächst von einer mit der ersten scheinbar identischen Hand, die aber einem wenigstens etwas kundigeren Manne anzugehören scheint, später noch einmal von einer kleinen und flüchtigen, von der auch die von Ammer erwähnten persischen Glossen herrühren, und die auch auf Bl. 1 b erscheint. Das Tollste, was der erste Schreiber geleistet, ist die häufige Setzung eines Tesdid an den unmöglichsten Stellen (z. B. وَحَدِّه [so] وَالْعَلْفِيدَ سَفَا); häufig ist es durch Rasur beseitigt; da es immer bei den unpunktirten Buchstaben vorkommt und auch hier ح wie ص öfter zur Bezeichnung der bezüglichen مِبْعَلَة stehen, so ergibt sich, dass der Schreiber in seiner Vorlage ebenfalls das َ vielfach fand, aber nicht kannte, sondern für ein Tesdid hielt. Läge es bei dieser Uebereinstimmung schon nahe anzunehmen, dass jene Vorlage eben der Codex war, den Bl. 1 angehörte, so wird diese Vermuthung zur Gewissheit dadurch erhoben, dass die Bl. 1 b Z. 5 vorkommende Schreibung اِيَه (es steht اِيَه, verschrieben statt اِيَه = اِيَه, s. auch Bl. 80 ff. immer اِيَه) auch in den folgenden Blättern die Regel bildet: erst die dritte

(persische) Hand hat überall **ايها** daraus gemacht. Es ergibt sich also, dass von der ursprünglichen Hs. vom J. 506 nur das erste Blatt übrig ist, die anderen aber von eben dieser Hs. abgeschrieben sein müssen¹⁾.

Der Inhalt des Buches ist folgender: Bl. 1 b — 3 b stehen allershand Sprüche, welche auf den Siegelringen berühmter Weiser eingegraben und in die Säume ihrer Gürtel eingesteckt waren; 3 b letzte Zeile — 8 b Mitte **اجتماعات الفلاسفة في بيوت الحكمة في الاعيان**: Vier Philosophen sind an einem der griechischen Feste in dem **بيت الصور المذخبة** (eine auch später vorkommende Confusion von Akadunie oder Lykaion mit einem Tempel) zu philosophischen Gesprächen versammelt, welche sie durch die Schrift aufzubewahren beschliessen; **اجتماع** I geht bis f. 7 a, II bis 8 b, von wo an als Erläuterung des Ursprungs dieser Zusammenkünfte folgende Geschichte erzählt wird²⁾: Es sei bei den griechischen Königen üblich gewesen, ihre Söhne in der Philosophie unterrichten zu lassen und zu diesem Zwecke jene **بيوت الذخيب الصور** (zur Anregung des Geistes, wozu auch die Ausschmückungen der Synagogen, Kirchen und Moscheen dienen)

1) An diesem Resultat kann eine Bl. 181 b unten befindliche Kaufnotiz **انتقل الى ملك مو الفتح بن ابو الحكم المتطلب في مسجيل اخرم من سنة** **ابو الفتح بن ابي النجم** (d. i. **سنة** وسمائة للهجرة also auch ein Perser, aber, wie die Tinte zeigt, mit dem persischen Corrector nicht identisch) nichts ändern; denn dass dies Blatt ausser dieser scheinbar alten Notiz auch den Rest der Subscription enthält (welche vom Vorhergehenden nicht getrennt werden kann, also aus dem letzten Ueber vom Fälscher mit abgeschrieben wäre), kann eben die obige Notiz nicht aufwiegen, sondern muss anders erklärt werden; vielleicht gehörte Bl. 181 zum Original, war aber ursprünglich leer, und wurde die Subscription oberhalb der Kaufnotiz nachgetragen? Ob die gelbliche Farbe der Tinte, welche das Alter der letzteren zu verhüten scheint, künstlich hervorgerufen worden kann, weiss ich nicht. Jedenfalls wird der Verdacht auch dadurch unterstützt, dass das letzte Blatt wiederum angeklebt ist, und mit **كتابته من كتابه** **انفجرت** anfängt, ohne dass am Schluss des vorhergehenden Blattes ein **تم كتاب النواذر** oder ähnliches vorherlag, vielmehr ist da einfach der Schluss des Textes **الى موضع** (s. unten S. 526). Die Fälschung selbst schon zwischen 506 und 606 (das merkwürdige Zusammenstreffen der Jahreszahlen ist auch nicht gerade dazu geeignet den Verdacht abzuschwächen) anzusetzen, ist bei dem Charakter der späteren Hand unmöglich.

2) Schon bei Steinschnaider, Alfaraht S. 193.

gegründet, in welchen dann an hohen Festen die Zöglinge eine Art öffentlichen Examens abzulegen gehabt hätten. So habe auch Platon den *مناذير*, Sohn des Königs *روستاس* (natürlich mit vielen Varianten) unterrichtet; Aristoteles, ein armer Waisenknabe und Diener des Platon, habe durch gelegentliches Zuhören Theil an dem Unterricht genommen und sei bei der öffentlichen Prüfung, in welcher der unfähige Königssohn von dem Gehörten nichts mehr gewusst, alle von Platon mit jenem durchgenommenen *أنواع*

الحكمة والأدب vorzutragen im Stande gewesen: von den bei dieser Gelegenheit von Aristoteles recitirten Weisheitssprüchen folgt dann Bl. 12 b eine Auswahl, an deren Schluss 15 a bemerkt wird, dass Platon, verwundert über die Auffassungsgabe des Jünglings, ihn nun in allen Wissenschaften ausgebildet habe; Bl. 17 a ff. schliessen sich dann weitere *اجتماعات* an w. s. bei Aumer S. 287, wo auch die folgenden Abschnitte bis Bl. 79 richtig angegeben sind (aber 42 gehört zwischen 48 und 49). Bl. 79 b ff. aber enthalten nicht eine „Geschichte Alexanders“, sondern nur *خبر الاسكندر في آخر*

عَلَّمَهُ لَمْ يَقْنِ بِالْمَوْتِ وَكَانَ سَقَى سَيِّئًا وَكَتَبَهُ إِلَى أُمِّهِ يَنْبِهَا عَنْ الْجُوعِ *وَيَأْمُرُهَا بِتَصْبِرٍ عَنْهُ*; aber auch die hierin angekündigte Erzählung fehlt, denn es folgt sofort *أَمَّا بَعْدُ فَارْغَبِي بِتِلْكَ يَوْمَ الْخ*, ein

Brief mit Tröstungen und einem letztwilligen Auftrage, dessen spätere Ausführung 82 b—83 a zu einer vom Alexander beabsichtigten moralischen Pointe Anlass gibt. Dann geht es weiter, wie Aumer S. 287 angibt: die Ueberschrift 86 a *وفاء الاسكندر* ist aber ungenau, da im Folgenden der bereits erfolgte Tod vorausgesetzt wird; ferner ist zu bemerken, dass Bl. 103 b noch Roxane und einige Würdenträger sprechen. Zu den anschliessenden Sprüchen der Philosophen ist hinzuzufügen, dass 145 b wie gewöhnlich *Apollonius* ist (die Vokale haben in dieser Hs. keine Bedeutung), ferner aber, dass hinter Bl. 129 eine Lücke ist, da 130 ff. keine Pythagorasprüche sondern andere Sentenzen enthalten, welche bei Mubassir (Bl. 106 b ff.) und Šahrastri (Berl. Hs. Cod. or. oct. 217 Bl. 131 b ff. Leid. Hs. 65 a ff.) unter den Sprüchen *Logmāns* stehen und zum Theil auch mit den von Sprenger L. M. I, 98 ff. als loqmānisch angeführten identisch sind¹⁾. Eine weitere Lücke

1) Vgl. Sprenger 98 Z. 16 ff. mit Honsin Bl. 132 a Mubassir 107 a: *يَا بَنِي جَالِسِ قَوْمًا يَذْكُرُونَ إِلَهَ فَإِنْ كُنْتَ عَالِمًا بِتَعْلَمِ عِلْمِي* (fehlt Mub.) *وَأَنْ كُنْتَ جَاهِلًا عِلْمِي وَأَنْ نَزَلَتْ عَلَيْهِمْ رَحْمَةٌ أَوْ رَزَقَ شَرَكْتُهُمْ فِيهِ*

endlich ist in dem letzten Abschnitt Bl. 171 ff. (Numer 289) hinter Bl. 179, da auf Spruch 70 sofort die zweite Hälfte von 100 folgt; es müssen mindestens 4—5 Blätter fehlen.

Dass diese Hs. das unter dem Titel der *انوار الفلاسفة والحكماء* bekannte Werk des Honein b. Ishāq (Steinschneider, Alfārabi S. 174—175 Anm. 36; S. 192 und s. unten S. 526) enthalte, ergibt sich abgesehen von der hebräischen Uebersetzung aus den Citaten, welche unter diesem Titel bei Ibn Abī Uṣeibi'a sich finden, der Bl. 27 a der Berl. Hs. (Weizst. II, 323), 19 a der Wiener (Flüg. 1164) bei Hippokrates, Bl. 46 a 31 b bei Sokrates, Bl. 49 b 34 b bei Platon, 55 b 38 b bei Aristoteles, 82 b 57 b bei Galen die bezüglichen Siegelinschriften, ferner bei Aristoteles Bl. 59 a—61 a 41 a—42 b die oben erwähnte Erzählung aus Honein's Buche anführt. Indess ist leicht zu sehen, dass letzteres in der vorliegenden Hs. keinesfalls vollständig erhalten sein kann. Zunächst fehlt jede Vorrede, nach der Basmaia heisst es sogleich:

يا بني لا تجالس قوما لا يذكرون الله فان كنت جاهلا زادوك
 جهلا [fehlt in beiden Hss.] وان كنت علما لم ينفعك علمك شيئا
 [München. — Vgl. p. 1, I und s. u. S. 519 ff. — In anderer Fassung steht derselbe Spruch schon einmal
 Mab. 106 a unten Sahr, Berl. 131 a Leid. 64 b: *يقال لابنك يا بني احترم
 المجالس على عينك (عينيك B.) فاذا رايت مجلسا يذكرك الله عز وجل
 فيه فاجلس معهم فانك ان تذكر (يكن B.) علما (لا B.) ينفعك
 علمك (عليك B.) وان تذكر (كنت B.) غيبا (غيبا B.) يعلموك وان
 يطلع الله عز وجل عليهم بعد ذلك برحمة تصيبك معهم يا بني
 لا تجالس في مجلس لا يذكرون الله فيه فانك ان تذكر (كنت B.) علما
 لا ينفعك علمك وان تذكر (يكن B.) غيبا (غيبا B.) يعلموك
 (يرفدوك B.) غيبا (غيبا B.) وان يطلع الله عز وجل
 (تعالى B.) عليهم بعد ذلك يستخطا تصيبك (يصيبك B. I.)
 فيه فان الرحمة تنزل عليهم فاعلم] — a—b fehlt in L., b—b lautet in L. Ich habe hier die Varianten voll-
 ständig angegeben, später lasse ich sie mit wenigen Ausnahmen fort.*

1) U. S. 81 b 57 a fügt hinzu *واداب المعلمين القدماء*.

نقش فصوص خواتيم حكماء (s. S. 526); die einzelnen Abschnitte sind ohne jede Verbladung; die Ueberschriften 79b 88a kündigen, wie bemerkt, etwas an, was im Folgenden gar nicht vorkommt¹⁾; der Abschnitt über Galen, welchen Uq. 81b 87a citirt, fehlt gänzlich: vor allen Dingen aber, was vom Alexander in diesen Abschnitten vorkommt, sind Auszüge aus einem Alexanderroman, von dem eine andere, vielleicht kürzere, aber sehr Abulische Recension bei Mubassir und Šabrazūrī in Form einer fortlaufenden Erzählung erhalten ist (Mub. Bl. 82a—91b Šahr. Berl. Ha. Bl. 106a—117b Leid. Ha. 48a—53a). Umgekehrt fehlen dieser die von Honein gegebenen Briefe: nur der Anfang des zweiten wird Mub. 90a S. B. 116a L. 53a mitgetheilt, wo Mub. beifügt (so L statt من d. Ha.) وهو كتاب طويل وقد ذكرته وغيره من كتبه في تاریخى على التمام, und Šahr. hat dann noch einen kurzen Trostbrief, der den beiden Andern fehlt; die frommen und weisen Reden der Mutter Alexanders, der Roxane und der Wärdeuträger werden ebenfalls nur von Honein ausführlicher mitgetheilt, von dem die Auszüge aber in dieser zusammenhangslosen Form nicht herrühren können. Hieran wird unten anzuknüpfen sein.

An Honeins Werk schliesse ich an das مختار الحكم ومحاسن الكلم des Mubassir Ibn Fittik, erhalten in der Leidener Ha. 616 Warn. Wie der Leidener Catalog III, 343 (und nach ihm Cornill S. 51) bemerkt, ist dieselbe defect; doch ist von dem Abschnitt über Platon nur der biographische Theil und der Anfang der Sentenzen verloren, deren Fortsetzung in Bl. 29 ff. (entsprechend Šahr. B. 69a L. 30b) enthalten ist. Auch der Artikel Sokrates lässt sich aus einer Combination des Auszuges aus den آداب bei Ibn Abi Ugeibā (Berl. Ha. Bl. 46a Wiener Bl. 32a) mit dem von Šabrazūrī Gegebenen zum Theil herstellen; auf das Einzelne kommt es hier ja nicht an. Was die Uebersetzung des Mubassir durch Šabrazūrī angeht, so vgl. den Leidener Katalog III, 343 ff.: die Berliner Ha. derselben ist schlecht, aber doch nicht so miserabel als die Leidener; sie hat noch einen zweiten (unvollständigen) Theil über die muhammedanischen Philosophen, der uns hier nichts angeht.

Das Verhältnis zwischen diesem späteren und der Manchoer Ha. ist folgendes. Der grösste Theil, wenn nicht alle Sprüche der Manchoer Ha., welche in den einzelnen Philosophen zugeschriebenen Stücken vorkommen, in gleicher Weise die Excerpte aus der

1) Dagegen ist der Widerspruch zwischen den Worten bei Aumer S. 257 „der erwähnten Philosophen“ und dem Vorangehenden, wo nur die wenigsten von ihnen vorkommen, durch die ungenaue Uebersetzung veranlasst; المذكورين bedeutet „der als weise und kenntnisreich (viel) genannten.“

Alexandergeschichte, sowie der Abschnitt „Fragen und Antworten“ Bl. 149 b ff. kehren im Mubassir wieder; von den Siegelinschriften finde ich augenblicklich wenigstens die des Pythagoras Bl. 27 b, von den مکتوبات (H. 156 b unten) die erste bei Šahr. B. 53 b L. 23 b: daraus geht hervor, dass dem Mubassir, wenngleich er seine Quellen niemals nennt, doch direct oder indirect ein der Münchner Hs. ähnliches Werk vorlag: nur ist die Ordnung der Artikel wie der einzelnen Sprüche innerhalb derselben eine ganz verschiedene — wie nachher auch Šahr. wieder die Mubassir's, wenn auch in der Reihenfolge der einzelnen Sprüche weniger als der grösseren Abschnitte, umwirft — besonders aber ist Mubassir's Sammlung mindestens um das vierfache stärker. Auf etwa die Hälfte reducirt erscheint diese wieder bei Šahrāzūrī, der indess das biographisch-wissenschaftliche Material gegenüber dem rein moralisch belehrenden zu verstärken bemüht ist.

Was nun die Herkunft dieser ganzen Masse von Sprüchen angeht, so gilt zunächst von allen drei Sammlungen, was Gildemeister Sexti sentent. S. XLII ff. über die Sextussprüche sagt. Unter den unsrigen können auch von diesen hier und da einige vor: vgl. Gildem. no. 481 *Multis uerbis uti de deo ignorantia dei facit* als Pythagorasspruch bei Mub. 28 a (auch Us. 40 a 28 a) Šahr. B. 37 b

L. 16 b الاقوال الكثيرة في الله تع علامة لتقصير الانسان عن معرفته
no. 89 syr. *Quale vis tibi homines facere, tale eis tu quoque fac*
— Matth. 7, 12 (nicht 11) — Š. B. 61 a L. 27 a (Sokrates) افعل ما

يحب ان يفعل بك واكف عما تحب ان يكف عنك; anders unter

Sokrates Namen Maximus (Gildem. 179) *à πείζοντες παρ' ἑαυτοῖς ὀφειλέσθαι ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖν*, unter Homers Namen

Mub. 16 b Š. B. 97 a L. 44 b لا ينبغي لك ان تفعل ما اذا غيرك

به انسان غيرك غصبت لانك اذا فعلت ذلك فبنت انت والشاتم
no. 133 syr. *sapiens paucis verbis innotescit* Š. B. 57 a

L. 24 b العقل يعرف بكثرة صوته والجاهل يعرف بكثرة كلامه; no. 178

quod fieri non debet ne cogites quidem facere (Pyth. syr.) Mub. bei

Us. 40 a 28 a Š. B. 38 a L. 17 a (auch Pyth.) ما لا ينبغي ان تفعله

انك وان تعبت في البر فان; no. 273 syr.: *quia expletio cupiditatis*

celeriter finem habet et dedecus eius semper manet Mub. 33 b

Šahr. B. 71 b L. 31 b erweitert (Platon): انك وان تعبت في البر فان

التعب يزول والبر يبقى لك وان التحدث بلاقم فان اللذة تزول والاقم

باق عليک; no. 278 syr: *licet autem tibi distinctio inter cupiditatem tibi honestam et cupiditatem tibi turpem; est enim cupiditas vitae et cupiditas mortis* Mub. 76 b (Aristoteles; nicht bei S.)
 من استعمل اللذة والآتي على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي وبالقدر
 الذي ينبغي وحيث ينبغي فهو خير ومن استعملها على خلاف ذلك
 — doch sieht man an den mehrfach ziemlich starken Veränderungen, dass die Entlehnung eine sehr indirecte gewesen sein wird. Selten genug im Verhältnis ist natürlich die Möglichkeit, Sentenzen oder Anekdoten direct aus dem Griechischen nachzuweisen. Bekanntlich geht es da im besten Falle wenigstens mit der Zuhilfenahme an bestimmte Autoren schlimm genug her: ich brauche nur an die steten Verwechslungen von Sokrates und Hippokrates zu erinnern; ferner hat Diogenes seine besten Geschichten an Sokrates abgeben müssen, einige, wo er sich mit Aesop berührt, an dessen arabischen Vertreter Loqmān, und so kommen weitere Uebertragungen von Sokrates auf Platon und Zenon, von Anacharsis und Bias auf Sokrates vor, wozum denn das doppelte und dreifache Erscheinen mancher Sprüche sich erklärt. Alles das ist bekanntlich in den Anfängen schon im Griechischen zu beobachten, doch darf man annehmen, dass Syrer und Araber das möglichste geleistet haben, die Confusion zu vergrößern. Um einige Proben¹⁾ dieser Entwicklung zu geben (vgl. Cornill S. 46—47), notiere ich, was ich im arabischen Sokrates aus Diog. Laert. (ed. Cobet) unter Sokrates und Diogenes gefunden habe:

I. D. L. 40, 41 *εἰπε δὲ καὶ ἐν μόνον ἀγαθόν εἶναι, τὴν ἐλευθερίαν, καὶ ἐν μόνον κακόν, τὴν ἐμαρτυρίαν* Mub. U₂. 47 b 33 a
 S. R. 60 a L. 36 a لا خير الا من لا شر اشر من النساء. Ebenso Honein 50 b.

II. D. L. 41, 4 *καὶ εἰδέναι μὲν μηδὲν ἀλλὰ αὐτὰ ταῦτα* Mub. U₂. 48 a 33 b S. 65 a 28 a لولا ان في قلبي لا اعلم اخبرني اعلم ثقلت
 لي; dem Plato und dem Hippokrates zugeschrieben von Mub. 54 b U₂. 29 b 20 b in der Form ما معنى من فضيلة العلم الا علمي ياتي

¹⁾ Nur auf solche kommt es mir hier und im Folgenden überhaupt an; Vollständigkeit ist hier nicht notwendig und wäre bei der Menge des Materials — es handelt sich um tausende von Sentenzen und Anekdoten — wenigstens für mich vollständig unerschöpflich. Um die syrischen Mittelglieder habe ich mich ebenfalls nicht weiter gekümmert; auch waren mir Lagrole's Analekten in der *Littérature de l'antiquité* unzugänglich, ebenso augenblicklich Gildemeister's Abhandlung in Hermes IV. — Die schon bei Cornill stehenden Nachweisungen habe ich nicht wiederholt; ebenso Einzelnes bei Qisfi vorkommende weggelassen.

لست بعالم. Beide unter Platon hat Honain 56 b mit der Var. تتبينّا statt أخير.

III. D. L. 41, 19 ἡξίου δὲ καὶ τοὺς νέους συνεχῆς κατασ-
τρίψασθαι, ἵνα εἰ μὴ καλοὶ εἴεν, ἄξιοι γίγνοιτο· εἰ δ' αἰσχροί,
παιδείῃ τὴν δυσειδίαν ἐπιχαλύπτουσιν = S. 58 b 25 b واعلم
يا بني انك ان كنت حسن الصورة فجمعت الى حسن صورتك
حسن خلقك كنت كاملا وان كنت قبيح الصورة فلم تجمع الى
قبح صورتك قبح خلقك بل حسن خلقك يغتلى قبح صورتك
(عقلی = ἐπιχαλύπτειν): Mub. U. 50 b 35 a etwas anders unter Plato.

IV. D. L. 41, 36 τῆς γυναικὸς εὐπορίας, „ἀδίκως ἐπο-
θυήσας“, „ὅν δέ, ἐφη, δικάως ἰβούλαν;“ S. 64 a 27 b وقال لامرأته
حين أخرج من الحبس وعى تيمنى ما ييكىك فقلت وكيف لا ابكى
: و انت تقتل مظلوما فقال لها انك تريدين ان اقتل حقا
ونظم اليد انسان وقد مضوا يقتلونه فقال بعز على بك ان تقتل
[diese auch bei Cornill S. 55] مظلوما فقال آرتبى ان اقتل غير مظلوم
وقال من قتل مظلوما كان ذلك اماما له في عاقبته ومن
S. 56 a 24 b und unmittelbar
ما اقيح البكة على من مات (قتل) مظلوما وما احسنه على
من قتل ظلما لان المظلوم يفرح له بحسن ما يرد عليه والشائم يحزن
له بسوء ما يرد عليه.

V. D. L. 42, 13 ἔλεγε συνῆναι τραχὺς γυναικὶ καθάπερ
οἱ ἱππικοὶ θυμοειδεῖν ἱπποῖς. „Ἀλλ' ὡς ταῦτοι, ἤρησι, τού-
των χρητήσαντες ῥαδίως τῶν ἄλλων περιγίνονται. οὕτω
καὶ ὁ Σανθίππῃ χρώμενος τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις συμπε-
ριγεγθήσεται“. Daraus ist geworden: 1) S. B. 50 a (L. mit
Umstellung schon Bl. 21 b statt 22 r): وقيل له لا بد من ان نزوجك
فقال وان كان لا بد فيكون (so) يامرأة قبيحة الوجه سيئة الخلق
فقالوا لم هذا فقال اما الاول فليسلا تصح نفسي الى جماعتها واما
الثاني فليرص نفسي على الاحتمال فقليل له لم تدره الجماع وهو لذيق
قال لربيع خصال الرجال 2) Mub. bei Ibn Abd U. Berl. 42 a Wien.
29 b S. 44 a 19 b: وما الهم التزويج على عائلتهم للجارية في الزمان الافاضل

بالتزويج ليعبى تسله بينهم طلب تزويج المرأة السفينة التي لم تكن في البلد اسلط منها ليعتاد جيلنا والصبر على سوء خلقها ليعتاد موتب النفس §. 51 a 22 b 3) ان يحتمل جيل العفة والخفة الرديئة (الركية) كرائص (كرايص) (Hss. so B. zwischen den Zeilen, L. الركية) الغرس الصعب ان غل عن عنائه جميع به.

Von Diogenes übertragen VI. D. L. 144, 29 *Ἠγχαίον παρακαλοῦντος χρῆσαι τι αὐτῷ τῶν συγγραμμάτων, ματαίως, ἐμὴ, τεγγάνις, ὡς Ἠγχαία, ὅς ἰσχυάδας μὲν γραπτὰς οὐκ αἶρε, ἀλλὰ τὰς ἀληθινὰς ἀσχεῖν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὀρμῆς* §. 54 a 23 b وقال بعض الملوك لسقراط اعمل لى كتابا فيه جمل من حكمتك ارجع اليها فقال عيبات الحكمة فانه قال له في صيا لم لا قدعني ادون ما اسمع منك من الحكمة فقال له ما اوثقت بجلود البهايم الميتة (eine ähnliche Wendung bei Ibn el-Qifti) وازعذك في المواطن الحسنة عيب ان انسانا لقيك في طريق فسالك عن شيء من شرف العلم هل كان يحسن ان تحيله على الرجوع الى منزلك والنظر في كتابك فان كان لا يحسن فالزم الحفظ وبلغ من تعظيم الحكمة مبلغا اخر بمن بعده من محبي §. a. a. O. 29 b الحكمة لانه كان من رايه ان لا يستودع الحكمة التبعث والنقراطيس تنزيها لها عن ذلك ويقول ان الحكمة شجرة مقدسة غير فاسدة ولا تفسد فلا ينبغي لنا ان نستودعها الا الانفس الحية ونزعاها عن الجلود الميتة ونحولها عن القلوب المتوردة.

VII. D. L. 146, 8 *ἄσχατον θιασάμενος ἐν πανδοκίῳ ἑλίας λαθροῦν ἐρη, ὡς οὕτως ἐρίστας, οὐκ ἂν οὕτως ἐδίπλυνε* §. 56 b 24 b ورأى فتي قد اكل مائه وحصل على اكل الزيتون من §. 56 b 24 b الشجر يجمعه فقال له لو كنت اقتصرمت ان يكون هذا طعامك لم يكن غذا طعامك.

VIII. D. L. 146, 43 . . . ὅτι Πλάτων θεασάμενος αὐτὸν
 λάχανα πλέοντα, προσελθὼν ἤσυχῃ εἶποι αὐτῷ: „εἰ Διονύ-
 σιον εἰδυράπειες, οὐκ ἂν λάχανα ἔαλυνες.“ τὸν δ' ἀποκρίνασθαι
 ὁμοίως ἤσυχῃ, „καὶ σὶ εἰ λάχανα ἔαλυνες, οὐκ ἂν Διονύσιον
 εἰδυράπειες.“ §. 63 a 27 b وراه بعض امرأ الملك يأكل الخشيش في
 الصحراء فقال لو خدمت ملكا لما احتججت الى هذا فقال وانت
 لو قدرت على اكل الخشيش لم تعبد من عو مثلك الخ

IX. D. L. 147, 47 ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ παρεγχοιεν ἐκ
 φιλοσοφίας, ἔφη, „εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν
 τύχην παρισκηνύσθαι“ §. 57 b 26 a وقال له رجل ما اغنت عنك
 الحكمة وانت لا تبين الا فقيرا فقال اغنت عني الم ما الملك مني
 وقيل له ما الذي غنمت من الحكمة فقال صبرت كالكائم 60 a 26 a
 على شاطئ البحر أنظم الى الجبال يتلفون بين أمواجه.

X. D. L. 149, 1 πρὸς Ἀλέξανδρον ἱσιστάνα καὶ εἰπόντα,
 „οὐ φοβῆ με“; „τί γάρ, εἶπεν, εἰ; ἀγαθὸν ἢ κακόν“; τοῦ δὲ
 εἰπόντος, „ἀγαθόν“, τίς οὖν, εἶπεν, τὸ ἀγαθὸν φοβείται“;
 §. 50 b 22 a ووقف عليه الملك وقال له تخافني فقال له اخبر انت ام
 شير فقال بل خير فقال لا اخاف من الاخيلير.

XI. Das von Cornill S. 25. 48 äthiopisch angeführte Stück
 hat auch Mubassir bei Us. 42 b 29 b §. 44 b 19 b: ثمّ به الملك
 يوما وهو على ذلك الزهر [der Tonne] ثوق عليه وقال ما لنا لا نراك
 يا سقراط وما يمنعك من المصير اليها فقال الشغل ايها الملك فقال
 بما ذا قال بما يقيم للحياة قال فصّر اليها فان هذا لك عندنا معدّ
 ابدا قال لو علمت ايها الملك الى اجد ذلك عندي لم اعد قال
 بلغني انك تقول ان عبادة الاصنام ضارة قال لم اقل هكذا قال فكيف
 قلت قال انما قلت ان عبادة الاصنام نافعة للملك ضارة لسقراط لان
 الملك يصلح بها رعيته ويستخرج بها خراجها وسقراط يعلم انها
 لا تنصر ولا تنفعه ان كان مقرا بان له خائفا يروقه ويحزيه بما قدم
 من سيئ او حسن قال فهل لك من حاجة قال نعم صرف عنان دابكتك

على فقد سترتني جيوشك من ضوء الشمس فدلنا له الملك بكسوة
 فاحتر من ديبيلج وغيره وجوهر وثقائم كثيرة ليكبوه بذلك فقال له سقراط
 ابها الملك وعدت بما يقيم الحية وبذلك ما يقيم الموت ليس لسقراط
 حاجة الى حجارة الارض وعشيم النبات ولعاب الدود والذي يحتاج اليه
 سقراط هو معه حيث توجه. Die Missverständnisse des Aethiopen
 sind sehr instructiv; die Worte von a — b fehlten (aus Anlass des
 zweimal vorkommenden يقيم) in seiner Vorlage, und mit dem
 لعاب الدود — *Sprichel der Würmer* soll natürlich ein verächt-
 licher Ausdruck für *Seide* sein — hat er nichts weiter anzufangen
 gewusst, als den biblischen *Wurm der nicht schläft* (oder stirbt,
 Jes. 66, 24) daraus zu machen. Im übrigen ist die Ueberein-
 stimmung hier nicht sehr genau. Der Schluss der arabischen Ver-
 sion ist wieder eine Uebertragung von Blas' *omnia mea mecum porto*,
 das in anderer Form uns später S. 521 begegnet wird; die ein-
 geschobene Geschichte vom Götzendienste findet sich in noch anderen
 Versionen auch S. 49 b 22 a und — in ursprünglicherer Gestalt —
 bei Hou. 49 a وقال له الملك بلغني انك تقول ان الاوتان لا تنفع
 ولا تصبر فقال له أما الملك وشيعته فهي تنفعهم وأما سقراط فلا تنفعه
 ولا تصبر, wo übrigens qorantische Reminiscenzen wohl kaum an-
 zunehmen sind.

Von Anacharsis übertragen XII, D. I. 27, 16 ὀνειδίζόμενος
 ἐπὶ Ἀτιξοῦ ὅτι Σκίψης ἐστίν, ἔφη, ἀλλ' ἐποῦ πὲρ ὀνείδος
 ἡ πατρις σὺ δὲ τῆς πατρίδος S. 52 a 22 b وقال لرجل وقد غيرة
 بتم من اهل بيت لا شرف لهم اهل بيتي عار علي وانت عار علي
 وقال له رجل وضع للحلاق شريف S. 46 b 32 b وقال له رجل
 جنس أما تألف يا سقراط من خمسة جنسك فاجابه جنسك
 عندك انتهى وجلسي مني ابتدا, was ich glaube schon sonst ge-
 lesen zu haben, jetzt aber nicht wiederfinde.

Anderer Art sind die ziemlich häufigen und besonders bei
 Mabaššir sehr umfangreichen Ermahnungen an die Herrscher, weise
 und gerecht zu regieren, nebst Rathschlägen über die Behand-
 lung der Menschen, welche vornehmlich auf die berühmten Pseudo-
 aristotelischen Schriften zurückgehen, über die ich indess gegen-
 wärtig noch nichts Genaueres anzugeben weis; dann aber gehören

allen drei Sammlungen noch Geschichten und Sprüche in nicht geringer Zahl nach Art der obigen an, denen zweifellos ebenfalls griechische Vorbilder zu Grunde liegen, über die weitere Untersuchungen anzustellen aber hier nicht nöthig ist; man unterscheidet sie meist leicht von den folgenden Kategorien durch das individuell-ankdotenhafte Gepräge, das zwar auch die griechischen Sprüche nicht alle haben, das aber bei einem ungrischen Satze sich schwerlich finden wird. Unter die eigentlichen *γνώμαι* hat sich hier und da selbst ein Spruch aus Altgriechenland verirrt, z. B. Solon's *γνώμη δ' αἰεὶ πολλὰ διδάσκειν*

وكان يقول انه لا يزال الله متعالماً

كأن: da mag aber der Schein auch gelegentlich trügen, z. B. kann

freilich das dem Homer zugeschriebene *الحسنه* *لي يكرم الانعام*

القيم يكتم في التماس §. 100 a 45 b (ähnlich etwas vorher لا بالتعب

Hesiod's τῆς δ' ἀπορίας ἰδρύματα θοοὶ προπά-

goutier (Gnzan) sein; ebenso gut aber kann man auf das D. L.

149, 38 erwähnte Wort des Diogenes *οὐδὲν γὰρ μὴ θεῶν τοῦ ποδῶν ἐν τῷ βίῳ κοινὸν ἔχοντες καὶ οὐδ' οὐδ' αὖτις* zurückgehen.

Jedenfalls sind diese Bestandtheile von sehr geringem Umfange.

Ziemlich häufig dagegen treten nicht nur christliche Begriffe sondern sogar Stellen aus der heiligen Schrift auf (Gildem. S. 814).

XLII). Von letzteren führe ich an 1) Hon. 131 a (Lagwán) 2,

ما يشي لا تسمع الى ارفع موضع على المجلس ثامن الموضع الذي تُرفع اليه

ev. Luc. 14, 7—10 .. *μή κατα-*

κλιθεὶς ἐκ τὴν πρωτοκλισίαν, μή ποτε . . . ἄρξη μετὰ αἰσχύνῃς

τὸν ἰσχυατὸν τόπον κατέχουσιν, ἀλλ' . . . ἀναπαύσας ἡς τὸν ἰσχυατὸν

τοπορ' ἴνα . . . ἔρη σοι Φίλε, προσημαρῆθι ἀνωτέρω· τότε
ἔσται σοι δόξα . . . 3) Mub. 23 b (unter Hippokrates, d. h. Sokrates)

1224) $\chi_{\text{max}} = 11^\circ 30'$ — ex. Joh. 12, 35 δ $\alpha\lambda\alpha\tilde{\nu}$ $\tau\acute{\alpha}\nu$

μακρὸν αἶσαν ἀπολλίου αὐτὴν (Matth. 10, 39 Marc. 8, 36 Luc.

17, 33): die andere Hälfte des Spruches $\kappa\alpha\iota\ \delta\ \mu\omega\sigma\tau\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu$

αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τοῦτ' ἐς ζωὴν αἰώνιον μετατρέχει αὐτήν
 hier zu Grunde: einem anderen Sokratesspruch § 34a ὁ δὲ

[illegible]

١٠٨

2000 年 11 月 11 日 (Sat. 11, 11) 6:00 AM (11:00 AM)

حَيَاةُ الْمَيِّتِ (الْمَيِّتُ مَا الْعَبْرَ B) الْمَوْتُ وَتَحْدِثُ الْمَوْتَ عَرَفَتْ

حينئذ كيف ينبغي ان اعيش في ان الذي يريد ان يحيى حياته

الهيئة ينبغي ان يميت نفسه من جميع الافعال الحسية على قدر
 القوة التي منحها بربه فانه حينئذ تنبأ له ان يعيش حياة خلق
 in welcher Erklärung man eine Umbiegung der christlichen Pointe
 in eine philosophische sachen könnte, obwohl der Gedanke an sich
 ebenso christlich ist; ferner S. 54 a 23 b واستعينوا بالوت لئلا تموتوا
 3) 1. Thess. 5, 21 $\pi \acute{\alpha} \nu \tau \epsilon \varsigma \delta \epsilon \delta \omicron \kappa \iota \mu \acute{\alpha} \zeta \epsilon \tau \epsilon$,
 τὸ καλὸν κατέχετε Mub. 112 a S. 121 b 61 a اعرف كل شيء
 واختم فضله, was allerdings unter Gregor steht. 4) Ps. 126, 6
 οἱ σπείροντες ἐν δάκρυσιν ἐν ἀγαλλίᾳσι θεριοῦσι S. 46 a 19 b
 وقال ازرع الاسود واحصد الابيض اى ازرع بالدماء واحصد
 (Sokrates) بالسرور. 5) Prov. 9, 10 $\delta \rho \chi \eta \sigma \phi \iota \alpha \varsigma \kappa \acute{\omicron} \beta \omicron \varsigma \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \nu$ Mub. 28 a
 S. 38 a 17 a (Pythagoras) الانسان الحكيم المراقب له. 6) Ps. 51, 16. 17
 ὅτι ἐκ ἐθέλησας θυσίαν, ἔδωκα αὐν, ὁλοκαυτώματα οὐκ ἐνδο-
 χήσους θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συνττριμμένον Mub. 28 a S. 38 a
 17 a (Pythagoras) ليس الضحية والتجديب (fehlt M.) والقرايين كرامات
 لا تعالى ذكره لكن الاعتقاد الذي يليق به هو الذي يكتفى في
 تكريمه. 7) Matth. 7, 3 $\epsilon \kappa \beta \alpha \lambda \epsilon \pi \rho \omega \tau \omicron \nu \epsilon \kappa \tau \omicron \upsilon \delta \epsilon \rho \theta \alpha \lambda \mu \omicron \upsilon \sigma \omicron \nu$
 τὴν δοκὸν, καὶ τὸτα διαβλήμης ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ
 ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου, vgl. Mub. 28 b S. 38 a 17 a معتبه
 الانسان نفسه انفع من عتبه لاخيه. Die Stellen 4—7 sind mehr
 dem Sinne als den Worten nach mit den biblischen Sätzen identisch,
 obwohl die Aehnlichkeit doch einen Zusammenhang irgend welcher Art
 voraussetzen lässt; umgekehrt sind ganz bestimmte einzelne Wendungen
 oder Begriffe wiedergegeben in folgenden: 8) Mub. 97 b
 (Ptolemäus; fehlt S.) und 105 a S. 129 a 64 a (Loqmān) = $\mu \omicron \chi \alpha \tau \epsilon \nu \epsilon$
 Pa. 1, 1 (braucht nicht direct entlehnt zu sein). 9) $\mu \omicron \chi \alpha \tau \epsilon \nu \epsilon$ في الله
 Mub. 106 a S. 129 b 64 a (Loqmān), vgl. Röm. 14, 6. 8
 ὁ φροντὼν . . κατὰ φροντὶ καὶ ὁ ἐσθίων κατὰ ἐσθίῳ
 κτλ. 10) Mub. 30 a S. 69 b 30 b الحس الحكيم وهو سيد
 لتأويل الطبيعة, vgl. Röm. 7, 6 $\nu \nu \iota \delta \epsilon \kappa \alpha \tau \eta \rho \gamma \eta \theta \eta \mu \epsilon \nu \acute{\alpha} \sigma \alpha \tau \omicron \upsilon$
 νόμου ebd. 25 νόμος ἀναρτίας 8, 2 νόμος τοῦ πνεύματος.
 Ausserdem sind Begriffe wie الله خوف oder تقوى, إيمان, دنيا,

عَمَل gegenüber قول u. s. w. ziemlich häufig: grade bei diesen aber kann man auf christlichen Ursprung deswegen nicht immer sicher schliessen, weil sie einmal an Stelle ähnlicher philosophischer Begriffe von den spätern Griechen oder den Syrern eingesetzt sein können (Gildem. S. XLII), ferner aber, weil sie den Muhammedanern nicht weniger eigen sind. So kann ein Spruch wie S. 55 b

وقال ما أبين فتبيلة الموت اذا كان سببا للتنقله من عالم الذل 24 a
الى عالم العز ومن عالم الفناء الى عالم البقاء ومن عالم الجهل الى
gleichermassen christlich und muhammedanisch sein, und besonders auf dem gemeinsamen in diesen Sammlungen überall einen breiten Raum einnehmenden Boden der *σοφισ* = *حد* finden sich Philosophie, Christenthum und Islam friedlich bei einander. Denn dass auch das letztere Element sich guttunlich genueht hat, lässt sich zweifellos beweisen. Nicht nur werden manche Sprüche arabisiert, wie z. B.

وَلَا يَقُولُ صَدَقَ الْجَحَلُ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ وَتَدَلَّى (Sokrates) S. 54 a 23 b
(¹) العاقل معه حيثما سلك, sondern auch willkürlich geändert, um scheinbaren Mängeln der Ueberlieferung abzuhelfen: vgl. Hon. 76 a
وقال في القلم "لولا انقلم ما قامت الدنيا ولا استقامت (Alexander M.)
الملكة وكل شيء تحت العقل واللسان لانهما الخاكمان على كل شيء
والمخبران عن كل شيء" والقلم يوجد كيما شكلين وبريكيما صورتين
القلم Hier ist die Lesart zu Anfang durch den weiteren Zusammenhang und durch den Anfang des folgenden Spruches vollständig gesichert; trotzdem nahm ein Späterer an dem allmächtigen *قلم* Anstoss (obwohl grade dieser Spruch eigentlich nicht orientalisches klingt) und änderte *العلم*, das schon Mahasir 92 a hat (s—a fehlt bei ihm); S. 118 b 53 a lässt dann wie gewöhnlich die Anführung weg, und so steht schliesslich nur da *العلم ما قامت الدنيا وما استقامت الملكة*. Wenn ferner die Sentenzen, welche Aristoteles bei Hon. 13 a Uq. 60 r 41 b Mub. 69 a (wo das Eingeklammerte fehlt) vorträgt, so eingeleitet werden: *لبارينا التقديس والاعظام والاجلال والاکرام* ايها الاشهاد العلم موعبة البارى وحكمة عظيمة من يعطى ويمنع

¹) Vgl. oben no. XI S. 518; s. auch den Leidenr Katalog III, S. 343; dazuriges liess sich wörtlich anführen.

ويحدث ويرفع [والتفاضل في الدنيا والتفاضل عما تحكمه التي في روح الخياء ومادة العقل الرباني العلوي] أنا ارسطوطاليس ابن مملونس (!) اليتيم خدام بطاحورس ابن الملك العظيم حفظت ووعيت [والتسبيح] so ist zwar alles zu spezifisch Muhammedanische vermieden, das Ganze aber ist unlenkbar eine Nachahmung arabischer Vorreden; besonders charakteristisch ist, dass dem *حفظ ووعيت* das *تسبيح* hinzugefügt wird: das konnte ein muhammedanischer Bearbeiter thun ohne aus der Rolle zu fallen, da alle diese Leute nun einmal die alten Philosophen als Verkünder des reinen Gottesglaubens, als Hanfö auffassen. Noch deutlicher ist die Einleitung zu den Sentenzen des Aristoteles bei Muh. 63 a: *الشك واجب له تعالى والتمس له سبحانه على البرية* und *النزول من عنده اياه احمد وهو ملاجى وبه استعين على الميم في كبير امرى وصغيره وشكرى له شكر من يعرف منته عليه ولا يحصى نعمة لديه ومن يقول انه واحد لا اول له ولا زوال لملكه انشا الخليفة لا من موجودات واحديا لا من مقدسات خلف الروس الاوائل كيف شاء وببدي (برى هـ) الطبايع الكلية من تلك الروس على ما شاء وقال. Ebenfalls. على نسان الاسكندر الحمد له الذي سوى الخليفة انه keines Commentars bedarf es, wenn Alexanders Mutter in ihrem Kummer sich auf gut muhammedanisch mit einem *ايه* (Honn 107 b) tröstet, und an zwei andern Stellen (Honn. 88 a 122 b) den *صبر جميل* als Heilmittel des Schmerzes preist; ferner wenn (Honn. 137 a) Sokrates auf eine Anfrage des Plato erwiedert: *سئل وبالله التوفيق*, oder (in andrer Weise), wenn (Honn. 143 b) Solon sich, nachdem er (143 a) über *كمية* und *بقيّة* (!) des *امور الدين والدنيا تحت شبتين* einiges gesagt hat, fortfährt: *احدهما تحت الآخر وهما السيف والقلم والسيف تحت القلم*. Vollständigen Qurānversen zu begegnen darf man natürlich nicht erwarten, und selbst so pronouciert qorānische Wendungen wie *ايه* ... *احمد وبه استعين*, *سوى الخليفة*, *صبر جميل**

b. Edhem und el-Hasan (el-Baḡr) = Fihrist 183 Anm. 9 und 28: nicht weniger aber als sie erscheint auch Soḡān el-Tauri als Autorität für Ueberlieferungen von Loqmān, nämlich die, welche Sprenger a. a. O. übersetzt und von welchen die eine schon bei Honein (a. oh. S. 510 Anm. 1) vorkam: finden wir dann auch in den übrigen Loqmānsprüchen die oben angeführten Termini häufig und dazu einen Spruch wie Mab. 101 b §. 125 a 62 b يا بني عليك

بالصبر واليقين والمحامدة نفسك واعلم ان فيه الشوق والشفقة والرحمة والتقرب فلا صبرت عن محارم الله وزهدت في الدنيا وتباوت بالفضائل so ergibt sich unwiderleglich, dass von Loqmān aus, der wegen seiner Erwähnung im Qurān dazu die geeignetste Person war, göttliche Gedanken ebenfalls in diese arabischen Spruchsammlungen eingedrungen sind. Dass ihnen dann auch in der Sammlung loqmānischer Aussprüche andre Elemente beigemischt sind (wie die Lucasstelle oben S. 519), ist selbstverständlich: ihre sichersten Spuren aber in den vorliegenden Stücken genauer zu verfolgen wäre eine lohnende Aufgabe.

Nicht das uninteressanteste Moment ist das letzte. Den Schluss der Münchner Hs. bilden die von Aumer genannten *Sprüche der Philosophen unter den Ginn.* Die Einleitung lautet Bl. 171 a [ich setze die vielfach fehlenden Puncte hinzu]: ذكّر سليمان بن داود عليه السلام ان في جزيرة البعمر حكماء من الجن يتكلمون بالحكمة فاحبّ سليمان ان يسمع ذلك منهم فامر الريح الرخاء [الرجا Hs.] فحملته حتى حملته في تلك الجزيرة فاجتمعت اليه الجن فسألهم ان يذكروا كل واحد ما يحسنه من الحكمة فتكلم كل واحد منهم بكلمة حشها and ebenso am Schluss Bl. 180 b فلما فرغوا من كلامهم اقبلت سليمان عليه السلام كلامهم في حكمة عاد [so]. Und in der That fand ich wenigstens einen der Sprüche bereits wörtlich in den Proverbien, nämlich den 28. عند الخواص تعرف اخى = Prov. 17, 17 ἀδελφοὶ δὲ ἐν ἀνέγκαις γήρατος, andere klingen wenigstens stark an. Sollte hier ein jüdischer Einfluss vorliegen? Salomo und seine חכמים passen doch kaum zur Voraussetzung einer Entnahme aus der Peshitā: es wäre interessant darüber die Ansicht der Kenner jüdischer Litteratur zu vernehmen.

Alle diese verschiedenen Bestandtheile nun bilden die Sammlungen des Honein und Mubāssir; es treten bei letzterem hinzu

die biographischen Bestandtheile, über deren Ursprung ich vor genauer Untersuchung aller Zusammenhänge keine Vermuthung aufstellen möchte; nur soviel glaube ich schon hier andeuten zu können, dass die eigentliche gelehrte Tradition, aus welcher Šāhid und die sonstigen Quellschriftsteller des Qifl schöpften, von jenen verschieden ist: aus ihr hat erst Šahrāṣṭrī das entlehnt, was er dem Mubāššir hinzufügt und wovon es mit Recht im Leidener Katalog III, 344 heisst *in qua multa satis recte traduntur*. Doch steht dies nicht in Bezug auf unser eigentlicher Thema, dessen Verfolg uns nun auf einen sehr wichtigen Punkt zurückführt. Ich habe S. 511—512 einige Bedenken ausgesprochen, welche gegen die Integrität der Münchner Hs. 651, sofern sie Honein's Buch enthalten soll, zu sprechen scheinen. Die dort hervorgehobenen Momente äusserlicher Art werden aber auf's erheblichste durch andere von mehr innerer Natur verstärkt. Das hauptsächlichste bietet auch hier der Alexandervoman. Ist es möglich, dass eine syrische Version eines solchen so ausgezeichnet haben kann, als die bei Mubāššir und Šahrāṣṭrī erhaltene, deren Identität oder doch fast der Identität gleichkommende Verwandtschaft mit der angeblich Honein'schen durch die grosse Zahl übereinstimmender Bruchstücke feststeht? Kann z. B. in einer solchen Alexander die Rolle nicht nur eines frommen, monotheistischen, asketisch angehauchten Helden, sondern gradezu eines vorislamischen Propheten nach muhammedanischem Zuschnitt, eines Hanifen vom reinsten Wasser spielen, in dessen Familie der muhammedanische λόγος σπριματισμός bla zum

جبل sich offenbart? Kann in einer syrischen Spruchsammlung eine muhammedanische Tradition jüdischen Ursprungs, kann überhaupt darin Loqmān vorkommen — um von der oben zweifelhaft gelassenen jüdischen Uebersetzung ganz abzusehen? Andererseits, wenn diese Fragen verneint werden müssen: ist es glaublich, dass Honein seinem Werke, in dem er doch beanspruchte, Sprüche alter Philosophen zu geben, arabische Traditionen einverleibte, deren specifisch muhammedanisches, jüdisches Gepräge ihm als Christen unmöglich verborgen bleiben konnte? und wenn selbst das, dürfte es ihm, einem christlichen Geistlichen, begegnen, dem Loqmān, den er doch nur als muhammedanischen Vorpropheten kennen konnte, einen Spruch aus dem Evangelium Lucae beizulegen?

Es könnte scheinen, als dürfte die Antwort auf diese Frage nur unbedingt nein lauten: das Werk wäre damit trotz des directen Zeugnisses nicht nur des hebräischen Uebersetzers, sondern auch des Ibn Abi Ugeili's dem Honein abgesprochen. Indess ist andererseits zu erwägen, dass die Sprüche der Münchner Hs. in der That öfters eine ältere Version darstellen, als Mubāššir (Beispiele s. S. 518 Z. 17; 521, 19); ferner, dass wir vorläufig nicht wissen, um es gerade heraus zu sagen, wie viel Unüberlegtheit oder Einfältigkeit (nach unserem Massstabe gemessen) wir dem Honein zutrauen dürfen;

endlich aber, dass wir ebenfalls nicht wissen, wie weit die Münchner Hs. die *نواثر الفلاسفة* wirklich enthält. Es ist zu beachten, dass ihr Titel (der auf dem alten Blatte steht) nur lautet: *كتاب فيه* *نقش خواتم الحكماء* *وابائهم وفيه رسالة الاسكندر الى ابيه وكلام ابيه* *له وخبر* ¹⁾ *وفيه الاسكندر وحمله في تايوت الذعوب وفيه كتاب* *ارسطاطليس الى ام الاسكندر يعرفها* ²⁾ *للالاسكندر وجوابها له* *وفيه اداب هرمس واقليندس واداب الفلاسفة [و] ذليبه [اداب فلاسفة* *والجن* ³⁾ *و . .*

وفيه d. h. *وفيه ايضا خبر الاسكندر في اخيه* *علته لما سمع* ⁴⁾ *وفيه* also nicht von dem gewöhnlichen Titel; auch stimmt zwar der Schluss der Escorialhs. bei Casiri I, 227 a n. 2 *الى موضع* mit unserem Exemplar, nicht aber der Anfang *عنه نواثر الفلاسفة* ⁵⁾ *الحكماء*. Leider lässt sich aus den Notizen Steinschneiders Catal. cod. hebr. Lagd.-Baz. S. 112, 107—108 (cit. Alfaraßi 192) über die Uebersetzung des Charisi keine annähernde Schätzung des Grössenverhältnisses beider Hs. gewinnen: jedenfalls aber kann in unserer Hs. nur ein Excerpt aus Honains Bache vorliegen, ob mit Interpolationen und Aenderungen, liess sich nur durch Vergleichung des bodleianischen Fragmentes ⁶⁾ oder der hebräischen Uebersetzung, die mir nicht zu Gebote stehen, entscheiden ⁶⁾.

1) Das Eingeklammerte ist unleserlich.

2) D. h. *يعزيها*.

3) Es steht nur *الجن*, da der Rand unten abgeschnitten ist, auch das folgende ist unleserlich, nur *يدعى* (?) *ginshe* leh noch zu erkennen.

4) *الى سقى السم* wie Bl. 79 b berichtigt wird; s. hier S. 510.

5) Steinschneider a. a. O. 112; seine Notizen Z. D. M. G. VIII, 549, IX, 839, Alfaraßi S. 174—175 Ann. 96, und die darin angezogenen Stellen belegen nichts dergleichen Ratschläge.

6) Cp. 34* 34* Münchner Hs. 800 Ann. Bl. 45 b; auch bei Qifti s. v. Diaculides, aber ohne vollständiges Citat steht Folgendes: *وقال حنين*

بين اسمي ان دياسقوريدس كان اسمه عسك قسوسه ارس *ينارس (اريس نيلش. Münch. ارس ينكيش. in Heel. Wien. ومعناه* *بلغتهم الخارج عا قلا حنين* *ولكن انه كان معتزلا عن توبه متعلقا*

Mag dem sein, wie ihm wolle, die Feststellung der einzelnen Bestandtheile der verschiedenen Sammlungen ist für die Geschichte derselben jedenfalls von grosser Wichtigkeit, und deswegen wünschte

بالجبال ومواضع النبى مقبلا بها فى كل الأزمنة لا يدخل الى قومه
فى طاعة ولا مشورة ولا حكم فلما كان ذلك (كذلك B.) سمى قومه
بهذا الاسم ومعنى لياسقورى باليونانية شجار (شجر M. شجر W.)
ونس (نوش M. ونوس W.) باليونانية الله تعالى ومعناه أى ملهمه الله
والشجر والخشاش. أقول الخ
welche Stelle ich nicht wegen der ersten
Notiz (zu ich das griechische Wort, das ein in legend einer Bemerkung Galens
dem Namen zugeordnetes Adjektiv oder Particelium sein wird, nicht finden kann:
einen heiligen Namen hat Fabric. B. G. ed. Harl. IV, 678 ff. nicht)
vollständig ausschreibe, sondern um durch das wiederholte **قَالَ حَتَّى** und das
أَقُول am Schlusse festzustellen, das auch der letzte Satz zu dem Citat gehört.
Dieser aber setzt uns in dasselbe Dilemma, welches ich oben zu motivieren
versuchte. Denn mag in dem **شجر** ein **شجر** stecken, oder etwas

anderes, so ist doch durch das Folgende klar, dass eine Ableitung von **شجر** gemeint
ist; also wie auch Henslin im Griechischen Glossen = Baum, **δέν** = Gott.
Denn kann nur ein solches Missverständniss einer richtigen Classe sein, in
welcher unlässlich des Namens Dioscorides bemerkt wurde, dass **Ζεύς** **Zeus**
Gott heisse. Entweder hat nun in der That Henslin selbst dies Missver-
ständniss verschuldet, dann ist ihm Alles anzuvertrauen; dann ist aber auch Alles
falsch, was im Fihrist (294, 18) und von Qifī (Beri. II, Ms. Or. fol. 493
Bl. 74 a; Ms. Petersb. II, 959 Bl. 52 b; Wiener Hs. 1102 Fing. 100 b Münch.
440 Ann. 69 b — vielleicht nach dem Fihrist — **وكان فصيحاً فى اللسان**

ويعلم (وتعلم W.) **لسان** (W. 70 a M. 70 a B. 74 a Pet. 62 b W. 100 b 101 a M. 70 a) **البيوناني**
ودخل (M. **البيونانية** B. 74 b Pet. 63 b W. 102 a M. 70 b) **البيونانية** **بالعلم**
حنين الى بلاد الروم (Phr. a u. O.) **لجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل**
فى تحصيلها غلبة امكانه واحكام البيونانية عند دخوله الى تسلك
الجهنم وحصل لفائف هذا العلم وعند يلزم بلنى موسى بن شام
dies seine
griechischen Kenntnisse mitgetheilt wird; oder man traut diesen Angaben, dann
ist das Citat Unschliss anzuvertrauen, der aber sonst grade in seiner Wiedergabe
der ihm vorliegenden Quellen ein einziges Versehen hat. Es würde nun zu weit-
führen, die angedeutete kritische Frage ausführlicher zu besprechen, auch steht mir
das hienfür heranzuziehende weitreichende Material noch nicht ganz zu Gebote;
vielleicht aber ist auch ohne das die Aenderung erlaubt, dass lebhaftes Bedenken
gegen die Richtigkeit einer Reihe der älteren litterarhistorischen Ueberlieferungen

ich sehr, Hr. Dr. Cornill unterzöge sich der Mühe, uns noch einige weitere Mittheilungen aus seinem *Maḥṣaf* zu machen, oder wenigstens seinerseits klar zu legen, in welchem Verhältniss jene oben hervor-
gehobenen Bestandtheile in dem Buche gemischt sind, und welche von ihnen überhaupt fehlen. Als ein nach der obigen Darlegung sehr bezeichnendes Moment würde sich aus seinen Mittheilungen bereits ergeben, dass Loqmān darin übergangen ist, wenn nicht der Charakter der S. 19—21, 40 ff. ausgezogenen Sprüche nahe legte, dass nur der Name geändert ist: Haijar statt Loqmān. Dies wäre, da Loqmān im Qorān gefehlet wird, ein besseres Argument dafür, dem Verfasser der arabischen Vorlage des *Anthiopen* die christliche Religion beizulegen, als das von Cornill S. 12 unten angeführte: denn Gregorius und Basilius kommen bei Mubassir und Šahrazāri auch vor: die Märtyrer freilich blieben immer. Uebrigens ist zu bemerken, dass die Sprüche Gregor's und Basilius' in dem äthiopischen Buch ganz andere sind, als in der arabischen Sammlung.

auf alle Fälle entstehen müssen, die möglicher Weise die Zweifel des Hrn. Dr. Haas (*Z. D. M. G.* XXX, 619 ff.) in ganz neuem Lichte erscheinen lassen und uns wieder um ein ganzes Stück vorwärtlicher (Geschichte) setzen könnten. Jedochfalls ist auf diesem Gebiet mit kritischen Zusammenstellungen der arabischen Traditionen, wie in *Leclerc's Histoire de la Médecine Arabe* (1876) nichts gewonnen.

Notizen und Correspondenzen.

Numismatisches beim Orientalisten-Congress zu St. Petersburg.

Von

D. Stöckel.

Mit der Versammlung des internationalen Orientalisten-Congresses zu St. Petersburg im vorigen Jahre hatte das Organisations-Comité auch eine Ausstellung von Gegenständen verbunden, die zu den Alterthümern oder dem gegenwärtigen Zustande der morgenländischen Völker eine Beziehung haben. Zwei grosse Säle waren selbst an den Wänden mit den Erzeugnissen des Ostens angefüllt, die ebenso durch ihre Zahl wie ihre Mannichfaltigkeit den Eintretenden überraschten. Mit welcherlei Interessen man auch herzukam, ob für Gewerbe und Industrie in metallischen, textilen, Leder-, Seiden- und anderen Stoffen, für die Instrumente des Landbaues, der Fischerei, der Jagd, des Kriegs, des Nomadenlebens, oder für die religiösen Culte des Islam, des Buddhismus, des Schamanenthums, oder für Kunst, Geschichte, Alterthümer und Culturentwicklung des Orients, vorzugsweise des russischen Asiens, für Jegliches fand man Entsprechendes, Bezeichnendes, Vieles, was durch Sauberkeit, Dauerhaftigkeit, Geschmack, Kostbarkeit Bewunderung und Staunen erregte. Vor diesen sicht- und greifbaren Gegenständen erweiterte und vertiefte sich der Einblick in die Lebensbedingungen und Leistungen jener fernern Völker, und nicht wenigen der Beschauenden mögen sich wohl ihre bisherigen Vorstellungen darüber völlig umgestaltet haben. Unorerzelt möchte man den Vortheil und die Förderung wissenschaftlicher Interessen durch die Vereinigung aller jener Gegenstände an einem Orte nicht weniger hoch anschlagen, als den geistigen Gewinn durch die gelehrten Vorträge und Discussionen, die wir in dem Saale nebenan zu vernehmen hatten.

Auch die orientalische Numismatik war bei dieser Ausstellung bedacht. Einmal dadurch, dass Herr Collegieurath Lerch einen Fund von Silbermünzen, welcher im Jahre 1875 im Dorfe Yari-lovitch, im Gouvernement Tschernigow gemacht worden, in seiner

Totalität ausgelegt hatte. Es waren 237 Nummern; 1—21 Münzen der Sassaniden, No. 22—24 von Tapuristan, No. 25—29 der Omajjaden mit arab.-pehlavischen Legenden, No. 30—40 mit kufischen, No. 50—216 der Abbasiden, No. 217—219 der omajjadischen Khalifen von Spanien, No. 220—237 der Idrisiden in Mauretanien. Münzhölle waren 23 repräsentirt; 3 Stücke sind Inedita. Eine genauere Beschreibung dieses Fundes haben wir von Hrn. Lerch zu erwarten.

Zweitens war durch Herrn Lagus, Professor in Helsingfors, eine Auswahl muhammedanischer Münzen, etwa 100 St., ausgestellt, die aus den neuesten, in Finland gemachten Funden entnommen waren. Die werthvollsten waren auf der Insel Åland zu Tage gekommen, einer Insel, welche als ergiebiger Fundort solcher orientlicher Prägeu ohngefähr dieselbe Stelle einnimmt, wie die Insel Gotland in Schweden. Wie zahlreich die dort im Boden verborgenen Schätze sind, ergibt sich daraus, dass im Monat Juni vorigen Jahres im Dorfe Berdby von spielenden Knaben fast an der Oberfläche des Bodens nicht weniger als 800 arabische Münzen aufgefunden wurden. Auch das Bruchstück eines Halsbands mit solchen angereichten Münzen lag vor. Hr. Lagus theilte in seinem hierauf bezüglichen Vortrage mit, dass dergleichen orientliche Kunstserzeugnisse — eine Wage mit Gewichten war zu sehen — auch zahlreich bis in den hohen Norden hinauf ausgegraben wurden, Zeugnisse für Handelsverbindungen, die selbst bis Lappland hinaufreichten, sowie hinwiederum durch die Nachrichten der dahin Handelsreisenden die Bekanntschaft der arabischen Geographen mit jenen weitentlegenen Regionen Europas erklärlich werde. — Die in Finland aufgefundenen muhammedanischen Prägeu reichen vom Jahre 92 bis 329 der Hidschra und gehören den Omajjaden, Abbasiden, Idrisiden, Tahiriden, Buwehididen, Merwaniden, vorzugswelche aber den Samaniden; aus al-Andalus stammt eine einzige. 40 Münzhölle sind repräsentirt. Unsere besondere Aufmerksamkeit erregte ein Dirhem, in dessen Localität sogleich *حرم* Hormuz erkannt wurde, zu welchem Wort aber vorn ein Beisatz gegeben ist, der entschieden nicht *رام* gelesen werden kann. Das als Münzstätte bekannte Ramhormuz kann also nicht in Betracht kommen. Herr Prof. Lagus gestattete, einen Abdruck zu nehmen, und so ist mir nachmals gelungen, durch Zuthilfeziehung von Jaqut's Geograph. Wörterbuch II. S. 442 einen neuen Münzhof aufzufinden. Der Dirhem ist sehr gut erhalten; die Legenden und übrige Ausstattung stimmen genau mit den omajjadischen überein, das Zeitdatum lautet:

في سنة سبع وتسعين im Jahre 97 (d. H. — 715,6 n. Chr.).

Das Stück gehört also in die kurze Regierungszeit des Khalifen Sulaiman ben Abdalmalik (96—99 d. H.). Die Elemente der Lo-

calist sind deutlich *يَحْمُزُ شَانِ حَرْمِز* d. i. *نَحْمُزُ سِيانِ حَرْمِز* mit

Weglassung des و von خسرو. Jaqut sagt darüber: خسروشاه غمر متسوب ابتدا الى ملك من ملوك الفرس وهي ثورة ايتسا من اعمال السواد بالجانب الشرقي منها جلولا، وهي قصبتيها. Der Begriff des Sawad ist ein weiter, welcher durch Beifügungen, wie Sawad Bassra, Sawad Kufa, Sawad Iraq, Sawad Bagdad u. a., jedesmal enger begrenzt wird. Da Dschalula, der Hauptort dieses Sawad, in welchem unser betreffender Münzhof lag, derselbe Ort, von dem die Schlacht von Dschalula (Jahr 16 d. H.) den Namen hatte, in welcher die Perser von den Moslemern aufgerieben wurden (Jaqut II. S. 107), östlich von Bagdad lag (s. in al-Ishtachri Lib. climat. ed. Moeller Tab. VII. No. 50), so ist hier eben dieser District des Sawad Bagdad, des östlichen Theiles jenes über das Iraq hinreichenden Sawad bei Jaqut gemeint, und damit die Lage des Prägeorts Khosroshads-Hormuz als östlich von Bagdad bestimmt. — Diese metallisch-urkundliche Sicherstellung dieses Ortsnamens durch die Münze von Helsingfors gewährt für die Kritik des Marassid einen Nutzen. Der hier B. I. S. 353 gebotene Name خسرو شاه غمر ist offenbar falsch und nach unserer Münze zu berichtigen; und so mag auch aus diesem Beispiele ersehen werden, wie berücksichtigungswerth bei der Herausgabe arabischer Schriftwerke auch die Münzen sind.

Ferner war der Staniolabdruck einer orient. Münze von ganz ungewöhnlicher Grösse zu sehen, dessen Original ein russischer Beamter im innern Asien besitzt. Dem Scharfsinn des Hrn. Prof. Mehren ist es gelungen, aus den ziemlich zerknitterten Zügen, wie eben jüngst in d. Rés. du Bull. de l'Acad. Roy. Dan. von ihm dargelegt wurde, zu ermitteln, dass das Stück dem Ilkhanier Abu Saïd Behadar Khan gehört.

Einen Beitrag anderer Art zu dieser Ausstellung zu liefern, schien mir nicht bloß um Ausserer Nützlichkeitsrücksichten willen für die Verwaltungen orientalischer Münzmuseen angemessen, sondern mehr noch um der Verbreitung numismatischer Studien und dadurch dieser Wissenschaft selbst einen Dienst zu leisten. Er bestand in einem Modell des von mir construirten Apparats, in welchem seit dem Entstehen der jenseitigen Sammlung diese Alterthumsdenkmäler hier aufbewahrt und zur Betrachtung ausgestellt sind. Durch Autopsie gewinnt man von der Einrichtung und Nützlichkeit desselben umgleich leichter und deutlicher eine Vorstellung, als durch Wort und Bild, und ich hielt ebendarnum jene Vereinigung von Interessenten aus den verschiedensten Ländern für die geeignete Stelle, ihn zur Prüfung darzubieten.

Wer irgend auf die bisher gebräuchliche Ausstellungsweise Acht gehabt, wie ich sie annoch in Paris, Rom, Mailand, Berlin, Petersburg in den öffentlichen Museen und in den Privatsammlungen

gefunden, wird zugestehen, dass dieselbe so unzweckmässig wie möglich ist. Man hat die Münzstücke in flache Kästen eingelegt, die gewöhnlich unter Glastafeln verwahrt sind. Stehen diese Tafeln weit von den Unterlagen ab, so lässt sich zur Ermittlung halb verschliffener Legenden von der Loupe kein Gebrauch machen, und das Schlimmste ist, dass alle Rückseiten verdeckt, dem Beschauenden also immer die Hälften seiner Untersuchungsobjecte versagt sind. Kömmt nun auch Dienstkertigkeit eines Custos den Wünschen des Fremden insoweit entgegen, dass einzelne Stücke aus der Lagerung herausgenommen oder ganze Kästen zur beliebigen Prüfung dargeboten werden, so wird doch niemand die Güte des Aufsehers mehrere Tage, oder wie es die genauere Durchforschung eines umfangreichen Cabinets erheischt, Wochen lang in Anspruch nehmen mögen, und nicht minder verbietet die Vorsicht, ohne Ueberwachung offen liegende Münzschatze zu übernehmen, damit man nicht, falls später eine Unordnung oder Defect wahrgenommen wird, einen wenn auch unausgesprochenen Verdacht auf sich lade. Wie die Sache jetzt steht, ist es in der That unmöglich, dass Jemand, der nicht Besitzer einer eigenen, oder Vorsteher einer staatlichen Münzsammlung ist, sich zum Numismatiker ausbilden kann; ein Uebelstand, gleich empfindlich für junge, strebsame Orientalisten, wie untheilhaftig für die Pflage dieser Wissenschaft selbst.

Durch unsern Apparat wird er, wie sich die Beschauenden überzeugt haben, beseitigt. Wie hier die in Drahtklammern gefassten Münzen von beiden Seiten enganschliessend mit Glastafeln belegt und in Rahmen eingebracht sind, welche in einer Gabel horizontal und vertical gedreht werden können, kann der Beschauende sie von beiden Seiten und unter jeder Beleuchtung betrachten und zugleich mit der Loupe so nahe beikommen, als ob er das Object in der Hand hielte. Die Münzstücke selbst aber sind gegen jede Berührung, Unordnung erzeugende Verrückung und Veranrennung so vollkommen geschützt, dass man sie jedem Fremden zu beliebig langer Untersuchung ohne alle besondere Beaufsichtigung überlassen kann. Anderer Vortheile, wie einer schnelligsten Rettung bei Feuergefahr, ohne dass die Sammlung in Unordnung geräth, oder der Möglichkeit, neu erworbene Stücke an der zugehörigen Stelle einreihen zu können u. dgl. gedenke ich nicht weiter.

Ist nun auch nicht zu erwarten, dass da, wo bereits grosse Sammlungen mit bedeutendem Aufwand nach der alten Weise ansgestellt sind, eine Umgestaltung nach unserer Vorrichtung angenommen werden wird, so möchten wir doch den Wunsch ausdrücken, dass bei neuen Aufstellungen, wie eine solche z. B. in Berlin für die werthvolle, jüngst angekaufte Guthrie-Sammlung zu hoffen ist, die Betreffenden Behörden den meines Erachtens nicht unwichtigen Gegenstand in Erwägung ziehen wollen. Von Holmingsfors aus hat man alsbald bei dem Verfertiger des hiesigen Apparats, Hof- und Universitätsmechanicus Zeist, einen ebensolchen bezogen, und ander-

wärts beabsichtigt man dasselbe. Es ist das, ich wiederhole es, ein Dienst, den man der Wissenschaft erweist.

Zum Inhalt unseres Modells hatte ich 26 seltene und seltenste Münzen und Bleisiegel gegeben, welche, einige wenige ausgenommen, noch nicht publicirt und unter irgend einem Gesichtspuncte beachtenswerth, im kaiserlichen Cabinet bewahrt werden. Es sind 3 byzantisch-arabische Kupfermünzen a) mit Kaiserbuste, بطردوس (Antaradus) und *KADAE* (st. *KADON* auf dem Exemplar bei Marsden No. CCCV); b) Abdulmalik-Figur mit auf beiden Seiten vertheiltem und rückläufigem امير المو — منين, c) ein drittes Exemplar von امير المو معرة معربين mit rückläufigem امير المو auf Adv. —

Ferner zwei mit rein arabischen Legenden a) von Harran (wie h. Tiesenhaus. No. 2948) aber mit einem noch unerklärten Züge hinter dem Ortsnamen und b) ohne Ortsbestimmung und Umschrift, wie es scheint, identisch mit No. 2570 bei Tiesenhausen. Das fragliche Wort nach dem Symbol ist aber nicht حاك sondern eher حمد, auch nicht etwa عبه, und noch mit einem breiten Züge am Ende der vorhergehenden Zeile nach الله, etwa einem ا, welches, wie auf dem Adv. 1 am Ende der ersten Zeile zu الله der zweiten gehört, mit حمد verbunden, den Namen حمد zum zweiten Male auf dem Rev. böte. — Weiter drei omajjadische Dirhems, Inedita, von Ardeschirchurra J. 90, Dschei J. 96, al-Bab J. 121. — Dann das spanisch-arabische Unicum, der Wali in Gold aus al-Andalus vom J. 96 mit, wie Herr von Tiesenhausen angenommen und ich adoptirt habe, abgekürzter Ortsbezeichnung. Die hiergegen erhobene Einwendung konnte dem Original gegenüber gewürdigt werden. — Ein zweites Exemplar des Aghebidens-Dirhem aus Sicilien, von Palermo (بمدينة بلرم) aus dem J. 230 d. H., wovon das einzige bis jetzt bekannte in Rostock bewahrt und von O. G. Tychem (Additam. I. S. 44) beschrieben worden ist. — Ein Ichschildiden-Dinar von نلسطين aus dem J. 361, auch ein Ineditum, wurde vorgelegt, weil er zeigt, dass der Schluss, den Hr. D. Krehl in d. D. morgl. Ztschr. XII. 2. S. 264 aus dem Plural السكة الرئسة für eine nothwendige Mehrheit der folgenden Eigennamen zog (ich hatte a. a. O. XI. 3. S. 452 nur einen angenommen), nicht zutrifft. Das vorgelegte Stück bietet ebenfalls das السكة الرئسة, aber völlig deutlich dann nur den einen Namen الحسن بن احمد. — Ein anderer Dinar, Ghaznewide aus Herat vom J. 403, von Jemin al-daula Mahmud, ein Unicum, mit dem القادر بالله in winzig kleiner,


aber dentlicher Schrift. — Goldmünzen des berühmten Seltschugen-Sultan Toghrul-Bek gehören zwar, seitdem Sauvaire eine Partie derselben in Beirut erwarb, nicht mehr zu den grossen Seltenheiten wie zur Zeit Frähn's, der nur zwei davon kannte, von einer dritten im Britischen Museum vorhandenen durch Hrn. von Dorn erfuhr, können aber immerhin noch besonderer Beachtung werth erscheinen, weshalb ein jenes Exemplar aus Isfahan vom Jahre 444 nH ausgestellt wurde. — Hinzugefügt wurden von den orientalischen Bleisiegeln, die ein dem hiesigen Cabinet eigenthümlicher Schatz sind, neun Stück, mit dem Bild der Panagia oder eines andern Heiligen auf der einen Seite nebst abgekürzten griechischen Legenden und einer arabischen oder syrischen oder armenischen oder georgischen Inschrift auf der andern. Für die Aufklärungen über die letzten beiderlei Legenden fühle ich mich dem Hrn. Brosset, welcher sich der Untersuchung dieser, ihm noch nicht zu Gesicht gekommenen Denkmäler bereitwilligst unterzog, zu besonderem Dank verpflichtet. — Endlich habe ich noch drei Bleimünzen hinzugefügt als eine andere Art numismatischer Merkwürdigkeiten, dergleichen, soviel ich weiss, anderwärts nirgends vorhanden sind. Sie bieten in kufischer, altorthodoxer, derber Schrift a) Adv. يوسف,

Rev. محمد بن اسمعيل b) بن اسحق c) von unten beginnend

من القصر المشيد Aus der hochumwallten Burg. — Ueber ein letztes Stück, eine dicke, 5 Centimet grosse, wohlerhaltene Bleihalle aus den Zeiten der Kreuzzüge, welche jüngst in Antiochia zu Tage gekommen und durch Hrn. D. Bischoff von dort hierher gelangt ist, mit lateinischen Legenden, von einem der Baldwin, Könige von Jerusalem, mit dem Bilde des auf dem Throne sitzenden Königs auf der einen Seite und dreier Hauptgebäude der Stadt auf der andern gedanke ich anderwärts zu berichten.

Die mündlichen Mittheilungen über das Modell sowohl, wie die darin enthaltenen Seltenheiten mussten in der Sectionssitzung auf wenige ganz kurze Andeutungen beschränkt werden, um andere Vorträge nicht zu beeinträchtigen. Sehr erwünscht wäre mir gewesen, wenn das dem Vortrage des Hrn. Collegienrath Lerch zu gut gekommen wäre, durch welchen auf eine von Frähn, Thomas, Soret, von mir (Handbch. z. morgl. Mz. II. S. 119 ff.) und Blau besprochene, noch sehr dunkle Münzpartie aus der hohen Bokharei helles Licht verbreitet wird, indem sie als Nachahmungen sassanidischer Prägen des Königs Varakren V aus der Mitte des 6 saec. erwiesen wird mit einer Schriftart, welche Hr. Lerch die soghdische nennt. Möge die von aussen auferlegte, sehr bedauerliche Abkürzung gerade dieses werthvollen Vortrags durch eine vollständige Veröffentlichung ausgeglichen werden, aber — das ist unser angelegentlichster Wunsch — in einer Sprache, die auch den des Russischen unkundigen Numismatikern verständlich ist.

Unter den litterarischen Gaben kam dem Congress die Beschreibung der oriental. Münzen im Museum zu Odessa zu, durch welche sich Hr. Generalconsul Blan ein neues Verdienst um die Wissenschaft erworben hat.




Als einige mich mehr persönlich berührende Erfolge jenes Congresses habe ich endlich einer Schenkung von orientalischen Münzen zu gedenken, durch welche die Liberalität des Hrn. J. Iversen in Petersburg das hiesige Grossherzogk. Cabinet bereichert hat, und dass die Herren Wright und de Goeje, welche auf ihrer Rückreise unsere Sammlung besuchten, beim Anblick der in meinem Handbuch II. S. 8. beschriebenen Münzen sogleich den Namen  erkannten, so dass wir nach solcher und auch Hrn. Karabacek's Beistimmung, ohnerachtet des von anderer Seite dagegen gehegten Bedenkens, in solchigem Stücke mit gutem Fug die älteste aller arabischen Präggen anzuerkennen haben.

Bemerkungen zu Nöldeke's Anzeige von Bickell, Kalilag und Damnag.

(Z. D. M. G. XXX S. 752 ff.)

Von

Immanuel Löw.

Die syrische Uebersetzung des Kalilag und Damnag ist von Ebedjesu bezeugt: Bickell hat (S. 127) auf das Zeugniß Bar Bahlâ's hingewiesen, das immerhin sein Interesse hätte, wenn es sich bestätigte, Nöldeke (S. 753) verwirft aber die Combination Bickell's, indem die Glosse BB.'s dem Worte  die Bedeutung: Esel vindicirt, die es in unseren Stellen nicht habe. Die Glosse lautet: „, ich habe es gefunden in den Fabeln der Araber, anstatt: Esel, und an einem [andern] Orte anstatt: stark, dick. [Arab:] Esel; dick, stark“. Auf den Wortlaut der Glosse gestützt, könnte man einwenden, dass Bkl. die Bedeutung des Wortes, das ihm offenbar fremd war, aus den beiden Stellen unseres Textes (96₂₂ und 97₁₃) errathen habe. 97₁₃ hätte die Bedeutung „Esel“, 96₂₂ die Bedeutung „stark“ an die Hand gegeben. Hiegegen spricht aber, dass die , wie aus den weiter unten mitzuthellenden Glossen hervorgeht, mit unserem KDg. nicht identisch sein können und dass BB. KDg. ausdrücklich erwähnt.

BBh. [so bezeichne ich die Abschrift des cod. Hant., ms. or.

Berl. fol. 542] p. 859 bietet:  كليلي وجمي ويقال

3. فَتَمَّ أَنْبَأَ [Flor.: فَمَمَّ أَنْبَأَ] / غَضَبَهُ حَقًّا لَا يُؤْتَمِلُ
حَوْدُودًا بِأَنَّهُ لَوْ أَنْبَأَ لَوَاقِدُ نَارِ الْعَشَى.....
(h. 568, Exc. Flor. [ms. Or. Berl. fol. 544] 41a)
4. أَجَبَنِي / غَضَبَهُ حَقًّا لَا يُؤْتَمِلُ: (h. 559)
5. تَمَّ نَقْلُ / غَضَبَهُ حَقًّا لَا حَوْدُودًا بِمَنْتَأَى: (h. 595)
6. مَعْبَدُ / أَنْبَأَ / غَضَبَهُ بِمَنْبَعِهِ لَا عَيْنَ حَوْدٍ
بِمَنْبَعِهِ الْأَمِّي وَأَقُولُ الْبَيْتَانِ بِمَنْتَعِلِيمِ ضَدَّ الْحَبَلِ
أَوْ صَدَقَ الْحَبَلُ (h. 651)
7. فَقَدَا طَرَأَتْ لَهُ مَعْبَدُ حَوْدٌ شَرَكٌ سَلَا: (h. 655)
8. مَعْبَدُ / غَضَبَهُ حَقًّا لَا يُؤْتَمِلُ الْخَشِيشَةُ الْخَطَّةُ الْمَبْرُوسَةُ:
(h. 668)
9. مَعْدٌ مَعْبَدُ حَقًّا لَا يُؤْتَمِلُ / أَنْبَأَ / مَعْبَدُ السُّبَالِ الشَّرَابِ:
(h. 664)
10. فُتِمَا أَمْبَقَرُ: (h. 781)
11. بُئِيَ / حَقًّا لَا يُؤْتَمِلُ: (h. 807)
12. جَدَا طَرَفَ الشَّطِّ فِي النِّيمِ: (h. 969)
13. هَبَّطَا السَّمِيمِ: (h. 984)
14. أَعْبَدَا أَشْنَدَ تَتْمِيمِ وَهُوَ اللَّاحِمُ الْبَيْكَسُودُ: (h. 993)

Zu S. 755 **חַבֵּה** hat bereits Hoffmann bei Benfey (Einleitung LXIV) hergestellt. — S. 756 Anm. 4 **חַבֵּה** ist irrig; Auflösung eines aus **חַבֵּה** corruptirten **חַבֵּה**. — S. 766, 2 **חַבֵּה** ist, wie Nöld. bemerkt, nicht selten. BB. hat es nicht nur s. v. (h. 403), sondern auch in der Erklärung zu **חַבֵּה** PSm, 167. — Das **חַבֵּה** entspricht genau Lev. 15, Pesch. **חַבֵּה**. Zu übersetzen ist: „dessen Tochter nicht in seinem Hause in's Alter der Menstruation tritt“. Talmudische Parallelen hiezu giebt L. Löw, die Lebensalter (Szegedin 1875) S. 170. **חַבֵּה**

1) Was Carl-Mich. 830 hat, gehört zu 10,20!

27. *Cont.*—M. 14. 11. 1413.

wort ist zu ergänzen: $\text{לְעֵמֶלְךָ אֵם חֲכָמֶיךָ מְבֹרָךְ וְעַמְּךָ}$ h. 621 hat folgende durch eine Lücke unterbrochene Glosse: $\text{לְבָרְךָ מִן שְׂכָרָתְךָ אֶחָד... חֲכָמֶיךָ הַבְּרָכָה הַזֹּאת וְהָאֵלֶּף}$.

57₁₂. Uebers. 56₆ v. u. „in der Höhlung dieses Baumes“. Der Text hat nicht חֲכָמֶיךָ sondern $\text{חֲכָמֶיךָ} = \text{חֲכָמֶיךָ}$ 119₂.

58₁₃ $\text{וְיִבְרָכְךָ לֹא חָרָא לָא לְבָרְךָ}$ Uebers. 57₁₇ „dass sie niemanden findet, der sie ertreten kann, ausser mir“ richtig: dass niemand sie retten kann ausser mir.

58₂₂ ist zu übersetzen: Wenn ich zu dir komme, dir helfe und dich rette, so rettest du mich aus ihren Händen und ich zerlege deine Sehlungen, so dass du aus ihnen herauskommen kannst (חֲכָמֶיךָ für B.'s חֲכָמֶיךָ).

69₁₄ ... $\text{וְיִבְרָכְךָ לֹא חָרָא לֹא לְבָרְךָ}$ [d. arab. Text: سَحَرَ الْعَيْنِ Nöld.] Uebers. 68₂ „Der Verkäufer aber hat mich verblüdet und meine Augen gehalten“. Soll heissen: Der Verk. hat einen Zauberer genommen und hat mir etwas vorgespiegelt. S. PSm. 120. BB. hat es auch h. 280, m. 414a (unter 7):

$\text{וְיִבְרָכְךָ לֹא חָרָא לֹא לְבָרְךָ}$ $\text{וְיִבְרָכְךָ לֹא חָרָא לֹא לְבָרְךָ}$ Ueber das talm. חֲכָמֶיךָ s. Löw, Lebensalter S. 433 Ann. 240. Eine andre Glosse BB.'s (h. 767): $\text{וְיִבְרָכְךָ לֹא חָרָא לֹא לְבָרְךָ}$ $\text{וְיִבְרָכְךָ לֹא חָרָא לֹא לְבָרְךָ}$ heisst „zaubern“ (= חֲכָמֶיךָ) 2 Chron. 33, 6. Nöld. Talm. ausdrücklich gleichgesetzt.]

78₂₅ Uebers. 76₂₃ unrichtig „Almosen“. — 79₂₅ ist mir חֲכָמֶיךָ verdächtig. Kwa: חֲכָמֶיךָ Geop. 56₁ mit חֲכָמֶיךָ zusammen (513₂ hlos ἐπαρμόν). Ebenso Van. 4₁₄ Pesch. (s. KDg. 19₂₀. Nöld.)

84₇ $\text{וְיִבְרָכְךָ לֹא חָרָא לֹא לְבָרְךָ}$ Uebers. „und wir sind nur die Werkzeuge(?)“. Es ist zu ergänzen: ... וְיִבְרָכְךָ „und wir waren nicht die Ursache“.

85₇ חֲכָמֶיךָ lies: חֲכָמֶיךָ . Also nicht „grosser Schlund“ sondern „grosser Bissen“¹⁾.

1) Herr Prof. Nöldke, dem ich stulge schon mitgetheilte Notizen verdanke schreibt über חֲכָמֶיךָ , er habe es „ausser der bei Gen.-Mich. (wo falsch חֲכָמֶיךָ) angegebenen Stelle nur noch Geop. 60₁₂ gefunden, aus welcher aber für das

102₁₀ **حيو** Uebers. 100₁₀ „und auch Bilar in seiner Weisheit von jenem Tage an bis zu seinem Tode sein Auge auf das sorgfältigste gehütet hätte“. Soll heissen: und wenn nicht Bilar weise . . . geblinzelt [das Auge in der schielenden Stellung, in der ihn der König ertappt hatte, erhalten] hätte . . . **حيو** wie **סקר** Jes. 3, 16 s. Delitzsch z. St. Nöld. hat zu seiner Conj. **حيو** mit Recht ein Fragezeichen gesetzt.

110₁₀ wohl nicht so unverfänglich, wie B. übersetzt, sondern: die zu einem Mann genug hat.

28₉ dürfte alttestamentliche Reminiscenz (Prov. 14₂₉) sein. Benfey Einl. LXXXIV theilt eine abweichende Fassung mit. Biblische Reminiscenzen fliessen dem jüd. Uebersetzer noch viel leichter aus der Feder.

Zu Einl. S. LXXIII bemerke ich, dass der Vogel Anka **عناق**, der den Simurg vertritt [wie Vullers s. v.] — **אנא** ist Targ. II Esther [Lag. 227₁₀, 229₁₁]. Levy führt das targ. Wort auf das arab. zurück, giebt aber die Bedeutung „Schwan“, während Greif [Frtg. s. v.] mehr entspricht. [Zu vergl. ist übrigens Ibn Esra zu Lev. 11₁₃. Steinschneider in Geiger's j. Ztschr. IV, 157.]

Zum Schluss noch einige Kleinigkeiten. 2₁₀ wohl **حب** beizubehalten. — 47₁ L: **موتوا للملح** — 59₉ **سبح** — 118₉ **يالموم** — 118₁₀ **جلا**.

Noch eine Bemerkung zu Kalila und Dimna bei den Persern

(zu Z. D. M. G. XXX, 772).

Die Erzählung von Bahrām Cöblin als eifrigem Leser des Buches *Kalila u. Dimna* findet sich (etwas kurz gefasst) auch im Schälnâme (Macan IV, 1870). Dieselbe stammt wie Alles, was damit zusammenhängt, nicht aus dem alten Königsbuch, sondern aus dem historischen Roman von Bahrām Cöblin **کتاب بهرام گوبین**, der schon früh aus dem Pahlawi ins Arabische übersetzt ist. Ich darf, um Missverständnisse meiner früheren Aeusserung zu verhüten, wohl hinzufügen, dass ich die Erzählung an sich natürlich für durchaus unhistorisch halte, sie aber als ein sehr wichtiges Zeugnis für die hohe Schätzung des Buches K. und D. bei den Persern ansehe. —

Gerechtlich Nichts erhebt. Aber im Tahmidischen ist **سخت** entschieden *fero*. (Levy WB. I, 41 s. Irig. m. n. I.) und so auch mondschei **سخت** **سخت** **سخت** S. R. I, 183₁₁. Also bestätigt auch **سخت** Ihre Conjectur.“

In der Stelle des Firdausi steht *حمد دهم نعمه خواند حمی*; 50 kommt also auch *Dimna* oder *Damna* (--) bei ihm vor, und erledigt sich das a. a. O. S. 753 Gesagte.

Eine wesentlich andere Auffassung unseres Buches scheint sich an einer anderen Stelle des Schāhnāma zu finden (Macan IV. 2003 f.). Parwēz lässt den Prinzen Schirōe überwachen, und da vergiebt sich, dass er lauer Tändelei (*بازی و پیروی کردار*) treibt; u. A. bemerkt der ihn beobachtende Priester, dass er ein Buch vor sich liegen hat, welches als Titel „*Kalila*“ trägt:

یکی گفتی دید پیش اندرش
نیشته کلیله بران دخترش

Hier wird das Buch also allem Anschein nach als ein leeres Unterhaltungsbuch angesehen. Vielleicht giebt aber Firdausi hier eine Entstellung des ursprünglichen Berichts, welcher vielmehr in der Beschäftigung des Prinzen mit diesem Buche, dem Inbegriff aller Staatsklugheit, schon die (später verwirklichte) hochverräterische Absicht fand; das Spiel mit der Wolfskralle, womit er auf den Kopf des Duffels schlägt, würde dazu passen.

Th. Nöldeke

Aus einem Briefe des Herrn Docenten C. Salemann an die Redaction.

St. Petersburg, 25. April (4. März) 1877.

— Zur Vervollständigung der Notiz des Hrn. Prof. Gildemeister in unserer Zeitschrift Bd. XXX, S. 742 erlaube ich mir im Folgenden einen kleinen Beitrag zu liefern.¹⁾

Die Silberchale mit jener Pehlevi-Inschrift befindet sich im Besitze der kaiserl. Eremitage, und ist beschrieben im *Очеркъ Императорскаго Эрмитажа въ 1867 г. Улг. 1868. 4 p. 154, 5* (= *Compte-rendu de la Commission Imp. Archéologique*) und *Atlas pl. III, t. 2. lb. 3* ist eine genauere Copie der Inschrift als die in der „Zeitschrift“ gegebene. Lesen konnte ich bis jetzt Folgendes:

denmān mānmān . . .
. . . . framūtli kartanū
'ērān

1) Vgl. übrigens den Nachtrag oben S. 156.

Das Wort *māmūn* findet sich im Pehlevi-Pāzand Glossary erklärt: *jām جام* „Schale“.

Aufgezählt hat zehn Schalen und Gefässe sāsānidischen Stils Lud. Stephaui, *Копаніе илѣ въ орфическомъ танкѣ*, Цбб. 1874. 8., p. 7, 8. No. 6—15 (*Исправленіе къ XXV току Банноскъ* Им. Академіи Наукъ No. 3) = Die Schlangenfütterung der orphischen Mysterien etc. St. Pbg. 1875, und zwei finden sich abgebildet bei Joh. Reinh. Aspelin, *Saomalais-ugrilaisen Minäistutkinnon Alkeita*, Helsingfors 1875, 8., p. 195 (wohl No. 9 Steph.) und p. 199. Letztere trägt eine Inschrift, während die übrigen Schalen derselben entbehren. Lesen konnte ich:

āfrin . . .
napšmān

Noch weiss ich, dass sich in Russland eine dritte Silberchale mit Pehlevi-Inschrift findet, aber alles Nähere fehlt mir leider zur Stunde. —

Aus einem Briefe des Herrn Col. S. B. Miles an Prof. Sprenger.

Mascat, 20. Jun. 1876.

— Allow me to ask, if the first two syllables in Batrasabbes (see §. 150) may not be the word *Batša* *بش*, a common word in 'Oman for Wady. Sih is the debouchment of the Jemall valley, and though the stream now reaches the sea by several channels, it had formerly, probably, only one, which may have been called

بشکة. Is not also the strongest confirmation of the identification of Kurodamon with Rās el Hadd to be found in the name itself, for I take Kor Odamon to be no other than Kbor Yerāmāh, by which name the large lagoon on the western side is known. Here the buglas congregate on the commencement of the N. E. monsoon, before setting out to Zanzibar etc., and it is a much more familiar name in the mouth of Arab seamen, than Rās el Hadd. —

I have recently paid an interesting visit to el-Bereyni and have obtained the direct route to Nejd from that town¹⁾. It is a pretty place lying on an immense plain and I fancy very salubrious. I also had the good fortune to discover the ruins of the ancient citadel of Sohar or 'Oman, as the Arabs then called it. They are situated on a hill called Gherābeh close to Sohar Peak and

1) Wie man sich erinnern wird, hat Wellstedt vergebens versucht auf dieser Strasse einzudringen. A, S.

are pretty extensive. Small unbewn stones are the only material used, and the appearance presents a marked contrast to that of the Himjarite castles in Yemen. The Arab tradition says, 'Oman was founded by Jelind bin Karkor who afterwards removed the site to the seashore. Not far off, in the Wady Jezze, are the remains of a dam that supplied the city with water and which was called Korâkorê. The district about is fertile and I have no doubt sustained a large population. There were no inscriptions to be seen. —

Ich spreche hiermit dem Herrn Col. Miles öffentlich für seine Berichtigungen meinen Dank aus und bitte auch andere Freunde der Wissenschaft thatsächliche Fehler meiner Alten Geographie Arabiens richtig zu stellen. Ich will gleich auf eine Frage die sich an Ort und Stelle entscheiden lassen dürfte, aufmerksam machen: vielleicht wäre es zweckmässig el-Bircymi (Wellsted schreibt Bircūma) und nicht Naawa für die alte Ravana regia der Maken zu halten.

A. Sprenger.

**Aus einem Briefe des Herrn Prof. Bröck
an Prof. Fleischer.**

Christiania d. 17. April 1877.

— Von unserem Missionär auf Madagascar, Herrn Dahle, erhielt ich im vorigen Jahre einen Brief. Dass die madagassischen Monatsnamen von den arabischen Namen des Thierkreises entliehen sind, wusste ich aus einem Briefe von Ihnen vom 20. Mai 1871 und habe es Herrn Dahle mitgetheilt¹⁾. Er schreibt jetzt weiter: „Im Inlande beneunt man die Tage nach den Monaten, doch so, dass jeder Monatsname für 2 oder 3 Tage gemeinschaftlich gelten muss; so heissen 3 Tage in jedem Monate Alahamady (Widder), 2 Adnoro (Stier) u. s. w. Flaconet erzählt, dass man zu seiner Zeit (c. 1670) auf der Südwestküste noch dazu besondere Zunamen für die einzelnen Tage hatte. Durch nähere Betrachtung dieser Zunamen bin

1) Die ursprüngliche Stelle lautete so: „Die Ihnen von Herrn Dahle mitgetheilten madagassischen Monatsnamen sind nichts als die entstellten arabischen Namen der Bilder des Thierkreises: Alahamady الحمار, Adnoro الثور, Anambola الأسد, Anarotany السرطان, Adisaory الجوزاء, Adiamana الميزان, Alakarabo العقرب, Alakaasy النجوم, Adjady الحدي, Adalo الدلو, Alahotay الخوت. Die Aussprache des ت in diesem letzten Worte wie ts deutet auf magrebischen Einfluss hin.“

„ich zu dem interessanten Resultat gekommen, dass diese Namen „die arabischen Namen einzelner Sterne sind, welche sich in den „besondern Thierkreisbildern befinden.“ Die Identität einiger dieser Namen hat Hr. Dahle gefunden, aber nicht aller. Ich sehe aber deutlich, dass es ganz einfach die arabischen Namen der 28 Mond-

stationen, مَنَازِلُ الْقَمَرِ (Ideler p. 287—89, Z. D. M. G. XVIII

Tabelle zur Seite 300) sind, also: 1. Monat Alahamady (الْحَمَلُ):

1) Asorantin = الشَّرْطَانُ, 2) Alobutin = الْبُخْلِيُّ, 3) Azuriza =

الثَّوْرِيَّةُ; II. Addaero (الثَّوْرُ): 4) Adaboro = الذَّقْرَانُ, 5) Alahacha

= النِّقْعَةُ; III. Adizaozy (الْجُورَاءُ): 6) Alahena = النِّعْجَةُ,

7) Azera = الدِّجَاعُ; IV. Asarotany (السَّرْطَانُ): 8) Anassara =

النَّشْرَةُ, 9) Alarafi = العُرْفُ, 10) Alizaba = الْجَبْهَةُ; V. Alaha-

saty = الْأَسَدُ, 11) Alazoubara = الزُّبَيْرَةُ, 12) Asarafa = الصَّرْفَةُ;

VI. Asambola (السُّنْبُلَةُ): 13) Alauna = الْعَوَا oder الْعَوَاءُ,

14) Asimacha = السِّمَاءُ [الْأَعْرَابُ]; VII. Adimizana (الْمِيزَانُ):

15) Alakafura = الْقَمَرُ, 16) Azoubana = الزُّبَيْرَانُ oder الزُّبَيْرِيَّانُ,

17) Alichili = الْإِثْلِيلُ; VIII. Alakarabo (الْعَقْرَبُ): 18) Aka-

labili = الْقَلْبُ oder الْعَقْرَبُ, 19) Asaulo = الشَّوْلَةُ;

IX. Alakaosy (الْقَوْسُ): 20) Anaimo = النِّعَامُ, 21) Alabaladu =

النِّبْدَةُ oder النِّبْدُ, X. Adjady (الْجَدْيُ): 22) Sodazabe =

سَعْدُ الدَّجَاجِ, 23) Sodabalaga = سَعْدُ بَلْعٍ, 24) Sodazoud =

سَعْدُ السَّعْوِ; XI. Adalo (الدَّلْوُ): 25) Soda alkabia = سَعْدُ

الْأَكْبِيَّةِ, 26) Fara alima cadimu = الْفَرْجُ الْمَقْدَمُ; XII. Alahotsy

(الْأُخْتُ): 27) Fara alemnkaru = الْفَرْجُ الْمَوْخَرُ, 28) Boten Alahotsy

= بَطْنُ الْحَوْتِ (oder الرِّشَّةُ). — Eine andere Frage in demselben

Briefe von Hrn. Dahle kann ich aber nicht lösen. Er schreibt: „Während meiner Untersuchungen über die madagassische, astro- „logisch begründete Schicksalslehre Vintana (evan. pl. evinat. von „d. W. آنَ Zeit) und Divinationslehre Sikidy (سِكِيدِي, in dessen

„weitester Bedeutung) stiess ich auf mehrere Ausdrücke, welche „offenbar arabisch sind (sie werden auch hier nur in diesen besonderen Verbindungen gebraucht), ich habe sie aber bis jetzt nicht identifiziren können. Skidy (auch Sikidi und Sikili geschrieben) besteht „darin, dass man von Steinen, Bohnen oder dgl. gewisse Reihen „aufstellt, mit welchen man experimentirt, um die gesuchte Weisheit „herauszubringen. Man hat drei solche Reihen, von welchen die „erste die Grundreihe heisst oder mit einem offenbar fremden Namen „Alānaua, und folgende 16 Namen befasst, wovon wenigstens „einige arabisch sind: Tarnika, Jāma, Vontsira, Sāka, Malabidy, „Mikiarija, Riro, (?) Adikia sājy, Asoralahy, Asoralahy (lahy ist = „mase. und yavy = fern, Asora vielleicht = as-sāhr, der Monat, „weil es als Anfangsilbe in mehreren Monatsnamen bei den Soka- „laven vorkommt), Alokōla, Aditsimag, Adibidjādy, Alemōra, „Aleziāny, Adikizy. (NB. y lautet wie i, und j = dach = ج) „In einer andern Reihe von Skidy scheinen die meisten Namen „madagassisch zu sein, nur Talé (= طالع? aufsteigender Stern, „Horoskop, gutes Glück), welches unmittelbar auf ein madagassisches „Wort folgt, das Vermögen bedeutet, dürfte arabisch sein. — „In einer dritten und letzten Reihe von der Skidy sind auf alle „Fälle die Ausdrücke Nia, Taiefa, Vihita, Ontany fremde Wörter, „vielleicht auch Odovy (der Verderber?) und die Wurzel ria in „Iriariāvaana. Was bedeuten sie? Es findet sich eine Beschreibung „des ganzen Skidy-Systems in Ellis: History of Madagascar, Bd. I „(London 1838) S. 439.“ —

Ans einem Briefe des Herrn Dr. Goldziher
an Prof. Fleischer.

Budapest d. 13. April 1877.

— Ich denke an eine philosophische Bewegung in der sprachwissenschaftlichen Literatur der Araber, von welcher seit dem III. Jh. d. H. Spuren nachweisbar sind, von deren literarischer Behandlung mir nichts bekannt ist. Von dem Jeschliten 'Abdallāh b. Abi Muhammad (st. um die Mitte des III. Jh.) wird berichtet, dass er ein Buch geschrieben haben soll *كتاب إقامة اللسان على المنطق*, wo sich wohl *لسان* nicht auf das „Sprechen“ sondern auf die „Sprache“ und Sprachbetrachtung und Behandlung beziehen mag (Fihrist I, 51, 9); von dem berühmten Grammatiker al-Farrā berichtet dieselbe Quelle (I, 66, 27) *وكان الفراء يتفلسف في تأليفه*

وَمُتَّفَقَةً بِعَنِّي بِسَلَكٍ فِي الْقَضَاءِ كَلَامَ الْفَلَّاحِ (vgl. Flügel, Gramm. Schulen S. 133). Aus späterer Zeit berichtet uns Ibn Chalikān (IV, p. 40 nr. 326) von dem Grammatiker und Metriker Ibn Sīrīr und: وَهَؤُلَاءِ نَحْوِيًّا عَرَبِيًّا مُتَّكِلًا أَصْلَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَأَقَامَ بِبَغْدَادَ مَدَّةً طَوِيلَةً وَهَؤُلَاءِ مُتَّبَعِيًّا فِي عِدَّةِ عُلُومٍ مِنْ جَمَلَتِهَا عِلْمُ الْمُتَنَلِّفِ وَهَؤُلَاءِ بِقُوَّةِ عِلْمِ الْكَلَامِ قَدْ نَقَضَ عِلْلَ النَّحْوِ وَأَدْخَلَ عَلَى قَوَاعِدِ الْعَرُوضِ شَيْئًا. Ebenso wird von dem berühmten Dogmatiker und Mufassir Faḥr al-dīn al-Rāzī berichtet, dass er sehr tüchtige Einwürfe gegen die Grammatiker verfasst habe مَوَازِيذَ جَيِّدَةً عَلَى النَّحْوِ (II. Ch. VI. 133 nr. 611). Wir haben hier eine Reihe von Daten vor uns, welche uns einerseits aus relativ älterer Zeit das Bestreben documentiren, die Kategorien der aristotelischen Logik in die Behandlung der arabischen Grammatik einzuführen, andererseits uns aus jüngerer Zeit eine polemische Tendenz der philosophischen Studien zugänglichen Kreise gegen den Formalismus der Grammatiker andeuten. Die Daten sind allerdings ganz dürr, rein bibliographischer Natur und es steht hinter ihnen kein literarischer Apparat, der ihnen Fleisch und Blut verleihen könnte. Doch erlauben sie uns allerdings die Hypothese auszusprechen, dass es sich in denselben um das Streben nach dem handelt, was man heute „philosophische Vertiefung der Sprachbetrachtung“ nennen möchte. Ein Recht, dies zu vermuthen, giebt mir Einiges, was ich von Faḥr al-dīn al-Rāzī's sprachwissenschaftlichen Arbeiten erfahren habe. Es ist dies kein grammatisches oder lexicographisches Buch, sondern eine Partie seines bewundernswürdigen Tafsīr, betitelt مَعْتَمِدُ الْغَيْبِ oder التفسير الكبير, den uns in 8 dicken Quartbänden die Bulaker Staatsdruckerei zugänglich gemacht hat. Ich habe ein Exemplar dieser merkwürdigen Fundgrube muhammedanischer Gelehrsamkeit während meines Aufenthaltes im Orient für die Bibliothek unserer Akademie der Wissenschaften angeschafft. Im 1. Bde. der „Schlüssel der Geheimnisse“ beschäftigen sich S. 10—46 mit rein sprachwissenschaftlichen Fragen. Er beginnt mit der Darlegung des اشتقاق und dessen Eintheilung in اكبر und اصغر, bietet auch Proben des „grossen istikāk“ à la Fürst an den Lautgruppen (liefert auch p. 12 die Notiz, dass bereits Ibn Ginnī sich mit dem grossen istikāk beschäftigt habe, قلت ان ابن جني قد اعتمد الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول) und: وَلَمْ يَعْتَمِدْ هَذَا [بَعْنِي فِي مَدَّةٍ لُغَوِ الْمُشْتَقِّ مِنْهَا. لُغَةُ الْبَلَاغَةِ وَالْعُلُومِ]

aus allen diesen Angaben könnte ich jetzt meine Zusammenstellung über das „grosse“ Kitâb, die ich in meinen Beiträgen zur Gesch. d. Sprachgelehrsamkeit Heft II S. 9 und 43—45 geliefert, ergänzen) und giebt gleichzeitig erschöpfende Ausführungen über eine Anzahl von Termini, welche in die Einleitung zur Sprachwissenschaft gehören (z. B. kalîma, lafz u. a. m.). Es folgt dann ein Uebergang zu der Behandlung der Quellen der lexikalischen Erkenntniss, ein Abschnitt, den al-Sujûßi im Kitâb al-Muzhir fi tulûm al-luġa reichlich excerptirt hat. S. 22 ff. في المبحث المستتبع من الصوت

ausgehend von der Definition des „Lautes“ bei Ibn Sinâ. Wir haben hier wohl den ersten Versuch vor uns, in der Behandlung der Grammatik nicht von den Buchstaben, sondern von den Lauten auszugehen. Es folgt dann die kritische Behandlung der Definitionen, die man regelmässig in der formalen Grammatik für die drei Redetheile (اسم ونعل وحرف) findet, welche zumeist auf Sibaweihî zurückzuführen sind und welche noch heutigen Tages den Anfang des eigentlichen Unterrichtes im Orient bilden. (Darüber könnte ich manches possible Stückchen aus meiner orientalischen Schulerfahrung mittheilen.) Bei Gelegenheit der Untersuchung über diese Definitionen polemisiert der Verfasser fortwährend gegen die formalen Ausgangspunkte der Grammatiker (namentlich Sibaweihî und Zamahârî) und erstrebt in der Definition der grammatischen Termini das Eingehen auf die logischen Kategorien und psychologischen Momente, welche bei denselben in Betracht kommen. Ich würde die ohnehin bereits überschrittenen Grenzen eines Briefes mehr als billig ausdehnen, wollte ich dies durch Beispiele nachweisen. Die Abschnitte von S. 23—36 stehen nach meinem Dafürhalten im Dienste dieser Tendenz. Um aber hiervon doch wenigstens ein Beispiel hier anzuführen, wähle ich eine kleine Partie aus, die mir diesbezüglich besonders interessant und bemerkenswerth scheint. Es ist dies die Definition des اعراب,

wie folgt: اعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بل هي اعراب اُنْبا موجودة في المينيات والاعراب غير موجود فيها بل اعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة. Also die logische Kategorie, das Aprioristische, was dem Worte die Disposition verleiht mit dem bezeichnet zu werden, was man gemeinhin schon اعراب nennt, wird اعراب genannt. In diesem Sinne sind alle Bemerkungen al-Râzî's über grammatische

Termini gehalten, regelmässig mit schärferer Polemik gegen die Vertreter der älteren formalistischen Grammatik. (Was speciell **إعراب** anbelangt, so merken wir auch einigermaßen bei Ibn Jā'id ed. Jahn p. 17 eine Hinneigung, die logische Kategorie noch nicht ausschliesslich die Form zu betonen: **والإعراب بالمعرب ما كان فيه**

(**إعراب** أو قابلاً للإعراب وليس المراد منه أن يكون فيه إعراب انتهى)

Al-Bāzī bietet uns auch manchmal Excursus psychologischer Art, welche von jedem modernen Psychologen geschrieben sein könnten. So z. B. S. 14, wo er die Frage aufwirft, ob die Worte die Gegenstände der Aussenwelt, deren Namen sie sind, bezeichnen, oder aber den Inhalt unseres Bewusstseins? Der Verf. entscheidet sich

für das Letztere mit folgender Beweisführung: **الالفاظ دلالات على**

ما في الأذهان لا على ما في الأعيان، ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على

المعاني لأن المعاني هي التي عشناها ألعان وفي أمور ذهنية والدليل على

ما ذكرناه هو وجهين الأول أننا إذا رأينا جسماً من البعد وظهرت

ضخمة قلنا أنه ضخمة فإذا قربنا منه وشاهدنا حرته وظهرت طيراً

قلنا أنه طير فإذا ازداد التطرب علمنا أنه الحمار فقلنا أنه آتسار

فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول

الالفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة

ist etwas sophistischer. Dabei aber fehlt es hin und wieder nicht an Hocksprüngen. Als Beispiel für diese philosophisch-grammatischen *toura de force* führe ich folgendes Stücklein an, in welchem al-Bāzī philosophisch begründen möchte, warum der Subjectcasus auf *a*, der Objectcasus auf *i* endet:

المسئلة الثالثة السبب في كون الفاعل مرفوعاً والمفعول

منصوباً والمضاف إليه مجروراً وجوه الأول أن الفاعل واحد والمفعول

أشياء كثيرة لأن الفعل قد يتعدى إلى مفعول واحد وإلى مفعولين

وإلى ثلاثة ثم يتعدى أيضاً إلى المفعول له وإلى الظرفيين وإلى

المصدر وإلى الحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو

النصب ولما في الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع حتى ترفع

الزيادة في العدد مقابلة للزيادة في المقدار فيحتمل الاعتدال الثاني

ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤخر لا يتأخر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل
ومتأخر لا يتأخر وهو الاضعف وهو درجة المفعول والثالث مؤخر باعتبار
ويتأخر باعتبار وهو المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات ايضا
ثلاثة اقواها الصفة واتضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالتحقوا كل نوع
بشبيهه فجعلوا الرفع الذى هو اقوى الحركات للفاعل الذى هو اقوى
الاقسام والفتح الذى هو اضعف الحركات للمفعول الذى هو اضعف
الاقسام والجر الذى هو المتوسط للمضاف اليه الذى هو المتوسط
من الاقسام. الثالث الفاعل ملازم على المفعول لان الفعل لا يستغنى
عن الفاعل وقد يستغنى عن المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس
قوية فلا حزم لعلها تقلل الحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف الحركات
لها يتلفظ بعد ذلك.

Es sind dies, wie ich glaube, Proben der arabischen Sprachphilosophie, wie man deren hinter den oben angeführten bibliographischen Notizen zu vermuthen hat, und ich gehe vielleicht nicht irre, wenn ich vermute, dass sich die Bemerkung Ibn Chalikān's in Betreff al-Rāzī's auf das bemerkte Stück seines Tafīr-Werkes bezieht. Es versteht sich von selbst, dass al-Rāzī auch an dem sprachphilosophischen Differenzpunkte zwischen den orthodoxen Dogmatikern und ihren mu'tazilitischen Gegnern Antheil nahm, ob nämlich die Sprache *توقيفا*, resp. *وحيًا وإلهامًا*, oder aber *نواضعًا* zu Stande kam (weiläufig im Muzhir I p. 5 ff.), eine Meinungsverschiedenheit, die wohl unter dem Einflusse der späteren Auffassung und Formulirung einer ähnlichen Streitfrage in der griechischen Philosophie (*γεννα* und *θενα*) entstand. Der Commentar zu Sūra II v. 29, dem punctum saliens dieses *اختلاف*, gab dazu Anlass (Maṣāṭih I p. 592). Bemerkenswerth ist noch, dass bei al-Rāzī das Verstandene für die ältere Formulirung dieses Meinungsunterschiedes (*νόμος*, *ἐνδεχόμενον* und *ἐθενα*, vgl. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. 72—103) nachweisbar ist (Maṣāṭih I p. 20).

Zu O. Blau's Griechisch-türkischen Sprach-Proben aus Mariupoler Handschriften.

(Z. D. M. G. XXVIII, 562 ff.)

Ich erlaube mir darauf hinzuweisen, dass ich eine mir von Herrn General-Consul Dr. Blau gütigst mitgetheilte deutsche Uebersetzung der von ihm in dieser Zeitschrift (XXVIII, 569) unter dem Titel „Parabel“ herausgegebenen griechisch-türkischen Sprachprobe in dem von V. Jagić herausgegebenen Archiv für slavische Philologie, II, 192—194, unter dem Titel „Eine türkische Version der *Condemnatio noae*“ — als Ergänzung zu einem Aufsatz von V. Jagić in genanntem Archiv, I, 611—617 („*Condemnatio noae*. Ein serbisch-slovenischer Text verglichen mit der griechischen Originalerzählung“) — veröffentlicht habe.

Reinhold Köhler.

Zu Bd. XXXI, S. 168, Z. 3 v. u.

Herr Dr. Spitta in Kairo theilt uns mit, dass in dem angeführten Verse des Du'l-Rumma anstatt *اِنْ سَمِعَ السَّيْرَ* nicht wie der Herr Referent vorschlägt *اِنْ سَمِعَ السَّيْرَ*, sondern einfach *اِنْ سَمِعَ* „wenn die Reise sich schürzt“ zu lesen sei. Er fügt hinzu: „Ich weiss dieses jetzt ganz genau; denn ich habe bei einem hiesigen Bekannten ein gutes vollständiges Ms. des *ذو الرعدة* mit Commentar gefunden“.

D. Red.

Bibliographische Anzeigen.

*Chronologie orientalischer Völker von Albirunt. Im Auftrage
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausge-
geben von C. Ed. Sachau. Erste Hälfte. Leipzig 1876.
VII u. II, 88. 4.*

Byrūny wurde im Jahre der Fl. 360 = 970 u. Chr. geboren und starb in 430 = 1038—9. Sein Leben ist von Reinaud und Sir H. Elliot, *Indian Hist.* B. 2, S. 1. besprochen worden. Für uns hat er vorzüglich desswegen Interesse weil er zuverlässige Berichte über die damaligen Zustände Indiens hinterlassen hat; aus dem vorliegenden Buche wie auch aus seinen uns bereits bekannten Forschungen über die Länge und Breite der vorzüglichsten Städte des Orients ersieht wir dass seine Leistungen auch in der Geschichte, der Mathematik, der Astronomie und andern Wissenschaften eine bedeutende Lücke ausfüllen. In der Astronomie gehörte er der Schule an die sich die der Empiriker (أصحاب الامتحان) wörtl.

Männer des Profens) nannte. Die Aufgabe welche sie sich stellten und die Methode welche sie befolgten lassen sich aus folgender Aeußerung Byrūny's S. 9 ermesen: „Die Unterschiede, welche die astronomischen Beobachtungen in der Bestimmung der Länge des Jahres ergeben haben, sind klein und in kurzen Zeiträumen unbemerkbar, in laugen Zeitabschnitten hingegen, wenn sie sich vervielfachen und anhäufen, stellen sich schlimme Fehler heraus und desswegen haben uns die Weisen die Mahnung hinterlassen die astronomischen Beobachtungen fortzusetzen und achtsam über Dinge zu wachen, wo sich Irrthümer einschleichen können“. Wer dieser Richtung unter den Muslimen Eingang verschafft habe lässt sich nicht bestimmen, so viel ist aber gewiss, dass Habasch, der unter den Chalysen Māndū blühte, ihr zugethan war. Nachdem er sein astronomisches Werk السندحد, worin er vorzüglich die Theorien der Hindus berücksichtigt, veröffentlicht hatte, schrieb er sein kritisches (empirisches) Buch, worin er sich auf die neuern und eigenen Beobachtungen stützt. Diese Schule beschäftigte

nach zwar lebhaft mit Astrologie, war im Autoritätsglauben (besonders an Ptolemäus und seinen Commentator Theon) versunken und machte sich, wie ich in meinen Bemerkungen über die arabische Gradmessung (im „Ausland“) gezeigt habe, verschiedener Mystifikationen schuldig, doch war sie immerhin ein erfreuliches Zeichen einer Zeit in der alle wissenschaftlichen Bestrebungen in der Schulweisheit zu erstarren anfangen. Das geht am klarsten aus einem Vergleich zwischen Byrny und seinem Zeitgenossen Avicenna hervor. Letzterer hat die medizinischen Wissenschaften in dialectische Schablonen gezwängt in denen sie auch in Europa für die nächsten sechshundert Jahre mit Hineinsetzung der Beobachtung und Erfahrung gebaut blieb, ersterer hingegen zeigt Sinn für die Erhebung und Prüfung neuer Thatsachen. Während sich die Christenheit bis in die Mitte des XVI. Jahrhunderts gläubig von Avicenna leiten liess zeigte sie wenig Geschmack für die Methode der Empiriker. So ist z. B. ein astrologisches Werk des gedachten Habasch (Alchabissi libellus haagologicus) im zwölften Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und im sechzehnten gedruckt worden; von dessen Momtahn aber hat Europa keine Notiz genommen. Immerhin ist anzuerkennen dass Battani, der auch dieser Schule angehörte, den Gelehrten Europas durch eine Uebersetzung zugänglich gemacht wurde.

Dass das makkanische Pilgerfest ein Frühlings- oder Osterfest war ist ausser Zweifel; ich habe nun zum wiederholten Male die Ueberzeugung ausgesprochen, dass die Araber das Mondjahr mit dem Sonnenjahr des Festkalenders nicht durch vorherberechnete sondern durch den Anblick des Himmels gebotene Intercalation in Uebereinstimmung brachten (vgl. Leben des Moh. B. 3, S. 530). Byrny gibt einen andern Bericht. Er sagt S. 11: die Israeliten und ebenso die Harrämer und Cäbier entnahmen ihre Jahre dem Laufe der Sonne, ihre Monate aber dem Laufe des Mondes. Sie bezweckten dadurch ihre Feste und Fasten mit dem Mondkalender in Uebereinstimmung zu bringen, zugleich aber die Jahreszeit inne zu halten. Dasselbe haben die Araber im Heidenthum gethan. Sie fasteten die Differenz zwischen dem Sonnenjahre und dem Mondjahre, welche nach exacter Rechnung 10 Tage 21 $\frac{1}{2}$ Stunden beträgt, ins Auge, nahmen sie aber in der Praxis bloß zu 10 Tagen und 20 Stunden an. So oft sie sich nun zu einem Monat angehauft hatte fügten sie zu dem Mondesjahr eine Lunation hinzu. Sie hatten diese Intercalationsmethode beinahe 200 Jahr ehe der Prophet das reine Mondjahr wieder einführte, den Juden entnommen. S. 62 führt er fort: Nach Beendigung der Festeremonien verkündete der Qalamma, so oft es nöthig war, die Intercalation. Sie hießen sie

نسي Vernachlässigung, Uebergang weil sie je nach Umständen alle zwei oder drei Jahre einen Monat übergingen (nicht zählten). Das erstemal betraf die Uebergang den Moharram (ersten Monat

des Mondesjahres); die Lunnation, welche sie hätten so heissen sollen, hiessen sie nicht Moharram sondern die zweite, und sie gaben dann dem dritten Monat den Namen womit früher der zweite bezeichnet worden war a. a. w. Im zweiten Schaltjahr wurde die Lunnation die, wenn nie intercalirt worden wäre, der zweite Monat gewesen sein würde übergangen und es erhielt daher der dritte den Namen Moharram u. s. w. So fuhr man fort bis nach der Intercalation von elf Lunnationen im zwölften Schaltjahr der Moharram wieder in seine Stelle (den Anfang des reinen Mondesjahres) kam. Sie zählten die Intercalationen und bestimmten mittelst derselben die Zeit, indem sie sagten, von jenem Zeitpunkt bis zu diesem ist ein Cyclus abgelaufen. Wenn sich nun herausstellte, dass ungeachtet dieses Verfahrens ein gegebener Monat der Jahreszeit in die er hätte fallen sollen vorauseilte, nahmen sie im betreffenden Jahre eine zweite Einschaltung vor. Der Grund dieses Vorauseilens ist, dass die Bruchtheile des Sonnenjahres, d. h. die vernachlässigten

Theile der Differenz (des *فصل* für *فصل*) zwischen dem Sonnen- und Mondjahr, welche zu letzterem hinzugefügt wird, sich anhäufen. Gewähr wurden die Araber dieser Verschiebung der Monate durch die Beobachtung des helischen Auf- und Unterganges der Mondstationen.

Was Byrñy hier über den Kalender der alten Araber berichtet, besteht fast ausschliesslich aus astronomischen Speculationen, die in möglichst unklarer Form vorgetragen werden. Dessen können wir sicher sein, dass die Astronomen nicht mehr historische Nachrichten über diesen Gegenstand besaßen als wir. Die überaus künstliche Auffassung des Begriffes Cyclus ist ein Commentar zur Tradition die sich im Leben des Moh. 3, S. 635 befindet und in welcher behauptet wird, der Cyclus habe in 632 n. Chr. geendet. Wenn nun die Astronomen annahmen, es sei dies der sechste Cyclus gewesen, so musste der erste 198 Jahre früher angefangen haben. Eine mit dieser Voraussetzung im Widerspruch stehende Klugelei ist die Behauptung, die alten Araber haben wenn sich die vernachlässigten Bruchtheile (die sich nach Byrñy's Berechnung auf $1\frac{1}{2}$ Stunde belaufen) zu einem Monat anhäufen eine zweite Einschaltung vorgenommen, denn dieser Fall wäre erst in 600 Jahren vorgekommen und ihr Sonnenjahr hätte im Jahre 632 n. Chr. nicht einmal volle zehn Tage verloren gehabt. Wenn die Araber sich überhaupt von den Mondstationen leiten liessen wie auch Byrñy zugibt, so wird wohl meine Behauptung, dass ihr Kalender nicht vorher berechnet, sondern von Jahr zu Jahr aus den Mondstationen abgelesen wurde, richtig sein.

Eine aufmerksame Lektüre des Byrñy kann nicht verfehlen uns den chronologischen Theorien der Orientalen gegenüber sehr skeptisch zu machen. Er hat das Verdienst manchen Schwindel

aufzudecken; so hat er gezeigt dass die persischen Regentenlisten, welche Moberde überlieferten, selbst für die Periode der Sāsāniden weit auseinander gehen und alle unzuverlässig sind, und dass das Buch des Mani das älteste persische Dokument ist, welches ein zuverlässiges Datum enthält. Auch die Materialien betreffend der Regierungsdauer der Könige der Israeliten, welche ihm zu Gebote standen, stimmten nicht miteinander überein. Am Schlusse (S. 78) erinnert er an die harten Schicksale und Zersplitterung des Volkes Israel und macht die sehr voraussichtige Bemerkung: ihre öffentlichen Verhältnisse waren nicht so geordnet und in ihrem Königthume und in ihrer Regierung herrschte nicht jene Regelmässigkeit, welche sie zu ermuntern geeignet gewesen wären die Zeit der Regierungsantritts und die Regierungsdauer eines jeden Herrschers anders als ungefähr (lies بالتحمين für بالجليل) zu registriren. Mit derselben Besonnenheit beurtheilt er andere Mystificationen, so z. B. fällt er S. 41 dasselbe Urtheil über die Reise des Sallām zur Mauer des Gog und Magog, welches ich in den Post- und Reiserouten ausgesprochen habe. Seite 17 äussert er sich über die zum jüdischen Messiasglauben gehörige Dichtung vom Rās al-Galūt, welches gewaltsam mit Regiment der Verbannung erklärt wird: „In Bezug auf die Behauptung der Israeliten, das Königthum dauere in der Familie des Juda fort und auf ihre Uebertragung desselben (lies احاطت für احاط) auf das mythische Regiment der Verbannung ist zu bemerken, dass wenn man ein solches Regiment Königthum heisst, die Paria, Gubier und andere Völker ähnliches behaupten können.“ Anknüpfend ist die reductio ad absurdum der kabbalistischen Deutungen der Wochen des Daniel womit sich die Juden und Christen einander bekämpfen und anderer messianischer Weissagungen; Byrñy zeigt nämlich dass sie mit eben so viel, ja mit mehr Recht auf den Propheten Mohammod angewendet werden können. Die Skepsis, welche Byrñy durch die Analyse solcher Thatsachen wachruft, kann aber auch auf Berichte angewendet werden die er für begründet hält, so ist z. B. nach meiner Ueberzeugung alles was er über die technische Chronologie der Perser, namentlich über ihre Intercalationsweise berichtet eine müssige Theorie derselben Moberde, welche die unzuverlässigen Regentenlisten aufstellten. Zwar steht Byrñy's Chronologie auf derselben Höhe wie die des Petavins, doch scheint mir das Hauptinteresse derselben darin zu liegen, dass wir manche Aufschlüsse über das phantastische geistige Treiben

1) Es wäre interessant das was er bei dieser Gelegenheit aus dem کتاب سیدر عیلام entnimmt mit dem in Berlin befindlichen Fragment der Geschichte des Abū 'Yūsuf Yahyā b. Moḥ. Mūnaggīn zu vergleichen.

Vorderasiens zwischen dem Untergange der römisch-griechischen und dem Auftreten der muslimischen Kultur finden:

Chronologie ist eine trockene Wissenschaft. Um sein Buch anziehend zu machen bespricht Birkat, geleitet durch das Sprichwort لكل جديد لغة verschiedene Dinge die streng genommen nicht dahin gehören, wie z. B. die Apocrypha des neuen Testaments, die Fälschung der Stammbäume dynastischer Familien u. dgl. m. Auch im Vorbeigehen erwähnt er bisweilen recht interessante Thatsachen, so erzählt er, dass in 352 d. Fl. fünf und zwanzigjährige Zwillingbrüder die durch den Magen mit einander verbunden waren — eine ältere Ausgabe der siamesischen Zwillinge — an Nāṣir-Adaula geschickt wurden. Von grosser Wichtigkeit für Archäologie dürfte ein Bericht sein der S. 24 vorkommt: „In unserer Zeit hat man zu Dschajj, der Stadt Ispahans Hügel gefunden, die sich von darin vergrabenen Kammern abschalten.“ Die Kammern waren mit vielen Bündeln von Baumbast, ähnlich dem Haste womit man Bogen und Schilde bekleidet und den man gewöhnlich Tāz heisst gefüllt, und der Baumbast war mit einer unbekannten Schrift bedeckt“. Es kommen jedoch auch Erweiterungen vor, welche überflüssig und störend sind wie S. 13 die Aufzählung aller erdenklichen Ereignisse welche epochemachend sein können, oder S. 37 die Recapitulation der Geschichte Alexanders des Grossen. Im letztern Falle (und in vielen andern) verleitet ihn seine Weltachseligkeit zum Bau von Perioden die im Persischen, der Sprache in der Byrñay dachte, ganz gut gehen würden, dem Geiste des Arabischen aber widerstreben. Gar oft verfällt er in den Styl des Quartaners Mianick und hüpf in seinen unzusammenhängenden langen Sätzen auf *أَنْ* und *مِنْ* wie auf Stelzen weiter.

Die Herausgabe der Werke des Byrñay ist eine der schwierigsten Aufgaben die ein Orientalist unternehmen kann; denn zu

1) Im Griechischen heisst man eine solche Kammer Tholos oder auch Thesaurus und in Makran, wo letzthin Major Meckler sehr viele entdeckt hat, Bahmany d. h. von Bahman (Artaxerxes) stammend. Ein solcher Bau besteht aus einer Kuppel ohne Bogen. Man construirt sie indem man engere und engere Lagen von Steinplatten aufeinander häuft, so dass jede Lage einen geschlossenen Ring bildet. Man verwendet diese Architektur nicht nur für Schatzkammern sondern auch für andere Zwecke und findet sie über den ganzen Orient verstreut; so sind z. B. die Kuppeln eines alten Dschahintempels beim Qotb-minar elf englische Meilen von Dehli so erhalten, und in ganz hohlethen Gegenden Mesopotamiens dienen aus Lehm erbaute Hirschkörbe dieser Art als Wohnungen. Die Basis derselben ist rund und hat selten mehr als zehn Fuss im Durchmesser, darüber erhebt sich ein angespielter Kegel der etwa ebenso hoch ist. Ein Haupteingang besteht je nach der Grösse der Familie aus mehreren solchen Kegeln die in einem Kreis stehen, einen Hofraum einschliessen und sich in denselben öffnen. Selbst in Mayden, einer Vorstadt von Damascus, gibt es solche Bauten.

den angedeuteten Mängeln in Sprache und Styl kommt die Neuheit der Gegenstände, welche der Verfasser behandelt, und die vielen fremden, besonders indischen Wörter, deren er sich bedient und die er erklärt, und die Beschaffenheit der Handschriften. Herr Prof. Sachau hat diese Schwierigkeiten auf eine bewundernswürdige Weise überwunden; namentlich zeugen seine Conjecturen von einem tiefen Verständnisse des Inhaltes und grosser Meisterhaftigkeit in der Sprache. Er hat den Text fast durchgängig vokalisiert und dafür wird ihm jeder Leser dankbar sein, denn das Verständniss wird dadurch sehr erleichtert. Manche Stelle, welche uns durch dieses Hilfsmittel sogleich klar wird, müßten wir zwei dreimal mit gespannter Aufmerksamkeit lesen, wenn die Vokale fehlten. Ich erlaube mir dem Herrn Professor Sachau den Rath zu geben, in der englischen Uebersetzung, die er uns verspricht, alle Auswüchse des Styles weg zu lassen und bloß den Sinn wiederzugeben. Hält er sich zu eng an den Worthaut des Textes, so wird die Uebersetzung ebenso ungenießbar wie das Original ist, und er wird schwerlich Leser dafür finden, beschränkt er sich aber darauf in einer klaren Paraphrase die wesentlichen Thatsachen wiederzugeben, werden Fachmänner und Geschichtsforscher das Buch mit Freuden begrüßen. Professor Sachau bezeugt ein so vollständiges Verständniss des Textes, dass ich seine Uebersetzung, wenn sie auch noch so frei wäre, mit derselben Zuversicht benutzen würde wie das Original.

A. Sprenger.

Parthava und Paklav, Māda und Māh. Ein Votum von J. Olshausen. Separatabdruck aus den Monatsber. d. Kgl. Akad. d. W. in Berlin. Berlin 1877. (61 S. in Oct.)

Diese Schrift setzt weniger durch Beibringung neuer Entdeckungen als durch sorgsame Discussion des Materials und methodische Benützung der Vorgänger verschiedene dunkle Punkte in der politischen und Sprachgeschichte des alten Asiens in ein richtiges Licht. Da der Verf. sich auch an Nichtorientalisten wendet, so ist er oft etwas ausführlicher, als es für Orientalisten nothig gewesen wäre. Hier und da hätte allerdings wohl noch eine Frage erörtert werden können. So könnte er mindestens die Thatsache deutlich hervorheben, dass *Parthyene* bei Isidor v. Charax ¹⁾, der selbst dort war, nur einen verhältnissmässig kleinen und noch dazu sehr abgelegenen Theil des Landes der Parther bedeutet, während es doch fest steht, dass in den Inschriften des Darius wie bei

1) Auch Ptolem. VI, 5 ist von ihm abhängig.

Herodot, ferner bei Arrian u. s. w. „Parthien“ ungefähr der ganzen Provinz Choräsän entspricht, so weit dieselbe heutigen Tags zum Königreich Persien gehört (also ohne Herät, Merw, Balch und mit Einschluss von Kāmis). Wahrscheinlich beanspruchte jener Bezirk als Heimath der Arsaciden (darauf deuten die βασιλικαὶ ταγμαὶ bei Isidor)¹⁾ diesen Namen ganz speciell. Rücksichtlich der (iränischen) Nationalität der Parther wie der Ausdehnung und Umwandlung des parthischen Namens kann ich den klaren Darlegungen Olshausen's nur beistimmen. Im höchsten Grade bedenklich ist aber die Annahme, dass schon im Rgveda Parther oder (resp. und) Perser vorkämen. Grosse historische und fast noch grössere sprachliche Schwierigkeiten stehen dieser Auffassung des Wortes *Prthu-paracacāh* entgegen²⁾, und die besten Vedenkenner erklären die Stelle ganz anders. Die *Barsua* oder *Parsua* der Assyter wird man zweckmässig einstweilen noch in Quarantäne halten.

Die zuerst von Oppert aufgestellte Gleichung پهلوی = *Parthava* war mir schon lange so gut wie sicher; besonders erfreute es mich deshalb, als ich in dem auf eine ausserordentlich alte und gute Quelle zurückgehenden Bericht des Tabari über Ardasir I. den letzten Partherkönig als اردوان پهلوی „Ardawān den Pahlawi“ fand. Olshausen scheint mir diesen Ausdruck, auf welchen ich mir ihn damals aufmerksam zu machen erlaubte, nicht genügend hervorzuheben zu haben. Ich danke, jetzt wird auch Lagarde, welcher zur richtigen Auffassung von Pahlaw, von Pahlawān als Bezeichnung des parthischen hohen Adels u. s. w. so viel beigetragen hat, die sprachliche Identität der beiden Formen anerkennen. Im Persischen ist *rh*, *lh* aus *rth* (wofür in der Avestasprache³⁾ bekanntlich oft *s* eintritt) und *rt* mehrfach zu belegen; so phil. 𐎱𐎠𐎼𐎿 (sprich „frawahr“) aus **frawarθi* (frawardi); 𐎠𐎼𐎿𐎡𐎹 (dessen *z* nach Z. D. M. G. XXXI, 150 zu beurtheilen) aus **arθunca* (*asauca*); 𐎠𐎼𐎿𐎡𐎹𐎡𐎹 (wie mit West zu lesen)⁴⁾ = *amāša-*

1) Als König trat der erste Arsaces nach §. 11 auf in *Asacagard* d. h. in dem Bezirk von (استو), welcher ungefähr das heutige chorkandische „Kut-distan“ ist.

2) „Parther“ müsste doch wohl *Parthava*, Perser *Parsua* heissen.

3) Gegen meine sonstige Gewohnheit wage ich es hier, einige, allerdings ganz sichere Fälle aus einer Sprache zu verwenden, mit welcher ich mich nie ernstlich abgegeben habe.

4) Von der angeführten Verwandlung des *r* in *n* weiss kein irän. Dialect (vgl. u. A. Hübischmann in dieser Zechr. XXX, 135). Das gewöhnliche phil. Zeichen für *r* ist eigentlich ein *z*; grade das seltsame, graphisch dem *n* und *ir* gleiche, ist das ursprüngliche *z*, welches in den älteren Schriftgattungen schon mit dem *z* zusammenfällt. Wenn z. B. der Name des Ardasir im Pahlawibuche

openla; פֶּהֶלֶם *pahlum* „eximius“ aus **parthaman* (eigentlich identisch mit פֶּהֶלֶם *fratum* „primus“ = *fratema*); פֶּהֶלֶם *pahl* np. پهل = *perētu* (dialectisch پَرْت) u. a. m.

Mit sehr umsichtiger Benutzung der von Rückert nachgewiesenen Bedeutung „Burg“ (resp. „Herrensitz“) für پهل und der Angaben arabischer Schriftsteller über پهل als Benennung ausgedehnter Bezirke in Medien²⁾ weist uns (Olshausen dann nach, wie sich der Name des parthischen Herrschervolks in verschiedenen Theilen des Reichs erhalten hat, vor Allem aber in Grossmedien, welches wenigstens von den Iraniern als der eigentliche Sitz der Herrschaft zur Partherzeit angesehen ward. Im Einzelnen bleibt uns hier freilich Manches unklar, namentlich, wie weit hier etwa in den Namen ein Gegensatz des hohen Adels zu dem regierenden Zweige der Arsaciden angedeutet war. Auch kann man fragen, ob Olshausen nicht hier und da rein zufällige Anklänge ausbeutet; so möchte ich für den کوه خندان پهل die sich ganz natürlich ergebende Deutung des Augenzeugen Rawlinson „*seventy-sided hill, to denote its infinite ramifications*“ als die einzig angemessene ansehen.

Auch als Name von Sprache und Schrift bedeutet, wie Olshausen ausführt, *pahlawi* eigentlich „parthisch“. Pahlawi nennen nun aber — in Uebereinstimmung mit Firdausi — sehr gut unterrichtete, arabisch schreibende Perser der ersten islamischen Jahrhunderte die Sprache, in welcher damals noch die altgläubigen Priester schrieben³⁾; dies ist unzweifelhaft die uns in den Pärsehschriften vorliegende Pahlawisprache. Wir sind nun aber gewiss berechtigt, diese bequeme Bezeichnung auch auf die in den Zügen, im Schriftprincip, wie im rein Sprachlichen aufs engste mit ihr

von seinen Thron bald ein پ, bald das fragliche Zeichen als zweiten Buchstaben hat (אֶהֱחִידִי und אֶהֱחִידִי), so soll doch in beiden Fällen *Ar-tachšā* (resp. *Artachš*) gesprochen werden u. a. w.

1) Mit Verdrängung des *h* wie in پهل aus **pahl*, چهل neben چیل —

Die umgekehrte Versetzung eines *r* vor ein *h* oder *ch* findet sich in چرخ.

2) (dialectisch سَپَر), und so sagt Firdausi im Reims sogar سَپَر statt das sonst auch bei ihm üblichen اَصْطَنَحْ (resp. اَصْطَنَحْ) zu setzen.

Für die Umsetzung vgl. auch phl. *pahlrehtan* = پهلرختن.

3) Ich könnte die ziemlich variirenden Angaben noch etwas vermehren; jetzt vgl. namentlich Minutoli S. 386, 7 ff.

4) Die unklaren Ideen, welche die Späteren vielfach mit „Pahlawi“ verbunden, sind für diese Frage ohne Bedeutung.

verwandten Schriftgattungen der sasanidischen Münzen und Inschriften anzunehmen, wenigleich mindestens eine derselben ihre eigentliche Heimath grade in der Persis hat. Rücksichtlich des Wesens dieser Schriften neigt sich auch Olshausen der Ansicht zu, dass die darin vorkommenden aram. Wörter (natürlich mit Ausnahme wirklicher Lehnwörter) lediglich als Ideogramme anzusehen sind und im Lesen durch ihre iranischen Aequivalente ersetzt wurden; ich hätte nur gewünscht, dass er diese Auffassung auch consequent auf die Inschriften ausgelehnt hätte. Ist schon 𐭪𐭫𐭮𐭥, hochstäblich ausgesprochen, ein Monstrum, so ist gar 𐭪𐭫𐭮𐭥𐭥𐭥 der andern Inschriftgattung nach seinem Buchstabenlautwerthe ganz undenkbar. Man überlege sich: ein aramäischer Dialect — das besagte das *z* von 𐭪𐭫𐭮𐭥 — stellt ohne Andeutung des Genitivverhältnisses das im Genitiv stehende Wort voran und gebraucht dabei den Stat. absol. statt des emph., sagte also höchstens „einziger Könige König“ statt „König der Könige“. Wie ganz einfach ist aber Alles, wenn man sich vorstellt, dass die Leute statt *sāh* (oder etwa einer noch ein wenig alterthümlicheren Lautform) als Ideogramm das entsprechende 𐭪𐭫𐭮𐭥, statt des Plurals *sāhān* (an dem die Perser keine determinirte und indeterminirte Form unterscheiden) für alle Fälle eine aram. Pluralform 𐭪𐭫𐭮𐭥𐭥𐭥 setzten. Wollte man aber nun einen Augenblick annehmen, dass die Irānier das semit. 𐭪𐭫𐭮𐭥 wirklich in ihre Sprache aufgenommen hätten, dann bitte ich um Aufschluss darüber, wie sie daraus wohl einen iran. Plural 𐭪𐭫𐭮𐭥𐭥𐭥 bilden können. Dieser Titel genügt aber im Grunde schon, die ganze Frage zu entscheiden, zumal die sehr alte Tradition¹⁾ und die ganze innere Beschaffenheit durchaus dazu stimmen.

Der zweite, kürzere Theil der Schrift behandelt den Namen der Meder. Lagarde hat nach dem Vorgange Hyde's darauf hingewiesen, dass 𐭪𐭫𐭮𐭥 der Araber in Bedeutung und Form dem alten *Mada* entspricht. Belege für 𐭪𐭫𐭮𐭥 in diesem Sinn könnte ich noch manche nachliefern; den lautlichen Uebergang hat Lagarde namentlich durch 𐭪𐭫𐭮𐭥 = *spāda* erwiesen (vgl. auch 𐭪𐭫𐭮𐭥 = 'Ammāna; 𐭪𐭫𐭮𐭥 = *dadāni* u. s. w.). Die Sache hat aber dennoch einige Bedenken. 𐭪𐭫𐭮𐭥 findet sich in Zusammensetzung mit Namen, bei

1) Mit Recht legt Haug grossen Werth darauf, dass die bekannte Angabe des Fihrist über die Aussprache der aram. Wörter im Pahlavi durch das von Houtangji und ihm herausgegebene Glossar bestätigt wird. Ja dieses selbst geradezu im Auge hat. Ich begreife nicht, wie Lagarde (Symmetra 39) jenes Angabe für einen schlichten Scherz halten kann. Nachdem ich einen grossen Theil der arab. Uebersetzung über die Geschichte der Schakiden durchgearbeitet habe, denke ich überhaupt sehr günstig von dieser (ganz anders als Lagarde, Beiträge 77).

denen an die Meder nicht gedacht werden kann. ماء عروم soll Mesopotamien sein; dieses hat nie den Medern gehört, und die zweite Hälfte ist die armenische, aber auch die Pahlawi-Schreibweise des Namens der Römer. Was mag darunter stecken? Auf ماء ببران, die angebliche Grundform von مبران, lege ich keinen Werth; es ist gewiss eine von einem Gelehrten falsch construierte Form, wie sich deren von geographischen Namen bei Hamza (namentlich in den Bruchstücken aus seinen Werken bei Jâqût) und schon bei seinen Vorgängern gar manche finden; man hatte einmal die falsche oder richtige Ansicht, ماء bedeute القصبه¹⁾, und brachte das Wort daher unbedenklich zur Erklärung eines dunklen Eigennamen. So könnte auch ماسكان (das nicht im eigentlichen Sakastân zu liegen scheint) durch ماء سكان falsch gedeutet sein. Was ماء بستام ist, weiss Hamza (bei Jâqût) selbst nicht; es liegt eben so nahe, بستام (Wistahm) hier als Personen- wie als Ortsnamen zu fassen. Ein solcher wird auch stecken in ماء بهراتان, worin Jâqût ziemlich unwahrscheinlich البراتان (بهراتان) Asa. III, 1, 128 b) am Tigris vermuthet. So viel ist gewiss: alle die stehor mit ماء zusammengesetzten geographischen Namen, welche wir genau localisiren können, sowohl die nur in solchen gelehrten Notizen wie bei Jâqût IV, 406, als auch die öfter vorkommenden, liegen in Medien, und es bleibt daher sehr wahrscheinlich, dass ماء vor einem Genitiv hier überall heisst „Medien von . . .“, „der Theil Mediens, welcher dem . . . zugehört“. Die Bedeutung قصبه beruht dann auf einer falschen Annahme. Man hätte also auch nicht nöthig, die immerhin bedenkliche Ableitung vom aram. mûthâ (resp. „sumerischen“ mada) in Erwägung zu ziehen. stw kommt ja im Phl. als Ideogramm für „dih“ (Dorf) vor. Noch weniger wäre es verstatet, mûh in ähnlicher Weise zu erklären wie pahlaw „Sitz eines Meders“ „Edelsitz“. Denn nach Allem, was wir wissen, haben die Meder (und die Perser) nicht als Rüterstand über den unterworfenen Völkern gestanden wie der parthische Adel; ferner hat das medische Grossreich viel zu kurze Zeit bestanden, als dass es nach mehr als einem

1) Othmann's Verbesserung zu Jâq. IV, 104, 23 (S. 45) hatte ich damals nicht für unentbehrlich. Im Sabâh steht القصبه القرية وسطه und im Qamûs القصبه = ganz جوئه: والقصبه.... والعصر وجوفه الحج.

vollen Jahrtausend noch in solchen Namen eine Spur hätte hinterlassen sollen. Von einer Verwechslung des Namens der Perser mit dem der Meder, wie bei den Griechen, kann übrigens bei den Iraniern selbst nicht die Rede sein. Schliesslich erklärte sich bei der Bedeutung „Sitz eines medischen Ritters“ die Anwendung dieses Namens grade in Medien selbst am wenigsten.

Uebrigens hat man bei der Erörterung dieser Frage von einigen zufälligen Anklängen abzusehen; so z. B. von *ماعتان* in Kermān und selbst von *Māsabadhān*, welches, wie auch *مسجد*

Acta Mart. 1, 136, 3; Wright 1184 b zeigt, kein h enthält¹⁾. — Nicht ohne Interesse wäre es gewesen, wenn der Verf. auch das armen. *Mar* in den Kreis seiner Erörterungen gezogen hätte.

Ein Anhang „*Mæsdoran* und *Mæsmiderān*“ belegt zunächst die von Dorn angedeutete Identität des *Μαυδοιραν* ὄρος bei Ptolemäus mit *مزدوران*. Inzwischen hat sich für diesen Namen

noch eine gute alte Autorität gefunden. Moqaddasī 333 Anm. f. und besonders 351, 2 (vergl. 352 Anm. n) erwähnt *مزدوران* genau

an derselben Stelle, wo es unsere Karten nach den Angaben neuerer Reisender haben. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Ausdehnung dieses Namens auf eine lange Gebirgskette nicht dem einheimischen Gebrauche entspricht; der Zusammenstellung mit dem viel weiter nach Westen gelegenen *مازندران* wird schon dadurch eine Stütze entzogen.

Die von Olshausen selbst mit grosser Reserve vorgetragenen Etymologien dieser Namen sind alle mehr oder weniger bedenklich; namentlich gilt dies von dem Versuche, in *مازندران* den Namen *Indra's* zu finden. Ich kann übrigens nicht leugnen, dass ich auch sehr zweifle, ob der Name des Kermānischen Vorgebirges *Ἀρροζα*, *Ἀρροζ* u. s. w. der Gottesname ist. Spätere, welche an die Zusammensetzung mit dem Königsnamen *Hormisd* zur Benennung von Städten gewöhnt waren, mögen allerdings auch in diesem *حرمز* oder vielmehr *حرموز* einen solchen gesehen haben. Die Bezeichnung des Ortes durch den nackten Gottesnamen will mir nicht in den Sinn; das *A* der alten Formen ist auffällig; und dazu ist noch sehr fraglich, ob diese Gegend in alten Zeiten von Iraniern bewohnt war.

1) Den Namen mit Olshausen (S. 51) von *apada* „Hear“ abzuleiten, ist unsinnlich; nicht nur scheitern die griech. und latein. Formen (s. Z. D. M. G. XXVIII, 102) das *h* und zwar mit einem Vocale davor, sondern vor Allem misst *apada* das lange *u* bewahren. Dass der Vocal vor dem *an* *a* entstanden auslautenden *A* verklärt werden darf (*سپاد* = *سپد*), ist etwas

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass die Schrift des jugendlich rüstigen Forschers recht Vielen eine Quelle der Belehrung und Anregung werden möge.

Strassburg i. E.

Th. Nöldke.

Nachschrift.

Dass *Mäh* wirklich *Mâda* ist, hat sich mir inzwischen durch die Auffindung der Pahlaviform mit *d* bestätigt. Das *Kârnâ-mak-i-Artachšir* erzählt, wie Ardašir gegen den Kurdenkönig *Mädig* (wäre ap. مارجي) kämpft und nennt nachher dessen Leute *Mädigân* (wäre مارجيان). Freilich liess die Vieldeutigkeit der Pahlavischrift noch manche andre Auffassung zu, aber ich halte diese Aussprache für sicher. Es sind die Kurden von Grossmedien, *Mäh*. Belläufig bemerkt, scheinen der fabelhaften Erzählung dieses Krieges mit den Kurden (die auch das Schâhnâmâ giebt) sehr historische Thatsachen zu Grunde zu liegen, nämlich die Kämpfe Ardašir's um die Eroberung von Medien, von denen Dio Cassius, armenische und arabische Schriftsteller erzählen.

Th. N.

The projected edition of Tabari.

Second Notice.

It is now more than a year, since I first announced the project of publishing the great Arabic Annals of Tabari, and invoked the assistance of all who might deem the success of this enterprise an object worthy of their support. The preparation of the text is now so far advanced, that Messrs BRILL must send out the lists for subscription, in order to ascertain the number of copies that are to be printed. I make use of this opportunity to communicate some particulars regarding the proceedings of our committee.

When the prospectus was written, we had still a hope, though a faint one, that a complete copy of the work existed in one of the libraries of Medina. The rumour as to the existence of such a copy has now been proved to be unfounded. In May 76 Yūsuf Dhiyā' al-Dīn al-Khālidī wrote to M. von Kremer, that by the aid of friends, he had caused careful investigations to be made in the libraries of Mekka and Medina, which led to the result, that not even a fragment of the original work could be found; there were only some copies of the Turkish translation of the Persian compendium, which has been printed in Constantinople. Some months later this information was in every point confirmed by a letter (dated 25. Oct. 76) of His Highness Abdullah Pāshā, Sherif of Mekka, to His Excellency Subhī Pāshā, who had opened a correspondence on this matter at the request of Dr. Mordtmann. The Mufti of the Shāfi'ī rite, Sidi Ja'far had, by order of the Sherif, examined all the libraries at Medina, without finding a trace of Tabari, excepting a few copies of the Turkish translation, of no value for our purpose.

Happily this ill luck was counterbalanced by the discovery of manuscripts, the existence of which had remained unknown to us. The library of the Asiatic Society of Bengal at Calcutta possesses a valuable fragment of the first volume, which was lent to us with the greatest liberality. Along with the ms. we received a copy of

It which Prof. Blochmann, anticipating our request, had caused to be made for our use. Sir William Muir very kindly permitted us to make use of his beautiful manuscript of that part of Tabari which contains the life of the Prophet. Prof. Wetstein called my attention to two manuscripts, which had been brought by him to Europe, and which he believed to contain parts of Tabari. One of these is at present in Berlin, the other in Tübingen. On examination, the opinion of Prof. W. proved to be true. The Berlin ms. contains the reign of Abū Bekr, the Tübingen ms. part of the history of the patriarchs and the period of the Sāsānides. Both are valuable for the restoration of the text. Our hope of finding a fragment in the library of the late Sir T. Phillips at Cheltenham was disappointed. M. Neubauer of Oxford kindly undertook the examination of the manuscript in question, but found it to contain a part of the Persian compendium. M. von Kremer acquired not long ago a very old manuscript, containing either a historical work of Tabari himself, or a supplement to his annals. An obituary of illustrious men occupies a prominent place in it. The present owner, who takes a warm interest in the publication of Tabari, has promised to send it to me for inspection, in order to see how far it can be of use in the preparation of the text of the Annals. M. Alexander (Iskender Aghā) Abecarius of Beirut, well known by his various publications, wrote to me that Emir 'Abbas Kanij of Mount Lebanon possessed the second volume of Tabari, beginning with the year A. H. 70 or thereabout, and ending, so far as he could remember, with the year 340. As he had borrowed it many years ago for the Rev. Eli Smith, he thought he could borrow it again, and offered to get it copied for me, if I should wish it. Of course I accepted this offer with great joy, provided the volume should contain part of the genuine text, of which I entertained some doubts. M. Abecarius having been disappointed in his hope of borrowing the ms., I addressed myself to Dr. M. Hartmann, of the Imperial German Consulate at Beirut, who succeeded in examining and describing it for me. It contains the third volume of the Arabic translation of the Persian Tabari by Khidhr ibn Khidhr, who finished his work in the beginning of A. D. 1533. The second volume of the same translation, and perhaps of the same copy, is in the University library of Leiden (Catal. II, p. 149).

As the study of the text proceeded, it became manifest, that some portions of the work were too extensive for the persons to whom they had been allotted. We therefore resolved at a meeting of the collaborators at Tübingen, to invite three more Orientalists to join our committee, Prof. Prym, M. Ignazio Guidi and M. Stanislas Guyard, all of whom gladly complied with our request. The preparation of the text is now apportioned as follows.

1st Series.

- Introduction, history of the patriarchs, prophets and early kings.
 Dr. J. Barth of Berlin.
 Period of the Sasanides . . . Prof. Th. Nöldeke of Strassburg.
 Life of Mohammed . . . Prof. O. Loth of Leipzig
 Reign of the four "righteous" Khalifas
 Prof. E. Prym of Bonn.

2^d Series.

- History of the Omayyades, A. H. 40—65.
 Prof. H. Thorbecke of Heidelberg.
 " " " " " 65—99.
 M. I. Guidi of Rome.
 " " " " " 100—130.
 Dr. D. H. Müller of Vienna.

3^d Series.

- History of the 'Abbasides, A. H. 131—159.
 Dr. Max Grunert of Prague.
 " " " " " 159—218.
 M. Stanislas Guyard of Paris.
 " " " " " 218—302.
 Prof. M. J. de Goeje of Leiden.

At the same meeting we agreed upon the method of preparing the text and the manner of publishing the work. As it seems probable that the Annals will be in some demand in Moslem countries, we resolved to try whether we could find types agreeable both to European and Oriental taste. Our choice fell upon those employed at Beirut. We determined also, according to the judicious advice of Prof. Gildemeister, to add to each volume a detailed table of the contents in a modern language, and to conclude the whole by accurate indexes and a glossary of notable words and expressions, together with an introduction, containing a biography of the author and a description of the mss. The preparation of the text of the first parts of each series is now so far advanced, that we hope to be able to commence printing in the beginning of 1878. Dr. D. H. Müller has been intrusted with the difficult task, which he has just completed, of collating the manuscripts of Constantinople, so far as these parts are concerned.

Our appeal for assistance has not been fruitless. Shortly after the distribution of the Prospectus, Prof. Amari sent me a sum of 1675 lire, contributed by the Italian Government, by the Academy of the Lincei and the Geographical Society at Rome, and by several members of the Institute of Lombardy at Milan and other scholars. In England our enterprise received warm support from the Royal Asiatic Society, to whose recommendation we chiefly

owe a donation of £ 100 by the India Office, „in aid of the preliminary expenses of the publication“. Shortly afterwards Mr. A. Grote informed me that His Excellency Sir Sâlar Jung of Hyderabad had remitted to him from India £ 100 as his contribution towards the expenses of bringing out the projected edition of Tabari. Several scholars and promoters of science in England and on the continent contributed another £ 100. The Société Asiatique of Paris resolved to subscribe for as many copies as could be procured for 2000 frs., and to place this sum of money immediately at our disposal. The German Oriental Society voted 1500 mks., the Royal Academy of Berlin 8000 mks., and His Excellency the Minister Fulk at Berlin promised a subsidy of 2000 mks. Teylers Stichting, at Haarlem, granted a yearly contribution of 200 fl. for five years, the Royal Institute for India at the Hague gave 100 fl., and the Curators of the University of Leiden 1000 fl. The Congress of Orientalists held last year at St. Petersburg adopted a proposal to recommend our enterprise warmly to the support of the Imperial Government of Russia. Circumstances have, unfortunately, prevented the committee from giving effect to this resolution. We earnestly hope, however, that it may not sink into oblivion, for, though we have got sufficient means to commence the impression, we are far from having enough to cover the expenses of the whole publication. According to a moderate computation, £ 2000 will suffice. Up to the present time about the half of this sum has been contributed.

As the price of the work ought not to exceed 8 shillings for each half-volume of 320 pages, a considerable number of copies must be sold to repay the cost of printing. The editors must even deny themselves the pleasure of sending presentation copies to their friends. Consequently we invoke once more the aid of all who think our enterprise entitled to their support either by contributing to the Tabari fund, or by subscribing for one or more copies.

My last word, however, must be the expression of the warmest thanks of my collaborators and myself to all who have aided us hitherto by their invaluable advice and their generous assistance.

Leiden, June 1877.

M. J. de Goeje,

Professor of Arabic in the University of Leiden.

List of Contributors to the Tabari Fund.

Austria.

Hofrath Alfred von Kremer, in Cairo 160 frs.

England

His Excellency the Secretary of State for India in
Council £ 100.
His Excellency Sir Salar Jung, Hyderabad £ 100.
David Murray Esq., Adelaide, South Australia £ 20.
E. B. Cowell, LL. D., Professor of Sanscrit, Cambridge £ 1. Sh. 1.
William Wright, LL. D., Professor of Arabic, Cambridge £ 10.
E. Guest, LL. D., Master of Gonville and Caius College,
Cambridge £ 10.
J. W. Bosanquet Esq., F. R. A. S., etc. etc., Claymore,
Enfield, near London £ 10.
The Right Honourable the Earl of Crawford and
Balcarres £ 25.
The Reverend R. Payne Smith, D. D., Dean of Can-
terbury £ 5.
Dr. J. Mair, Edinburgh £ 2.

France.

The Asiatic Society of Paris, for an equivalent number
of copies 2000 frs.

Germany.

His Excellency the Minister of Public Instruction at
Berlin 2000 Mks.
The German Oriental Society 1500 Mks.
The Royal Academy of Sciences at Berlin 3000 Mks.
Prof. Dr. Gildemeister, Bonn 80 fl.

Italy.

His Excellency the Minister of Public Instruction 1000 lire.
The Academy of the Lincei at Rome 200 "
The Italian Geographical Society at Rome 100 "
Prof. Michele Amari, Senator of the Kingdom of Italy,
Rome 20 "
Prof. Celestino Schiaparelli, Rome 20 "

| | | |
|---|-----|--------|
| Prof. Fausto Lasinio, Florence | 20 | lire. |
| Prof. Angelo de Gubernatis, Florence | 20 | " |
| Some members of the Royal Institute of Lombardy at Milan | 160 | " |
| Prof. Salvatore Cusa, Palermo | 20 | " |
| His Excellency the Marquis of Torrealba, Palermo | 20 | " |
| His Highness the Prince of Scalka, Palermo | 20 | " |
| Baron Starrabba, Palermo | 20 | " |
| Can. Isidoro Carini, Palermo | 20 | " |
| M. Crispo, of the national Library, Palermo | 20 | " |
| Prof. G. J. Ascoli, Milan | 15 | franc. |

Netherlands.

| | | |
|---|------|-----|
| Prof. Dr. R. Dozy, Leiden | 100 | fl. |
| Teylers Stichting, Haarlem | 1000 | " |
| The Royal Institute for India, at the Hague | 100 | " |
| The Curators of the University of Leiden | 1000 | " |

Zu Rückerts Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser.

Von
Prof. H. L. Folscher.

Herr Professor Pertsch hätte seinem „unvergesslichen Meister“ kein würdigeres Denkmal errichten und zugleich seiner eigenen „pietätsvollen Dankbarkeit“ kein besseres Aechtheitszeugnis ausstellen können, als es durch die neue Ausgabe des vorgenannten Werkes geschehen ist. Schon Andere haben erkannt und ausgesprochen, welche Schätze die geniale Forschungskraft und Gestaltungskunst unseres Rückert hier aus den dunkeln und klüppelreichen Tiefen des „Siebenmeers“ an das Licht gezogen und in gefälliger Form zu Gebrauch und Genuss dargeboten, aber auch, mit welcher Sachkenntnis und Sorgfalt der neue Bearbeiter das Vorgefundene gesichtet, berichtigt und vervollkommen hat. Für mich lag in dem hohen Werthe dieses Lehrbuchs ein durch die Zueignung noch verstärkter Antrieß zum eifrigen Studium seines Inhaltes. Die dabei entstandene Nachlese von Bemerkungen legte ich Herrn Professor Pertsch vor, modificirte und verbesserte sie nach seinen Gegenbemerkungen, und veröffentliche nun mit seiner Zustimmung das Ergebnis dieser kritischen Verhandlungen in der Weise, dass Allgemeines, Grundsätzliches und Wichtiges voraufgeht, Einzelnes und minder Bedeutendes nachfolgt, — Alles zu dem Zwecke, das unschätzbare Buch in einer dritten Auflage zu noch grösserer Correctheit und Zuverlässigkeit zu erheben.

I.

S. 11. Z. 22—24 mit Anm. 2 und S. XVII Z. 7—9. Hier und an andern Stellen sind vocativisch eingeleitete Areden, — nach unserem Sprachgebrauche durch *O* — oder *O* du mit folgendem Relativsatz wiederzugeben, — zum Theil als einfache Vocative aufgefasst, meistens aber von dem Vocativ abgelöst und in selbstständige Sätze verwandelt: „*O* Fürst! auf deinem Pfade ist

Verstreutung (der Juwelen oder der Seelen) von meinesgleichen Hunderten; o Mond! an deiner Thür ist der Zufluchtsort für Gut und Böe (Vornehm und Gerings)“. Das Ganze bildet aber nur eine aus zwei Parallelsätzen bestehende Anrede: *O Fürst, auf dessen Pfade Hundert meinesgleichen hingestreut liegen! O Vollmond, bei dessen Pforte der Zufluchtsort für Gut und Böe ist!* Der Ausdruck *نَفْس* ist von der bekannten Sitte her-

genommen, schöne und kostbare Natur- und Kunstzeugnisse als Opfer- und Huldigungsgaben auf dem Wege verehrter Personen vor ihre Füße oder die ihrer Reithiere hinzustreuen; hier aber werfen,

wie bei der ägyptischen *نَيْسَم* (s. Lane's Manners and Customs, unter Doseh), Menschen sich selbst auf den Weg hin, um den hohen Herrn über sich hinschreiten oder reiten zu lassen, möglicherweise mit Aufopferung ihres Lebens, wie die indischen Schwärmer unter den Wagenrädern ihres Götzen. S. 52 Z. 8: „*O das Glück deiner*

Vereinigung, Grund des Siegesmuthes!“ *ای دولت و جنت سبب*

غیروزی d. h. *O du, von dem (seinen Lieblingen) gewährtes Ver-*

einigungsglück Ursache von Siegesfreude ist! S. 154 Z. 1 u. 2:

„O du, der Staub deines Thores ist zur Adelsverleihung die Schminke der Augen der Einsichtbegabten“ statt: *O du, dessen Thorstaub wegen seines Adels die Augensalbe der Einsichtsvollen ist!* d. h. an ~~dessen~~ Thore die Einsichtsvollen sich in den durch

deine Nähe gedellten Staub niederwerfen, als ob er ihnen zur Augen-

salbe diene. S. 207 Z. 4 u. 3 v. u.: „*O Brustbeeren-Lippiger! die Knappe hat geschlossen sitzig vor deinem engen Munde aus*

Kistungen ihre Lippe“ statt: *O Brustbeeren-Lippiger, vor Er-*

stauen über dessen kleinen Mund die Pistazie ihre Lippe sit-

zen geschlossen hält! Die Lippe der Pistazie ist der Spalt ihrer

inneren weissen Schale, der den rothen Kern durchscheinen läßt. Da sie es aber der Kleinheit jenes Mundes und der Röthe des

durch seine Lippen durchscheinenden Zahnfleisches nicht gleich zu

thun vermag, so hält sie die übrigen aus Scham geschlossen. In

derselben Weise sind auch andere ähnliche Sätze, z. B. S. 208 Z. 6 u. 7, S. 286 l. Z., im Deutschen durch Relativpronomen von dem Vocativ abhängig zu machen; denn wenn auch die Perser in

solchen Fällen sich ebenfalls des relativen *که* oder *که* mit fol-

gendem Verhältnissatz bedienen können, wie S. 124 Anm. 1. Z. 4,

S. 133 Z. 2, S. 207 Z. 10, S. 209 Z. 7, so genügt doch zu demselben

Zwecke, mit einer unserer Sprache unzureichbaren Kürze, ein durch die

Vocativpartikel *ای* eingeleiteter Nominalsatz mit einem auf

den Angeredeten bezüglichen Pronomen der zweiten Person, wie in

den meisten der oben angeführten Stellen und, mit der andern Aus-

drucksform abwechselnd, mehrmals in dem Verstucke S. 196—198. Anderwo, wie S. 77 Z. 18, S. 129 Z. 4 u. 3 v. u., S. 150 Z. 9 u. 10, S. 160 Z. 4 v. u., S. 196 Z. 15, S. 208 Z. 16, S. 206 Z. 11 u. 12, S. 210 Z. 6, S. 345 Z. 6 u. 7, ist dieses syntaktische Verhältnisse von Rückert selbst richtig erkannt; nur war an drei von diesen Stellen auch noch der je zweite Halbvers zur Anrede hinzuzuziehen: S. 160 Z. 3 v. u.: *im Schatten von dessen hohem Schirme Menschen und Genien in Sicherheit sind*; S. 208 Z. 17: *bei dessen Gemüthsart Wasser und Feuer in die Lehre gehen*; S. 210 Z. 7: *dessen (weisse) Perlenzähne durch die Farbe des Betels gleich (rothen) Korallen sind*.

S. 26 Z. 10—8 v. u. „Ueber das و zum Behuf einer Verbindlichmachung (الترؤم), welches و nämlich zwischen ein لازم (verbindlich machendes) und ein ملزم (verbindlich gemachtes) hineingesetzt wird.“ Verbindlichmachung, verbindlich machendes und verbindlich gemachtes wären الترؤم, ملزم und ملزم. Aber es ist hier überhaupt weder von sittlicher noch von rechtlicher Verbindlichkeit die Rede, sondern von fester Verbindung und untrennbarem Zusammenhange. Von zwei in diesem Verhältnisse zu einander stehenden Dingen heisst dasjenige, an welches als das prius oder antecedens das andere sich anschliesst, ملزم (von dem unmittelbar transitiven لزم adheret ei, cohaeret cum eo), das andere als das posterius oder consequens لازم. Daher steht لازم auch von logischem und physischem Causalnexu; ملزم ist dann der Grund, die Ursache, لازم die Folge, die Wirkung. In der Rhetorik aber ist والترؤم die stärkste Art des المعينة, والترؤم oder والترؤم, welches im Arabischen kraft der in ihm liegenden Verbalbedeutung den Accusativ regiert; s. Mufasssal S. 17 Z. 13—20 und dazu Ibn Jarir S. 171 Z. 19 ff., de Saey's Gramm. ar. I, S. 536 §. 1311, diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 508 Z. 1 ff. Das Eigenbühliche des والترؤم besteht nun darin, dass es ohne ein Verbum oder einen dessen Stelle einnehmenden andern Ausdruck (s. Mufasssal a. a. O.) zwischen zwei Nomina tretend diese zu einem vollständigen Satze erhebt, der die feste Verbindung der dadurch bezeichneten Personen oder Dinge ausdrückt, Mufasssal S. 18 Z. 9 (Ibn Jarir S. 171 Z. 14 ff.) rechnet daher dergleichen Satze unter diejenigen, in welchen die Stelle des Prädicates durch etwas Anderes — hier das والترؤم — vertreten wird, wie: قد رجل وضيعته,

Jedermann kauft (klingt) an seiner Nase. Arabh. prov. II, S. 390 Nr. 246: *كُلُّ شَيْءٍ بِوَسْمَتِهِ*, *Jedes Ding hat seinen Preis*; S. 394 Nr. 270: *كُلُّ لَاحِنٍ وَهْمٌ وَمِيعُونٌ وَدُنْهُ*, *Jeder Mensch hat seine Sorgen, jeder Glückliche seinen Sorgenbrecher* (vgl. seine Weltsamphora²⁾). Burckhardt, Arabie Proverbs, S. 156 Nr. 538, übersetzt jenes *كُلُّ لَاحِنٍ وَهْمٌ*: „Every man — and his own cure“, erklärt aber dann: „Every person has his share of trouble. *وَهْمٌ* put instead of *بِهْمَةٍ*“, dem Sinne nach richtig; wie Delaporte, Guide de la conversation française-arabe S. 96, *كُلُّ خِدْمَةٍ نِسْمَتِهَا* zuerst Wort für Wort übersetzt: „*Chaque ouvrage a sa valeur d'elle*“, und dann erklärt: *Chaque ouvrage a son prix*. Zamahsari's *الْمَرْقِيَّةُ وَالْكَلاَبُ*, ed. H. A. Schultens, S. 12 Nr. 3: *الْمَرْقِيَّةُ* ³⁾ *die Handelsteute gehen mit den Jagdhunden zusammen*, d. h. jene jagen dem Gewinne nach, wie diese dem Wilde. Mak-kari, II, S. 277 Z. 9: *كُلُّ إِنْسَانٍ وَمَا يَشْتَنِي*, *Jedermann hat (bei dem dort beschriebenen lustigen Gelage) das, wonach ihm gelüftet*. Derselbe, I, S. 277 Z. 13: *أَنَا وَمَا أَطْلَعُ مِنْ قَلْبِي*, *ich habe das, was ich von meinem Herzen weiss, stets gegenwärtig*, — daher können mich deine Schmeicheleien darüber nicht täuschen. — Ebenso die Perser, nur dass diese zwei Nomina einfach, ohne irgend eine äusserlich bezeichnete Rektionskraft der Partikel, durch *و* verbinden; Hüfz, I. Halbvers der 23. Gazel b. Brockhaus:

سر ازان با واستان حضرت دوست

„Das Haupt unserer Bereitwilligkeit liegt stets auf der Schwelle der Residenz des Freundes“, d. h. zum Zeichen unserer Ergeben-

1) *Proving* *وَسْمَتُهُ*; aber eine von mir verglichene gute Handschrift von Meibani's Sprichwörterammlung, früher dem bel de Saey, jetzt der Pariser Orientalbibliothek angebörig, hat richtig *وَسْمَتُهُ*.

2) Wie die ersten Worte unsern Trankliedes: „Ich und mein Fläschchen sind immer zusammen“.

3) Das *كَلَابٌ* *الْمَرْقِيَّةُ*, als gewöhnliches Nominalprädikat, bei Barbier de Maynard, Journ. Anat. 1875 Oct. - Nov. - Dec. S. 362, ist offenbar eine Verlesung des aithorischen *الْمَرْقِيَّةُ* *وَالْكَلاَبُ* bei Schultens und in der Constantinopuler Ausgabe.

heit halten wir unser Haupt stets auf die Schwelle seiner Wohnung
gebeugt. Süß's Commentar zu der Stelle bemerkt, dieses „drücke
die جمع, das Zusammensein, aus.

1. Halbvers des 126. Gazel's Brockhaus:

بعد ازین هست من وایم آن سرو بلند

„Von nun an haftet meine Hand am Saume jener hohen Cypressen“,
eine Parallele zu dem hier bei Rückert S. 26 Z. 6 v. u. angeführten
Verse Süß's. Ebenso zu erklären ist S. 34 Z. 7:

من باز دور تماشا می نلستن نسی

„Ich bin stets damit beschäftigt, von weitem den Rosengarten
eines Gewisses zu beschauen“,
und S. 124 Z. 13:

غم کجا و جگر من

„Wie verträgt sich der (grosse) Kummer mit meinem (kleinen)
Gemach?“

S. 28 Z. 6 v. u. „dewr — thewr“, S. 74 Z. 25. und 26
„Mewlânâ“ und „Chostew“ u. s. w., tureisirende Aussprache

von خستو, مولانا, تور, تور, während bei den Persern

das و in eigenen und fremden Wörtern wie 4 mit schwachem
Nachklange von u lautet, von Chodzko in seiner Grammaire per-
sane S. 7 durch وون bezeichnet, aber, wie er ausdrücklich hinzu-
setzt, diphthongisch in einer Sylbe auszusprechen. Denselben
dunkeln Laut gab mir einst der sel. Frähen als den der zweiten
Sylbe von فرتوسی nach acht iranischer Aussprache an, wogegen

das türkische Firdewi einem persischen Ohre sehr widerlich klinge.
Herr Professor Pertsch stimmt mir in der Annahme bei, dass
diese Aussprache dem Einflusse von Hammer's auf Rückert zu-
zuschreiben sei; da sie aber durch das ganze Werk durchgeführt
ist, so hat er sich zu einer Abänderung derselben nicht berechtigt
geglaubt.

S. 35 Anm. 1 Zur Bestätigung des hier von Herrn Prof.
Pertsch Geagten füge ich hinzu, dass, wenn überhaupt der Gebrauch
des Accusativi als تمییز vom Arabischen auf das Persische über-
getragen werden könnte, dies doch auf jenes پای خدای nicht
anwendbar wäre, da wenigstens das determinirende را hinter
dem nothwendig indeterminirten تمییز wegfallen müsste, wie
arab. العزیزى, trefflich ist er als Reiter! nicht كَرَّهٌ فَرَسًا, wohl

aber in gleicher Bedeutung *مِنْ قَبْرِ*; s. meine Beiträge z. arab. Sprachkunde, Sitzungsberichte u. s. w. v. J. 1876, S. 83 u. 84. Ebenso sind Z. 14 des Textes die Worte *تَمِيحٌ* oder“ zu streichen; denn *مُشَقِي خُك*, eine *Handvoll Staub*, ist im Persischen wie im Deutschen reine Apposition; s. hieüber Rückert selbst im 14. Bd. dieser Zeitschrift v. J. 1860, S. 280 Anm. 2b, und meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 164 Anm. 1. — Auch als *حَال* (Z. 17 u. 18) kann jenes *يَا كَرِيمَا* nicht gefasst werden, da der Zustandsausdruck ebenso unbestimmbar ist, wie der Accusativ der näheren Beziehung und Bestimmung. *إِنَّهُ الْكَرِيمُ* aber statt *إِنَّهُ كَرِيمٌ*, sei es als qualificirter Einzelbegriff, sei es als Satz, ist schlechthin undenkbar; um diese Wortverbindung logisch wie grammatisch möglich zu machen, müsste noch ein Verbum oder etwas den Begriff eines solchen darstellendes als Regens des *hāl* hinzukommen, wie *لِلْحَمْدِ لَهُ كَرِيمٌ* oder *يُحَمِّدُ اللَّهُ كَرِيمًا*, wobei der *hāl* nicht, wie gewöhnlich, eine zufällige und veränderliche Beschaffenheit, sondern eine — hier besonders in Betracht kommende — wesentliche und bleibende Eigenschaft ausdrücken würde, als *حَالٌ مُؤَيَّدٌ* im Gegensatz zu *حَالٌ مُنْقَلٍ*; s. Hajdāwī über die Lesart *نَوَاعِلُ لِلشَّوَى* Sur. 70 V. 16, wozu Šāh-zāde bemerkt: *لَشَى*, in der Bedeutung von *جَهَنَّمَ*, die *Hölle* (durch sich selbst determinirter Eigenname), kann als solche gar nicht anders sein als *نَوَاعِلُ لِلشَّوَى*; der *hāl* ist dann nur als Bestätigung (einer wesentlichen und bleibenden Eigenschaft der Hölle) zu denken, wie in *عِدَا صِرَاطِ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا* (Sur. 6 V. 126): *Dies der Weg deines Herrn, gerade, wie er* (seinem Wesen nach) *ist*; oder es steht *لَشَى* (als indeterminirtes Gattungswort) in seiner ursprünglichen Bedeutung: *ein loderndes Feuer*; ein solches aber ist nicht nothwendig *نَوَاعِلُ لِلشَّوَى*; dann also kann *نَوَاعِلُ لِلشَّوَى* als wandelbarer, vorübergehender Zustand gedacht werden“. Jenes *كَرِيمًا* daher als „prädicatives Attribut“ von *إِنَّهُ* ansetzen, wie Herr Professor Trumpp in seinem Vortrage über den Zustandsausdruck in den semitischen Sprachen (Sitzungsberichte der k. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Cl., Jahrg. 1876,

S. 134 u. 135) das entsprechende *دَعَوْتُ اللَّهَ سَمِيعًا* in *دَعَوْتُ اللَّهَ سَمِيعًا* fassen will, so dass statt: *ich habe Gott angerufen, allhörend, wie er ist* zu übersetzen wäre: *ich habe den allhörenden Gott oder Gott, den Allhörenden, angerufen*, — ist nicht zulässig, da das *دَعَوْتُ* in Uebereinstimmung mit dem determinirten *دَعَوْتُ* heißen müsste *السميع، الكريم*, im Nominativ, Genitiv oder Accusativ je nach dem Casus von *الله*; wogegen der bestättigende *بال* als solcher, wie oben in *مستقيماً ربكى صراط*, unwandelbar im Accusativ steht. An und für sich betrachtet, könnte *دَعَوْتُ اللَّهَ سَمِيعًا* freilich auch bedeuten: *ich habe Gott allhörend genannt*; dann aber wäre *سَمِيعًا* der zweite der beiden vom doppelt transitiven *دَعَوْتُ*, *vocavi, appellavi* regierten Objectaccusative, *المفعول الثاني*.

S. 44 l. Z. und S. 45 Z. 1. Statt *عَلَى حَدِّهِ*, arab. *عَلَى حُدِّهِ*, nach seiner Grenze, d. i. dem gemäß ist zu schreiben: *عَلَى حُدِّهِ*, zusammengezogen aus *عَلَى حُدِّهِ* in (im Zustande von) Alleinsein, d. h. einzeln, gesondert, für sich allein; auch durch Pronominalannexion determinirt; *عَلَى حُدِّهَا*, *عَلَى حُدِّهِ* u. s. w. in seinem, ihrem u. s. w. Alleinsein, d. h. er, sie u. s. w. allein; s. meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 183 Z. 1 m. d. Anm. Ebenso wie hier, ist diese Redensart oft auch anderswo vorkommt; so im Glossar zu Spiegel's Chrestomathia persica unter *حَدِّ*, wo zu schreiben ist: *چند چیز عَلَى حُدِّهِ را فراهم آوردن*, so dass *عَلَى حُدِّهِ* ein durch das Annexions-i mit *چند چیز* verbundenes und durch *را* mit ihm zusammen in den Accusativ gesetztes Adjectiv bildet: *mehrere gesonderte Dinge zusammenbringen*. In Javahol's Kitābe T-hoklān S. 37 Z. 14 ist *حُدَّتِهِمْ* in *حُدَّتِهِمْ* jede Manuschrift für sich, nach dem unrichtigen *حُدَّتِهِمْ* der Handschrift sogar zu *حُدَّتِهِمْ* geworden. In Wustenfild's Jāgh. II. S. 6, Z. 11 u. 12: *لا ادرى احو هذا وقد فقد احدهما او كل* (sohr. *حُدِّهِ*) *ich weiss nicht, ob es*

(das von al-Hāzimi genannte *حَرْيَت*) *ebendieses* (*حَرْيَت*) und eins von beiden falsch geschrieben, oder ob jedes von beiden ein besonderer Ort (ein Ort für sich) ist. Allerdings ist auch *على حدة* gut arabisch, bedeutet aber ursprünglich in seinem *Flexirke* oder *Bereiche*, daher dann in oder nach seiner bestimmten Art und Weise; s. diese Zeitschrift v. J. 1861, S. 64 u. 85 Anm. 1.

S. 47 Z. 10 u. 11. *الكلمة نقط جمع لعني مترتب*, das Wort ist ein ausgesprochener Laut, der gesetzt worden zum Behuf eines gesonderten Sinnes. Nach Ibn Ja'ī S. 11 Z. 11 ff. zu Zamakhšār's Mufrasal S. f. Z. 14 ist jenes *مترتب* das Gegenheil von *مترتب*, zusammengesetzt, d. h. einfach; die Definition von Wort, *كلمة*, ist demnach so zu fassen: „das Wort ist ein kraft der ihm bei der Sprachbildung beigelegten Bedeutung einen einfachen Begriff ausdrückender Stimmlaut“. Ueber *جمع* in solcher Verbindung s. diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 488 u. 489. Durch jenes „einfach“ werden, streng genommen, auch bloss den Artikel und ein Nomen enthaltende Wortansammlungen, *الرجل* u. dgl., von der Kategorie Wort angeschlossen, da sie zwei Begriffe ausdrücken: den allgemeinen der Determination und den besondern des Nomens; und so sind sie zwar ein einziger Stimmlaut, *لفظة واحدة*, aber zwei Wörter, *كلمتان*: die determinierende Partikel *آل* (*حرف معني*) s. diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 491 u. 492) und das dadurch determinierte Nomen (*اسم*).

S. 47 Z. 16. „Versteinertes, Abgeleitetes und Wurzel“ als Uebersetzung der Kunstwörter *جامد*, *مشتق* und *مصدر*. Statt

Versteinertes wäre, mit Beibehaltung des darin liegenden allgemeinen physiologischen Bildes, *Unorganisches*, — ohne Bild: concretes Primitivsubstantivum, — statt *Wurzel*, zur nothwendigen Begriffsbeschränkung, *Verbalwurzel* zu schreiben. Ueber diese ganze der bayrischen Schule angehörige Eintheilung der Nomina, den bezüglichen Eintheilungsgrund und die genauere Begriffsbestimmung der genannten drei Classen s. meine Beiträge zur arab. Sprachk., Sitzungsberichte u. s. w., v. J. 1866, S. 302 u. 304.

S. 48 Z. 14 u. 15, Z. 20 u. 21. „حاصل بالصدر معروف“ und „حاصل بالصدر مجهول“ bedeuten nicht „was bei der Handlung im Handelnden vorgeht“, und „was bei der Handlung im Gegenstand der Handlung vorgeht“, sondern wörtlich: das Ergebniss des Activinfinitivi und das Ergebniss des Passivinfinitivi, d. h. die

durch die beiden Infinitive ausgedrückten Begriffe des Werdens, Seins, Thuns und Leidens, in ihrer Ablösung von den Verbalenbjecten, als Thatsachen oder Dinge dargestellt, — die arabischen „Infinitivnomina“, *اسماء المفعول*, die lateinischen Verbalnomina auf *io*, unsere deutschen auf *—ung*, wie *Entstehung*, *Regung*, *Sammlung*, *Erfindung*, und andere wie *Gang*, *Sprache* u. s. w. Diejenigen dieser Verbalnomina, welche von unmittelbar transitiven Zeitwörtern herkommen, haben in Folge ihrer weitem Entfernung vom Verbalstamme nicht mehr die Kraft der bezüglichen Infinitive, das Object auch noch, wie das *vb. finitum*, im Accusativ zu regieren, sondern verbinden sich, wie alle übrigen, nur mit dem Genitiv als dem Casus der Nominalrection, sowohl zur Bezeichnung des Subjects als des Objects 1).

S. 52 Z. 6 „*اِنْشَاءٌ*, Volitivus“. Nach dieser Uebersetzung möchte man glauben, Rückert habe *اِنْشَاءٌ* als Zusammenziehung von *اِنْشَاءٌ*, *si vult*, betrachtet, — vielleicht nach S. 44 Z. 4—5 v. n. Doch sei dem wie ihm wolle: das „Volitivus“ verstösst erstens gegen die lateinischen Bildungsgesetze und verfehlt zweitens den eigentlichen Kernpunkt des Begriffes. *اِنْشَاءٌ*, Aufstellung, von *اِنْشَاءٌ*, ist als sprachwissenschaftliches Kunstwort das contradictorische Gegentheil von *خَبَرٌ* oder *اِخْبَارٌ*, Aussage, und bedeutet nach dem Calcuttaer *كشاف اصطلاحات الفنون*, Part II, S. 137., die Aufstellung eines Satzes, der ausserhalb des Geistes des Redenden weder ein ihm entsprechendes noch ein ihm nicht entsprechendes Correlat hat; concret gefasst: einen solchen Satz selbst, der etwas objectiv nicht Vorhandenes, sondern erst zu Verwirklichendes aufstellt: — *خَبَرٌ* oder *اِخْبَارٌ* hingegen eine Aussage, die — wirklich oder angeblich — ausserhalb des Geistes des Redenden ein ihr entsprechendes Correlat gehabt hat, hat oder haben wird, bei affirmativen Sätzen ein positives, bei negativen ein negatives. Die Insätsätze zerfallen wiederum in zwei Arten: 1) *النوع الإيقنى*, wenn der Redende etwas noch nicht wirklich Geschehenes als bereits

1) Im Persischen kommt ich keine von diesem Sprachgesetze abweichenden Erscheinungen, wie es deren im Arabischen und im ältern Lateinischen und Deutschen giebt; s. meine Beiträge z. arab. Sprachk., Sitzungsberichte u. s. w., v. J. 1856, S. 318 und 319 mit Anm. 1.

von ihm gethan hinstellt, wie قد زوجتك بنى oder زوجتك بنى, ich habe dir (nun oder hiermit) meine Tochter vermählt, statt: ich erkläre hiermit, dass ich sie dir vermählen werde. 2) النوع

الطلبى, wenn der Redende einen andern durch Wünschen, Vorschlagen, Bitten, Beschwören, Gebieten und Verboten zu bewegen sucht, etwas zu thun oder nicht zu thun, desgleichen wenn er einen Andern durch Fragen auffordert, etwas zu sagen. Nach unserem Sprachgebrauche ließe sich zur scharfen Bezeichnung des contradictorischen Gegensatzes انشاء etwa durch Subjectivitätssatz und اخبار durch Objectivitätssatz ausdrücken.

S. 114 Z. 21 ff. Die Auffassung von موصول als „angefügt“, „hinzugefügt“ hat Rückert's Scharfsinn irregeführt und ihn zu einer Gewaltthat gegen den richtigen Text verleitet. Die Verwandlung von لا تدارى in ميارى ist schon deswegen unzulässig, weil der Prohibitivus von آوردن nicht ميارى, sondern ميار wäre, und غمی ميار nicht bedeuten würde: „Keinen Kummer trage du!“ sondern je nach dem Zusammenhange: keinen Kummer schaffe herbei, oder: schaffe hinweg! Auch ist nicht آى zu lesen: „Ins Kloster (Wirthshaus) geh!“, als ob es liesse بتخير رو, sondern آى: Komm spät! Als näher bestimmender und beschränkender Zusatz von مطلوب مستبى dem ebenmässig (vollkommen) Umdrehbaren,

wo, wie S. 114 Z. 7, ein Halbvers, oder, wie S. 115 Z. 20, ein ganzer Vers von rechts nach links wie von links nach rechts gelesen dieselben Worte ergibt, bedeutet موصول, dass diese Umdrehung bei einem Verse nur durch Verschränkung und Verflechtung seiner beiden Hälften, d. h. durch Herüber- und Hinüberziehen von Buchstabengruppen aus einem Halbverse in den andern zu Stande kommt. Die Umdrehung des Verses S. 114 mit Auflösung in einzelne Buchstaben ergibt:

ش کردن اعلم می موی اری د ی رادن می مع ان و در کش

Versucht man nun diese Buchstaben wiederum von rechts nach links gehend zu denselben Worten zu verbinden, so kommt man damit nur bis zum zehnten Buchstaben: شکر دغا غمی; dann

muss man aus dem zweiten Halbverse *ی ران* mit Umdrehung herübernehmen: *نداری*. Weiter lesend erhält man durch Umdrehung der noch übrigen sechs Buchstaben des ersten Halbverses *بیم آی و*, und hieran schliesst man ohne Umdrehung die noch übrigen zehn Buchstaben des zweiten Halbverses: *بی مغالہ درکش*: zusammen: *بیم آی و نمی مغالہ درکش*.

S. 122 Z. 7 ff. *اعتاب* ist kein rhetorisch-poetisches Kunstwort, weder in der hier bezeichneten, noch in irgend einer andern Bedeutung. Auch die angebliche allgemeine Bedeutung in Anm. 1 stützt sich, soweit ich jetzt sehe, nur auf Golius und Freytag. Ohne Zweifel ist jenes *اعتاب* nur ein falsch punktirtes *اعتات*, wie richtig bei Freytag velhet unter *اعت* und in seiner Darstellung der arab. Verakunst S. 335. In Mehren's Rhetorik der Araber S. 171 Z. 11, und in Biatāni's *Muht al-Muht* S. 178a Sp. 2 Z. 20 ff.: *الاعتات عند أهل البدیع ان یُعینت نفسه فی التزام رذیف او دخیل او حرف مخصوص قبل الروی او حركة مخصوصة*, mit dem Zusatze, man nenne dasselbe Kunststück auch *تضییق*, — *لُزوم ما لا یلزم* und *تشدید*, — überall mit derselben Begriffsbestimmung wie hier; wobei noch bemerkt werden mag, dass *التزام* und *لُزوم* S. 123 Z. 6 sich zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung: *التزام* die Handlung, durch welche sich Jemand zu etwas verbindlich macht, sich selbst eine Verbindlichkeit auferlegt oder eine ihm auferlegte Verbindlichkeit übernimmt, hier in besonderem Sinne: sich selbst die Beobachtung eines an sich nicht nöthigen schwierigen Formgesetzes auferlegt; *لُزوم* die sich daraus für ihn ergebende Nothwendigkeit, dieses Gesetz zu beobachten.

S. 145 l. Z. Das *الأملى ضمیر* in *ر* entspricht dem arab. *للتجريد*, wenn es *للبيان* oder, nach der Schulrhetorik, speciell *للتجريد* steht; s. die ausführliche Entwicklung dieses Gegenstandes in Diotriei's *Mutanabbi* und *Selfuddania* S. 74—76 Anm. und Mehren's Rhetorik der Araber S. 112 und 113, aus welchen beiden Stellen die mangelhafte Darstellung der Sache weiter unten S. 331 Z. 9 ff.

vervollständigt und berichtigt werden kann. Demnach ist *المناس* das *primum* und *خندج* das *secundum comparationis*, wiewohl in *المناس* an sich schon eine zur Vergleichung dienende

Genetivanziehung (*انسانه تشبيه*) liegt; statt: „aus Treflichkeit des Gehalts durch den Diamant deines Gemüths ist gestählt dein Dolch“ wäre daher als möglichst wörtliche Uebersetzung etwa zu schreiben: „durch überschwängliche Güte des Grundstoffes ist der aus dem Dement deines Geistes bestehende Dolch vollkommen geworden“, d. h. hat dein einem scharfen Dolchmesser vergleichbarer demantharter Geistesestahl die höchste Gediegenheit erlangt. — Den Hahners S. 127 vori. Z.:

ای که بر سر زخمه کله داری

lässt die Uebersetzung: „O der du auf dem Haupte vom Mond eine Haube trägst“ nach unserem Sprachgebrauche etwas Anderes sagen als das was er sagen soll: O der du auf dem Haupte die Mondhaube (d. h. die dem glänzenden Monde vergleichbare Haube) trägst. — S. 210 Z. 3 und 4:

دردیده شید تیغ آبروی تو دل برداشته تا خدمتت بیرون زان

Rückert: „Ein Märtyrer des Schicksals deiner Augenbrauen ist geworden das Herz, bis es empfangen hat in deinem Dienst einen Bissen von Pân“, nämlich nach Ann. 4: „einen aus deinem Munde mitgetheilten“. Aber der Sinn läuft auch hier auf eine Vergleichung des Liebesdienstes, dem sich das Herz gewidmet hat, mit dem zu herrschender Gewohnheit oder unbesiegbarer Leidenschaft gewordenen Beteilkenen hinaus, und das dem *برداشتنه* nachgestellte *تا* ist nicht terminus ad quem, sondern terminus a quo: „während es (das Herz) den mit dem Beteilkenen vergleichbaren regelmässigen Dienst bei dir übernommen hat“, d. h. sich verpflichtet hat, dir regelmässig alle Tage seine Aufwartung zu machen. S. 230 Z. 20:

گر سخا چون میم تابان آمده

Rückert: „der aus Freigebigkeit wie eine glänzende Sonne ist gekommen“. Die Freigebigkeit des Gopriesenen wird unter dem Bilde der Sonne dargestellt, was sich am leichtesten durch einen Vergleichungsgenetiv ausdrücken lässt: der gleichsam die glänzende Sonne der Freigebigkeit (Freigebigkeitssonne) geworden ist.

S. 153 Z. 9 „ألو“ allerdings *Alu*, und durch die Synaloppe mit dem folgenden Artikel *Alu*; über die scriptio plena des HK. *اولو* bloss zur Bezeichnung des kurzen Vowels der ersten Sylbe war, als das Gewöhnliche, beizubehalten; s. meine Beiträge z. arab.

Sprachkunde, Sitzungsberichte n. n. w. v. J. 1870, S. 294 Z. 1 ff. und Textverbesserungen in Makkarī, Sitzungsberichte v. J. 1869, S. 41 Z. 15 ff. und S. 77 Z. 1 und 2.

S. 155 Anm. 1 „Opposition“ jedenfalls Druckfehler et. Apposition. Aber auch dies ist nicht richtig; das Verhältnis zwischen den beiden Wörtern ist vielmehr das der Composition: *Tulpen-Abhar*, d. h. tulpenähnlicher Abhar, zur Unterscheidung von den andern mit dem Gattungsnamen Abhar bezeichneten Blumenarten; — jedenfalls *Anarranthus purpureus*, pers. بستلی افروز, *Garten-erleuchter*, so genannt wegen seiner schönen glänzendrothen Farbe. Vgl. اَشْتَرِمَرِغْ, *Kamelvogel*, d. h. Strauß; مارمَاجی, *Schlängenschach*, d. h. Aal, und andre ähnliche Zusammensetzungen, zu der Kategorie von سِيَمَرِد, *Löwenmännchen*, d. h. löwenartiger Mann, gehörig.

S. 164 Anm. 1 Z. 6 „بعد اعتسارها“ ist eine Nachwirkung des frühern Irrthums, das Anfangs-Alif der Infinitive der arabischen Verbalformen von der siebenten an als ein Trennungs-Alif zu betrachten und zu behandeln; s. die grundsätzliche Erledigung der Sache in Zeitschr. d. D. M. G. v. J. 1861 S. 398 No. 6.

S. 224 Z. 18 „Abd El'aziz“ und Z. 20 „عبد العزيز“ sehr. Abd Ul'aziz und عبد العزيز. Perser und Türken geben beim Gebrauche einer solchen arabischen Genetivanziehung mit dem Artikel vor dem zweiten Worte in ihrer eigenen Sprache dem ersten Worte unveränderlich durch alle Casus die Nominativendung. So ist auch S. 227 Z. 11 سَيِّدُ الطَّرْفَيْنِ, S. 230 Z. 15 زَيْنُ الْعَبِيدَيْنِ, Z. 18 und 20 زَيْنُ الْاَبْدَانِ (wie in meiner pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 207 Z. 11: زَيْنُ الْعَبِيدَيْنِ *Zein-ul-'Abidin*“), S. 238 Z. 14 نَوْرُ النِّدَمِ, S. 265 Z. 4 عَبْدُ الْاَحْلِيلِ, l. Z. 'Abd Ul'ghil, und S. 388 Z. 19 مَلِكُ الْمَوْتِ zu schreiben, wie richtig S. 347 Z. 19 der Genitiv عَبْدُ اَلْتَّنْدِ geschrieben ist. Aber in dem rein arabischen Wortgefüge auf derselben Seite Z. 1 und 2 ist nach der Grammatik das erste اَبْنِ in اَبْنِ und يَقُوبِ in يَقُوبِ, اَبْنِ in اَبْنِ zu verwechseln. Ebenso ist S. 232 Z. 9 und 10 zweimal nach arabischer Weise عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ zu schreiben und aus-

zusprechen, wodurch das, wie Rückert selbst Z. 17 und 18 bemerkt, die Richtigkeit des Textes vernichtende | in dem zweimaligen *ابن* wegfällt.

S. 233 Z. 13 und 14 *نگاشته کلک عملیون سلک میشد* ist in der Uebersetzung Z. 3 v. u. dadurch misslungen, dass Rückert die Verbindung von *عملیون* und *سلک* zu einem zusammengesetzten epitheton ornans, — diesem beliebten Paradeferde der persischen Schönersner, — verkannt hat. Sie wird schon durch den Reim zwischen dem Haupt- und Beiworte: *kilk-i-humājūnsilk* nahe gelegt, aber nothwendig gemacht durch die Unmöglichkeit, das *silk* mit *midud* zu der Bedeutung „wird geordnet“ zu verbinden. *سَلَك*, arab. *Faden*, ist auch bei den Arabern selbst (s. Lane unter *سَلَكِي*) oft *Faden*

der Rede, d. h. deren Lauf und Fortgang, wie bei uns, wenn wir sagen: er verlor den Faden. Statt „zur Zeit, als das Fürstenbuch, gezeichnet von allerhöchster Feder, geordnet ward“ ist demnach zu schreiben: zur Zeit als das Fürstenbuch von der majestätischen-Redefaden-fortführenden Feder aufgezeichnet ward. — Ähnlich ist das Missverständniss S. 241 Z. 16, das noch überflüssig die Verwandlung des richtigen *خوبش* *hōjesh* in ein ungehöriges Relativadjectiv *خوبشی* *hōjeshi* zur Folge gehabt hat; s. S. 242 Z.

1—5. Das zusammengesetzte Adjectivum *دوبهک خوی*, *Dobhāk-geart*, d. h. an Bösartigkeit dem Tyrannen *Dobhāk* gleich, ist verbunden mit dem auf den gepriesenen Fürsten bezüglichen Pron. auf. der dritten Singularperson und die richtige Uebersetzung demnach: für einen *Dobhāk-gearteten Feind*, dessen Vertreibung nothwendig ist, sei zum Behufe der Vertreibung desselben der Himmel wie *Kāwa* der Schmied (d. h. verheife darn, wie einst dieser zur Vertreibung des Tyrannen *Dobhāk*). Hierdurch fällt auch Ann. 1 auf S. 242 hinweg.

S. 240 Ann. 1. Die hier gegebene Erklärung von *ثانی* mit folgendem Genetiv ist im Allgemeinen richtig; nur ist dem Worte eine etwas zu starke Bedeutung beigelegt. Die Ordinalzahlen von *ثانی* bis *خام* sind zunächst Activparticipien der entsprechenden transitiven Zeitwörter *ثَنَى*, *قَلَنَى* u. s. w. mit der allgemeinen Bedeutung: diejenigst vorhergehende Zahl durch Hinzukommen einer Einheit auf die betreffende Zahlstufe erheben (s. de Sacy, Gramm. ar. II, S. 310 und 311 § 685, und meine Beiträge z. arab. Sprach-

kunde, 1. Stück v. J. 1863, S. 95 Z. 15 ff.). So ist *ثاني* eigentlich: (eins) zu zwei machend, *ثالث* (zwei) zu drei machend u. s. w., und demnach, mit Verwandlung der Verbalrektion in die Nominalrektion, *ثاني صاحب قرآن*: der zum (ersten) *Sāhibkirān* als zweiter hinzukommende, also in der Hauptsache nichts anders als *صاحب قرآن ثاني* „der zweite *Sāhibkirān*“, wie jener Ausdruck auch S. 252 Z. 3 übersetzt ist.

S. 251 l. Z. *يَحَقُّ*. Abgesehen von dem innern Widerspruche, der in der Verbindung des Zeichens der nur durch einen auslautenden Vocal hörbar zu machenden Consonantenverdopplung mit dem Zeichen der Vocallosigkeit liegt, verlangt auch die Grammatik die Aussprache *يَحَقُّ*, da die ganze folgende Bekenntnissformel von diesem *يَحَقُّ* virtuell im Genetiv regiert ist, wonach die Uebersetzung S. 252 Z. 11: „In Wahrheit bezeuge ich, dass kein Gott ist ausser Gott“, im Anschluss an den vorübergehenden Wunsch lauten sollte: (möge dies geschehen) so gewiss als (es heisst): ich bezeuge, dass kein Gott ist ausser Gott. In demselben Verhältnisse steht S. 257 Z. 16 das zusammengesetzte Adjectivum *كُنْتُ نَبِيًّا وَأَنْتُمْ لَيْسَ* zu dem davon abhängigen Satze: *عَالِي لَقَبٍ وَأَلَمَ وَالْبَيْتَيْنِ*, weswegen *عَالِي لَقَبٍ* auszusprechen ist. Unsere Sprachmittel gestatten uns keine formelle Wiedergabe solcher Genetivanziehung ganzer Sätze, sondern verlangen die Auflösung derselben durch Vermittlung von Conjunctionen und Präpositionen, wie auch im zweiten Falle: *der durch das Erum propheta, dum Adam erat inter aquam et lutum* ¹⁾ Hochgeedelte.

S. 268 Z. 20. Ueber Bedeutung, Gebrauch und Construction von *مُشْتَرَكٍ* und *مُشْتَرِكٍ* s. meine Beiträge u. s. w., 5. Stück v. J. 1874, S. 138—40. Die beiden Activabjecte (*المُشْتَرِكَيْنِ*) dieses *إِشْتِرَاكِ*, einer besondern Art von Homonymie, sind die beiden Gegenstände, welchen ein Eigenschaftswort gemeinschaftlich zukommt (nach der arabischen Vorstellung: welche gemeinschaftlich darau

1) Eigene Aussage Muhammed's über seine vorwältliche Existenz.

Thail haben, *يَشْتَرِكُنْ*), aber so, dass dieses Beschaffenheitswort (*الْمُشْتَرِكُ* statt *فِيهِ الْمَشْتَرِكُ*) in Beziehung auf jeden der beiden Gegenstände eine andere Bedeutung hat. Durch die zweite Benennung dieses Kunststückes, *التَّرَافُ*, werden die beiden Gegenstände, wie in Anm. 1 angegeben, als *مُتَرَاظَيْنِ* dargestellt, d. h. unter dem Bilde von zwei hinter einander auf demselben Reithiere sitzenden Personen; das gemeinschaftliche Reithier wird durch das den beiden Gegenständen gemeinschaftlich zukommende Eigenschaftswort dargestellt. Der dritte Ausdruck endlich, *عَدِيلُ الْمَثَلِ*, ist hergenommen von der Art und Weise, wie zwei Personen, auf die rechte und die linke Seite einer Doppelsänfte vertheilt, von einem und demselben Saathiere getragen werden, indem die eine der andern das Gegengewicht hält und dadurch die Sänfte selbst im Gleichgewichte erhalten wird. Jede der beiden Personen ist der oder das *عَدِيلُ* der andern als *مِثْلُ*, d. h. das, was dem ihm entsprechenden Seitenstücke das Gegengewicht hält. Auf das Vorhängende angewendet: jeder der beiden Gegenstände ist im Verhältnisse zum andern *عَدِيلُ لِمِثْلِهِ*, das beiden gemeinschaftliche Eigenschaftswort aber das gemeinschaftliche Saathier, — im Gegensatz zu der in Anm. 1) versuchten Erklärung des betreffenden Ausdrucks.

S. 272 Z. 10 „*تعريب* oder *Vocalisation*“, dieses Wort in der Bedeutung: Bildung eines Verses mit Durchführung eines und desselben Vocale durch alle Sylben. Diese Kunstlei ist ebenso neu, wie der Ausdruck dafür. Der Calcuttaer *كشوف اصطلاحات الغنون*, Part II, S. 14a und 14b unter *العَرَبُ شَعْرِيت*: *العَرَبُ* *له لروي وعليت اعرابا تدادارند وابن فعل را تعريب نويسد* „*Mu'arrab ist im Sprachgebrauche der Dichter eine Versgattung, in welcher sie sorgfältig den 'râb beobachten, und dieses Verfahren nennen sie tarâb.*“ *Tarâb* aber bedeutet hier nicht, wie bei den Arabern selbst, Abwandlung von Nomen und Verbum durch wechselnde Endvocale zur Bezeichnung der syntaktischen Verhältnisse, sondern im Gegentheil, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nach einem neuern persisch-indischen Sprachgebrauche Durchführung desselben Vocale durch alle Sylben eines Verses. Denn es folgen

Beispiele von رعایت صفات متوالیه und رعایت قدحات متوالیه
d. h. Beobachtung ununterbrochen fortlaufender Fathas und Dammis.
Das Beispiel für die fortlaufende Vocalisation mit Damma ist das-
selbe, welches hier S. 272 in der vorletzten und letzten Zeile
gegeben ist.

S. 287 Z. 8—12. Die Uebersetzung von تشبیه مُرَمَّل und
مُؤَكَّد durch „in Gang gesetzte oder gehen gelassene Ver-
gleichung“ und „zusammengedrückte [emphatische] Vergleichung“
trifft nicht den rechten Ausdruck für das in diesen Kunstwörtern
liegende Bild. Als Gegensatz zu أَكَّد, *fest machen, straff anziehen*,
ist اَرَحَّل *lössen, locker lassen*; und so erscheint eins durch
Vergleichungspartikel oder deren Stelle vertretende andere An-
drücke vermittelte Vergleichung als eine *lockere* oder *locker*
gelassene, dagegen eine nicht dadurch vermittelte, unver-
mittelte als eine *straffe*, *straff angezogene*, die Aehnlichkeit
scheinbar zur Einerleiheit steigernde.

S. 303 Z. 5. Statt des vermuteten سحرگاه آن ist das
سحرگاهان des HK. herzustellen, — ursprünglich ein Relativad-
jectivum von سحرگاه, *Morgengrauenzeit*, gleichsam: *morgengrauen-*
zeitig, dann aber, wie بامدادان und andere dergleichen Adjectiva,
selbst als Substantivum gebraucht; s. meine „Beiträge“, 4. Stück
v. J. 1870, S. 241 Z. 10 ff., wo derartige Bildungen auch im
Arabischen nachgewiesen sind, und meine Anmerkung zu Juynboll's
Lex. geographicum, T. V, S. 231 Z. 11 ff. Unrichtig erklärt Sâdi
zu Hâfiz, ed. Brockhaus S. 75 Z. 6 und 7, سحرگاهان für einen
unregelmässigen Plural von سحرگاه, und Vullers, Gramin. ling.
pers., 2. Ausg. S. 221 Z. 25 ff. läßt wenigstens die Entstehung
und ursprüngliche Bedeutung dieser Formen unerklärt, wenn er
sagt: „Denique سحرگاه in quibusdam vocibus abundat, e. g. —
سحرگاه i. q. بامداد *dibuculum, mane*, سحرگاهان i. q. *tempus matutinum*“.
— Demnach ist auch in der Uebersetzung
S. 304 Z. 2 statt jene Sterne einfach Sterne zu schreiben.

S. 311 Z. 15 „die Bejahung oder das beim Worte Halten“
als Uebersetzung des rhetorischen Kunstwortes الشَّوْرُ بِالْمَوْجِبِ,
ist zu verwandeln in: *die Anerkennung des Versicherten*. قَالِ

بالشيء bedeutet: er hat etwas als wahr und von ihm selbst geglaubt ausgesprochen, hat es bekannt, als wahr anerkannt: wie Jähkt, IV, S. R. Z. 18:

يقول بفضل النور من خاض كلمة
ويعرف فضل الشمس من فارق الشمس

„Den Vollwerth des Lichtes bekennet wer in Finsternis getaucht ist; den Vollwerth der Sonne erkennt wer von der Sonne geschieden ist“.

Aber die scheinbare Anerkennung der Wahrheit des von einem Andern Versicherten ist nur die eine Seite der Redefigur; die eigentliche Hauptsache ist die durch Benützung irgend eines Doppelsinns in dem von dem Andern gebrauchten Ausdrucke oder durch eine den Sinn desselben verändernde oder in das Gegentheil verkehrende Redewendung ausgesprochene Verneinung jener Versicherung. S. dazu das anmuthig witzige Beispiel in Mehren's Rhetorik der Araber, S. 127 Z. 22 und 23.

S. 346 drittl. Z. „اِطْرَاد (Stufenfolge oder Succession)“ schr. اِطْرَاد (durchgehende Reihenfolge). Statt „Wohl richtiger“ in Anm. 1) schr.: Allein richtig. Es ist in der That zu wünschen, dass dieses schon so oft gebaute Freytag'sche اِطْرَاد st. اِطْرَاف endlich gänzlich verschwinden möge.

S. 350 Z. 18 „Aus was man das Feuer gelegt hat ins Herz des Stahls“. Dieses „man gelegt hat“ als Uebersetzung von نهفتند S. 348 Z. 11 verstößt etwas zu stark gegen unsern Sprach-

gebrauch. Die Perser wenden die dritte Pluralperson ihres Activums auch da an, wo weder diese selbst noch das unbestimmte man bei uns möglich ist, nämlich da, wo ein nicht individuell gedachtes göttliches oder ämponisches Wesen oder eine Naturkraft als Agens erscheint, wo wir genöthigt sind, entweder dieses Wesen oder diese Kraft selbst als Subject eintreten zu lassen, oder das Passivum zu gebrauchen, z. B. جَعَلَن رَا اَقْرَبَد اند, Gott hat die Welt geschaffen, oder die Welt ist geschaffen worden. Ebenso hier: تَوَرَّاه (oder wodurch) das Feuer (von Gott oder der Natur) in das Herz des Stahls gelegt worden ist. Vgl. dasselbe „man“ unten in der Anm. zu S. 361 Z. 4 und 5.

S. 361 Z. 10 „Absonderung (Uebergang?)“ als Uebersetzung von تَجْرِيد, schr. Abstreifung, d. h. Hervorziehung aus abgestreifter Hülle. Es wurde schon oben in der Anmerkung zu

S. 145 l. Z. auf die ausführliche Entwicklung des Begriffes dieser rhetorischen Figur bei Dioteriei und Mehrern verwiesen. Der Kernpunkt des Begriffes liegt darin, dass eine Person oder Sache in der Vorstellung zu zwei Personen oder Sachen wird, deren zweite aus der ersten, in welcher sie wie in einem Ueberzuge steckt, nach deren Abstreifung hervortritt, — im Grunde eine materialisirende Verkünstelung des einfach erklärenden *آز من*,

bestehend aus etwas. Die hier Z. 13 ff. besprochene besondere Art der „Abstreifung“ ist so zu verstehen, dass der von sich selbst Sprechende gleichsam eine von ihm verschiedene zweite Person aus sich herauszieht und diese, die nichts anderes als er selbst ist und von der er also eigentlich in der ersten Person sprechen sollte, als einen Andern in der zweiten Person anredet, wie es Jedermann in lebhaftem Selbstgespräche ohne alle rhetorische Kunst von selbst thut; vgl. Mehrn a. a. O. S. 113 Z. 5 ff.

S. 361 Z. 4 und 5. Die Umdrehung oder Umstellung der Worte und Satztheile soll in diesem Verse darin bestehen, dass die dem Sinne nach angeblich zu dem *آز چیه استناد آزل گفت* im zweiten Halbverse gehörenden Worte *تر پس آینه* zu die Spitze

des ersten Halbverses gestellt wären, was dem Sinn gäbe: *Wie mit einem Papagei ist mit mir verfahren worden: was der uralte Meister hinter dem Spiegel gesprochen hat, ebenlos spreche ich nach.* Aber diese Künsterei ist gar nicht nöthig; wie schon Rückert's Uebersetzung es fasst, ist „hinter dem Spiegel“ ein zu dem Verbalsubjecte von *داشته اند* gehörender Zustandssatz: *Hinter dem Spiegel (stehend) hat man es mit mir gemacht wie mit einem Papagei*; nur ist das „man“ hier wieder wie S. 356 Z. 13 (s. die Anm. dazu) gegen unsern Sprachgebrauch auf das göttliche Wesen bezogen, dasselbe welches im zweiten Halbverse durch *استاد آزل* bezeichnet ist; der ganze Vers also auf deutsch: *Hinter dem Spiegel (stehend) hat Er es mit mir gemacht wie mit einem Papagei: was der uralte Meister gesprochen hat, ebenlos spreche ich nach.* Der Spiegel ist die Welt, zugleich Abglanz und Verkörperung des uralten göttlichen Werkmeisters, dessen dahinter hervortretendes Wort der vor jenem Spiegel sitzende und in ihm sich selbst und Gott schauende Dichter-Papagei nachspricht. — Z. 14 und 15 aber liegt die Umdrehung bloß in der zur Wortstellung im ersten Halbverse den Gegensatz bildenden Wortstellung im zweiten: in jenem zuerst das Subject, dann das Verbum mit Zubehör; in diesem zuerst das Verbum mit Zubehör, dann das Subject.

(Fortsetzung folgt.)

Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden.

Zweiter Nachtrag.

Von

Dr. A. D. Mordtmann.

(S. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVIII, 1 ff. und XXIX, 199 ff.)

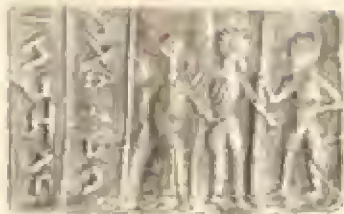
Mit einer eins lithogr. Tafel.

Seit meiner letzten Arbeit über geschnittene Steine erhielt ich wieder eine Anzahl von Gemmen oder von Abdrücken, welche zum Theil recht interessant sind, so dass ich wieder hinreichenden Stoff zu einem Nachtrage beisammen habe. Von den im k. k. Antiken-Cabinet zu Wien befindlichen Stücken dieser Art erhielt ich sehr schöne Abdrücke; in Bagdad hat meine Tochter eine grosse Anzahl gesammelt, von welcher sie mir die Abdrücke einsandte. Ausserdem hatte ich hier in Konstantinopel Gelegenheit mehrere Steine theils selbst zu erwerben, theils bei andern Liebhabern in Augenschein zu nehmen. Bevor ich jedoch diese neuen Erwerbungen beschreibe, muss ich einen Irrthum berichtigen, den ich in dem ersten Nachtrag (Bd. XXIX, S. 201 ff.) begangen habe.

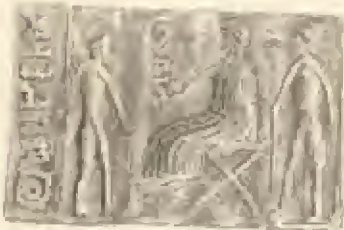
Ich beschrieb dort sub No. 2 eine Gemme im Besitz des Grafen Sergei Stroganoff in St. Petersburg, auf welchem der Name einer Königin *Dineki* zu lesen war, welche ich aus verschiedenen Ursachen für die Gemahlin des Sassanidenkönigs Bahram IV hielt. Diese Vermuthung war nicht richtig; Dineki ist um drei Generationen jünger. In der arabischen Handschrift des Taberi, welche in der Bibliothek des Köprülü Mehemed Pascha aufbewahrt ist, lesen wir folgendes:

ثم ملكه فيروز بن يزدجير ابن بهرام جور بعد ان قتل اخاه وثلاثة
نفر من اخلي بيته وحدثت عن هشام ابن محمد قال استعذ فيروز

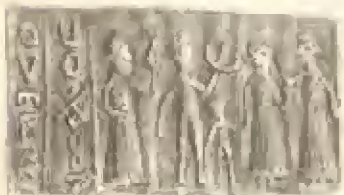
A.



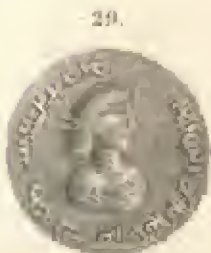
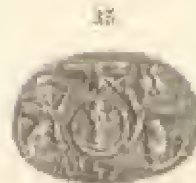
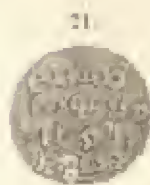
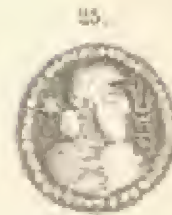
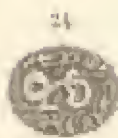
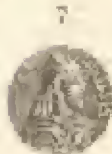
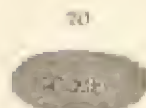
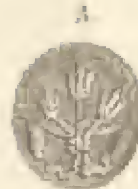
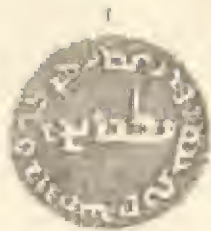
B.



C.



D.



1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.



من خراسان واستنجد ياخذ طخارستان وما يليها وسار الى اخيه
عمر بن بزدجرد وقهر بلرى وكانت امهما واحدة اسمها اينك

„Hierauf regierte Piruz, der Sohn Jezdegird's (II) des Sohns Bahram's (V) Gur, nachdem er seinen Bruder und drei von seinen Verwandten getödtet hatte. Auf die Autorität des Hischam bin Mahammed wird mir berichtet: Piruz brach von Chorasán auf und verlangte Hülfe von den Tocharistanern und den umliegenden Ländern: darauf zog er gegen seinen Bruder Hormuz, der sich in Rei befand. Beide Brüder waren von einer und derselben Mutter geboren, welche *Dinek* hieß.“

In der türkischen Uebersetzung des Taberí, so wie in den sonst mir zugänglichen orientalischen Historikern habe ich diesen Namen nicht gefunden.

Es geht also aus dieser Stelle hervor, dass *Dinek* die Gemahlin Jezdegird's II. war, was freilich nicht hinreichend ist um die Existenz einer andern *Dinek*, Gemahlin des Königs Bahram IV. zu widerlegen, aber einem positiven Zeugniß gegenüber ist es nunutz sich länger bei einer blossen Hypothese aufzuhalten.

No. 1.

Ohne irgend eine bildliche Darstellung. Legende: in der Mitte der Hauptname اردشير, und im Umkreise اردشير پهلوي اردشير.

Die beiden ersten Wörter bedeuten, wie man sofort erkennt, „Zariko, Tochter des Ardeschir.“ Dagegen sind die beiden folgenden Wörter desto dunkler, weil kein Pehlvi-Lexikon und kein persisches sie kennt. Ich glaube indessen die Legende vollständig erklären zu können, und schicke zunächst einige Auszüge aus Reisebeschreibungen voran.

Chardin, welcher im Jahre 1673 reiste, sagt in seinen „Voyages en Perse“ (Amsterdam 1710) Vol. III p. 15, er habe am 2. Juni Miane verlassen, nach Osten reisend; er hatte zuerst den Fluss von Miane mittels einer Furt zu passiren, und kam dann auf ein hohes Gebirge, dessen Ueberschreitung ihm 5 Stunden kostete; der Tagemarsch betrug in Wirklichkeit nur 3 Lieues. Darauf fährt er fort: „Au haut de la montagne nous vîmes sur une pointe de roche un grand château ruiné. Les Persans le nomment le Château de la pucelle, et disent qu' Ard-chir le fit bâtir pour servir de prison à une princesse de sang. Abas le Grand le fit ruiner, parcequ'il servoit de retraite à une troupe de voleurs, qui faisoient les souverains dans ces montagnes.“

Paul Lucas (reiste 1700) sagt in seiner Reisebeschreibung (Vol. II p. 33): „Miana est une petite ville située au milieu d'une grande plaine entourée de fort hautes montagnes Après avoir marché environ une heure, nous passâmes à gué la rivière de Miana. On y construisit un pont dessus pour lors. Nous entrâmes

ensuite dans une montagne; on fut 4 heures à traverser cette montagne. Comme nous commençons à descendre, nous observâmes sur un rocher fort escarpé deux petits forts assez proches l'un de l'autre; on appelle ces forts „les Châteaux des filles d'honneur“; personne ne m'en put donner l'explication.“

Sir William Ouseley (reise 1812) sagt (Vol. III p. 289): „A little beyond the bridge I stopped some minutes to sketch the ruins of a fort situate on a rock, almost insulated among stupendous mountains, and denominated *Kalaa-e Dukhter* قلعه دختر or „the Damsel's Castle“; some part of this structure was evidently modern, and the more ancient was ascribed by the chief of Minch to the daughter of some Muhammedan prince or nobleman who flourished six or seven centuries ago, and who likewise (he said) erected the bridge before mentioned. But a person at Tabriz assured me that this fortress derived its name from the daughter of Ardasher Babekan, and Chardin alludes to some romantick tradition concerning a princess whom that monarch imprisoned here.“

Horace Southgate (reise 1837) sagt (Vol. II, p. 34): „Minch is a little dirty Casahak or second rate town of about 2500 inhabitants“, und pag. 35: „As we were descending on the southern side of the Kasian Kuli, we descried a ruined tower on a solitary crag to the left. Our guide called it *the Maiden's Tower*, and said that the story of its origin among the people of the region was, that the daughter of an ancient king of the country, becoming enamoured of a shepherd who fed his flocks among the mountains, and being opposed by her father, fled hither and built this tower, where she lived in secret and enjoyed from time to time the society of her lover. But another obstacle was still in her way. The shepherd, in order to reach the tower, was obliged to ford a stream which was so deep and rapid as greatly to retard his arrival. She, therefore, caused a beautiful bridge to be built over it „which“, the guide added in confirmation of the whole story, „you may see for yourself at the foot of the mountain.“ It proved to be the bridge over the Kizil Enzen which washes the southern side of the range. Though partially decayed, it was still a beautiful structure of brick, sustained by three noble arches.“

J. Ussher (reise 1861) sagt pg. 553: „We passed the ruins of an ancient fortress, demolished by order of Shah Abbas the Great, which is said to have been erected by Artaxerxes or Ardasher. Perched on the summit of a crag, the extensive remains of the walls and towers show that it must at one time have been a most formidable obstacle to an attacking force.“

Bemerken wir noch dass die älteren arabischen Autoren, Beladuri, Istachri, Ibn Haukal u. a. w. den Namen der Stadt *میانج* Miandesch oder Miandesch schreiben.

Dennach dürfte es wohl möglich sein, dass in dem letzten

Worte der Legende der in der Sassanidenzeit übliche Name der Stadt Miana (Mianedsch) nämlich *Munut* steckt.

Der Wechsel der Consonanten t, tsch und b ist im Persischen nichts ungewöhnliches; ich führe hier nur *Mithra* = ميثرا, *Tschisch-pisch* = تیشپیش, *Tschetr* = تچتر, *š* = ش = Pehlevi 𐭮𐭥 = Zend *gātu* an.

Das dritte Wort wäre nunmehr mit dem armen. արքայ (*arkaj*) „König“, und mit dem griech. ἄρχος zu vergleichen, oder auch mit dem armen. արքէլ (*arkel*), արքէլիչ (*arkeditsch*) „Hinderniss“, griech. ἄρχος, ἀρχηγός u. s. w., wodurch sich eben der Doppelsinn von „Schlossherr“ und „Gefangener“ erklären würde, indem die Sage aus der Burggräfin eine Gefangene machte.

Ich gebe jedoch alles dieses nur unter Vorbehalt, da die Wörterbücher des Pehlevi und der persischen Sprache mich hier ganz im Stich lassen.

Für den Namen Zartiko vgl. Hosych. Lex. I, p. 1677: Ζαρτίκος, Ἀγρανός, Ἠλεαν.

Demnach könnte man die Legende des Siegels übersetzen:

„Zartiko, Tochter des Ardeschir, Burggräfin von Munut (Mianedach, Mianeh).“

Aus Bagdad eingesandter Abdruck. Durchmesser 26 Millimeter.

No. 2.

Ein Lilienstengel mit 3 Lilien.

Legende: ܠܝܠܝܐ.

Das Wort *schuschan* bedeutet im Hebr. und Aramäischen eine „Lilie“, auch im Armenischen hat es diese Bedeutung, und somit dürfte angesichts der Darstellung auf dem Steine, über die Auslegung der Legende kein Zweifel obwalten, obgleich die mir zugänglichen Pehlevi-Lexika dieses Wort nicht kennen; auch im Persischen heisst bekanntlich die Lilie زلف, aber auf die Autorität dieses Steines kann man wohl dem Huxvaresch-Wörterbuche das Wort *schuschan* „Lilie“ hinzufügen. Nach den Schriftzügen zu urtheilen, gehört das Siegel in die Epoche Chuerar's II (Anfang des siebenten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung) und war vermuthlich im Besitz einer Dame, welche den Namen *Susanne* führte.

Indischer Granat, im Cabinet des Hrn. S. Allahan. Elliptische Form, kleine und grosse Achse 7 und 8 Millimeter.

No. 3.

Drei zusammengebandene Lilien.

Legende: ܠܝܠܝܐ ܕܝܠܝܐ (oder ܠܝܠܝܐ)

Eine vieldeutige Legende. Von der Voraussetzung ausgehend, dass es ein Siegel ist, erwartet man zunächst, dass der Name des

Inhabers oder der Inhaberin darauf zu lesen sei, und so dachte ich an *Apurta*, Gemahlin des Kyros, Tochter des Xerxes (bei Ktesias), aber der Rest der Legende will durchaus nicht dazu passen.

Das zweite Wort ist augenscheinlich *کریز* „fugit“ wobei freilich das *t* am Schlusse unerklärt bleibt.

Um für das erste Wort einen passenden Sinn zu finden, vergleiche man das Pehlviwort *āmanālin* „every kind“, „all sorts“, „the whole“ (s. Glossary and Index of the Book of Arda Viraf by E. W. West & M. Haug p. 79) und die Legende würde bedeuten: „Alles entflieht“.

Man könnte auch den zweiten Buchstaben des ersten Wortes für ein *g* nehmen, also *āgmūt*, eine alterthümliche Form für *آید*,

آید von *آمدن*; vgl. Hagmatana — Ekbatana „Ort der Zusammenkunft“; und in diesem Falle würde die Legende lauten:

„Venit, fugit“ „(Die Lilie) kommt und vergeht“.

Rauchjaspis, elliptische Form, 16 × 20 Millimeter. Cabinet S. Alisban.

No. 4.

Weibliche Büste nach rechts, auf zwei Flügeln ruhend. Vor dem Kinn und am Nacken ein Halbmond ☾.

Legende: *آید ویرماندی*.

Das erste Wort ist bekannt; es ist das neupers. *آید*, wie wir soeben in der vorhergehenden Nummer gesehen haben.

Varahmandi ist die Pehlvi-Form des neupers. *برومندی* „Glück“, „Erfolg“. Die Legende bedeutet also:

„Venit prosperitas“. „Es kommt Glück“.

Aus Bagdad eingesandter Abdruck. Ellipse, 12 × 17 Millimeter.

No. 5.

Weibliche Büste nach rechts.

Legende: *درد ارزان ویران کرد ویران*.

Das dritte Wort ist auf dem Abdruck undeutlich ausgefallen; ich vermute, dass es *ویران* war.

درد von *گرفت* „nehmen“.

ارزان „Wurde“, „Verdienst“, „Ehre“.

ویران „das Leben“.

ویران کرد „well-famed“, „well-spoken of“, „of good repute“ „respected“.

ویران کرد „Blatagel“.

ویران کرد Imperat. von *نهیستن* „setzen“.

Die Legende würde also ungefähr lauten:

„Das Wegnehmen der Ehre würde einen Blutekel auf ein geachtetes Leben setzen“, oder einfacher: „Ehre verloren, alles verloren“.

Ellipse, 15 × 17 Millimeter. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 6

Weibliche Basis nach rechts: gekräuselter Haupthaar.

Legenda: 777 182823

Schätenan ist vielleicht derselbe weibliche Name, der im Armenischen in der Form Մաթենիկ Satenik vorkommt (Mos. Choran. I. 29).

Valchin im Pehlevi „a servant“

Die Legende bedeutet also: „Schatten, die Dienerin“

Ellipse. 16 X 21 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 7.

Männliche Baste nach rechts: der Kopf mit einem Helm bedeckt.

Legende: 578-812 *Tuarahar*.

Vgl. *Τυριάσις*, Arr. Exp. Alex. VI, 15; *Τυριάσις* ibid. IV, 22; *Τυριάσις* Truab, Mos. Chor. II, 59; Tyriotes, Curt. de reb. Alex. IV, 10.

Blutjaspis; kreisförmig; Durchmesser 14 Millim. Cabinet S. Allahan.

No. 8.

Stehende Figur nach rechts, in der Linken einen grossen Schild haltend, der fast den ganzen Körper deckt; in der Rechten eine Lanze haltend, deren oberes Ende auf der Schulter ruht. Die ganze Arbeit verräth eine ausgezeichnete Künstlerhand.

Legende: 19878 19879 19880 19881 19882 19883

In dem dritten Worte ist der zweite Buchstab etwas undeutlich, so dass es eben so gut ein *i* wie ein *u* sein kann. Sonst ist die ganze Legende sehr schön und deutlich geschnitten.

Farukhū, pers. *فَرُخُ* „glücklich“.

Das dritte Wort ist wohl *Ira* zu lesen, gerade wie auf den Münzen und Inschriften *Ardeschir's I.* und *Schapur's I.*

Das vierte Wort ist entweder *yed* „die Hand“, oder *yed* „das Glück“; beide Bedeutungen geben einen sachgemässen Sinn.

Das letzte Wort — *akhari* oder *akhar* — ist die Huvvaresch-Form des Zendwortes *aesha* „rein“ s. An old Pahlavi-Pazand Glossary ed. M. Haug p. 52, Not. 1.

Demnach lautet die Legende:

„Schapur's Glück ist Iran; die Hand Schapur's ist rein“

Es ist wohl nicht zu zweifeln, dass die Gemme Schapur I preist; die Schönheit der Arbeit und der Charakter der Schrift weisen nothwendig auf diese Epoche hin.

Ellipae, 14 X 20 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 2.

Männliche Brust nach rechts, mit reichgesticktem Obergewand; vor dem Munde ein Halbmond und das Symbol Δ ; am Hinterkopf das Symbol \times und darunter ein Stern.

Legende: יידי קונסט אביזאנאציע

Die vier Wörter, aus denen die Legende besteht, sind vollkommen deutlich.

شن bedeutet im Pehlevi und Parsi „Liebe“, „Anbetung“.

روان im Pehlvi und Pazend, ist das neupersische روان „Seele“.

„Ungerechtigkeit“ **بِدَاد**, vollere Form für **بِدَاد**.

ایویہ verglicke ich mit dem Parsiworto آوایی „Sorgfalt“, „Aufmerksamkeit“.

Wie aber diese vier Wörter mit einander zu construiren sind, ist nicht ganz deutlich; ich glaube jedoch, dass der Sinn ungefähr folgender ist:

„Bietet, dass (euro) Soelo vor Ungerechtigkeit behütet werde.“

Kreisförmige Geleime, Durchmesser 23 Millimeter. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien No. 112.

No. 10.

Männliche Brust nach rechts. Vor dem Bart ein Stern.

Legende: —X—X—

Der Name *Bati* vergleicht sich mit *Bāris*, Arr. Exp. Alex. II, 25; *Botis* Curt. IV, 6; und die *Legendo* bedeutet:

„Der gerechte Mann“.

Ellipse, 14 X 18 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien,
No. 117.

No. 11.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfsputz; am Hinterkopf ein Vogel.

Legendo: עמ"ס נחמ.

خوران ist ein Uebl in der persischen Sage. Choren ist ein armenischer Name, der noch jetzt gebräuchlich ist.

Den Namen *Bat* haben wir schon in der vorigen Nummer kennen gelernt.

Ellipse, 11 X 12 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 12.

Männliche Büste nach rechts; vor dem Bart das Symbol \ddagger .

Legende: מִי־רַחֵם *Mithradchen*.

Zu dem Namen *Mithradchen* vgl. *Mythracenes* Curt. V, 13. Die zweite Hälfte des Namens ist von der Wurzel Sskri *jan*, Zend *šn*, welche im Neupersischen das Verbum آین bildet.

Rasa bedeutet im Pehlevi einen „Diener“.

Die Legende bedeutet also:

„Mithradchen, der Diener“.

Ellipse, 10×13 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien
No. 114.

No. 13.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfputz.

Legende: אֶחָרָפּוּד *Acharapud*.

Ueber den Eigenthümer des Siegels finden wir im Mos. Choren. II c. 70 eine ausführliche Nachricht. Ich setze die betreffende Stelle nach der Uebersetzung von Victor Langlois hierher:

„*Khorohpoud*, étant secrétaire de Sapor II., roi des Perses, tomba au pouvoir des Grecs lorsque Julien l'Apostat était à Ctésiphon. Julien étant mort, Khorohpoud alla en Grèce avec Jovien, au nombre des officiers impériaux, et ayant embrassé notre religion, il fut nommé Eléazar. Instruit dans la langue grecque, il écrivit les actions de Sapor et de Julien. Il traduisit ensuite en un volume l'Histoire des temps primitifs, composée par un de ses compagnons de captivité, appelé Barsouma et que les Perses nomment Rasdschoon etc.“

Ellipse, 10×13 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 14.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfbedeckung; vor der Bartspitze das Symbol Ψ .

Legende: רַחֲמֵי בָרָאֻם „Der gerechte Baraum“.

Dieselbe Legende habe ich schon im XVIII. Bd. der Ztschr. No. 50 (S. 29) beschrieben. Aus der in der vorigen Nummer angeführten Stelle des Moses Choren. ergibt sich, dass unser Barsouma, ehe er zum Christenthum übertrat, *Rasdschoon* hiess: dieses *Rasti*, *Rastich*, oder wie es bei Mos. Chor. heisst, *Rasds* war also schon früher sein Name, den er auch nachher beibehielt, während er den andern Namen *Ohun* in *Baraum* änderte.

Ellipse, 23×29 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 15.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfbedeckung. Vor dem Bart ein Stern, am Hinterkopf ein Halbmond.

Legende: רַחֲמֵי בָרָאֻם „Der gerechte (Bar)sumi“.

No. 18.

Vogel nach rechts, mit ausgespreizten Flügeln, auf einem Palmzweig stehend.

Legende: 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮𐭲.

Eigentlich steht auf dem Siegel *perir*, was keinen Sinn gibt, denn *perir* heisst „vorgestern“. Dagegen bedeutet *perver* „ernährend“; aber „die Gottheit ernährend“ ist auch nicht zulässig; richtiger dürfte es daher sein die Legende zu übersetzen:

„Der von Gott ernährte (oder erzogene) Schapur.“

Ellipse, 11 × 14 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 19.

Ein Löwe, der einen Bison zerreißt.

Legende: 𐭮𐭲𐭮𐭲 „Sizai“.

Der Name Sizai ist noch jetzt im Gebrauch, wird aber bekanntlich im Neupersischen سزای (ohne *i* zwischen dem *s* und *z*) geschrieben. Er bedeutet „Werth“ „Würde“.

Onyx, Ellipse, 13 × 16 Millim. Der Stein wurde aus Chiva hierher gebracht.

No. 20.

Hamatit in Form einer Taube, welche den Schnabel auf dem Rücken hält.

Legende: 𐭮𐭲𐭮𐭲 „Tidscha“.

Der Name erklärt sich ungezwungen durch das pers. تیمر, Parsi تیم, Pehlvi 𐭮𐭲𐭮𐭲, Zend *tizhi* „schnell“ „rasch“. Vgl. noch *Ἰταίης*, Aeschyl. Pers. 996.

Ellipse, 11 × 21 Millim. Cabinet S. Alishan.

No. 21.

Ohne bildliche Darstellung. Legende in vier Zeilen.

𐭮𐭲𐭮𐭲 In der letzten Zeile ist der Stein beschädigt; nach
𐭮𐭲𐭮𐭲 der Grösse der Schrift zu urtheilen fehlt aber
𐭮𐭲𐭮𐭲 nur ein, höchstens zwei kleine Buchstaben.
𐭮𐭲𐭮𐭲

Die erste Zeile so wie die drei ersten Buchstaben der zweiten Zeile enthalten den Namen des Besitzers 𐭮𐭲𐭮𐭲, ein zusammengesetztes Wort, dessen erste Hälfte mir nicht ganz klar ist. 𐭮𐭲𐭮𐭲 bedeutet „einfach“, „glatt“, auch „einfältig“, „unwissend“; 𐭮𐭲𐭮𐭲 *mino*, neupers. مینو bedeutet „Himmel“ und „Gemüth“ (engl. mind); *Sâditanno* bedeutet also „von einfachem, schlichtem Gemüth“, und ist eben so gebildet wie Achaemenes, Ariaramnos, Spitamenes u. s. w. Vgl. *Ummay Satoj* bei Elis. p. 343; *Σατραγάφης* im Corp. Inscr. No. 2058; *Σαίρος* bei Glykas p. 512.

deutlich *rāst* (oder *rāstī*) „der gerechte“, und unten *Mandilak*; für letzteres haben wir eine Analogie in dem Namen *Mavdānīg* (SynceLL. p. 372), *Mandaukis* bei Mos. Choren. I, 21.

Ellipse, 6 × 10 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 25.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfsputz. Am Hinterkopf ein Stern.

Legende: *𐭠𐭣𐭥𐭥* „*Mitra*“.

Kreisförmig; Durchmesser 21 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 26.

Männliche unbekleidete Figur, dem Beschauer zugekehrt, mit einer Art Krone auf dem Kopfe; den linken Ellbogen auf einen Altar stützend, und in der Rechten einen Vogel haltend.

Legende: *𐭠𐭣𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥*.

Der Name des Stieglinhabers kann auf verschiedene Weise gelesen werden, weil er einige vieldeutige Buchstaben enthält; so könnte man unter andern recht gut *Antakas* (Antiochus) lesen; indessen scheint es mir einfacher den Namen *Hutachman* zu lesen, welches „von guter Herkunft“ *Kūyēvis* bedeutet (von *𐭠𐭣𐭥𐭥*).

Dapir oder *dapir* bedeutet „Schreiber“. Die Legende bedeutet also:

„Hutachman, der Schreiber“.

Ellipse, 10 × 18 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 27.

Zwei stehende Figuren, eine weibliche links, eine männliche rechts, ohne Kopfsputz. Beide halten gemeinschaftlich ein Kreuz oder ein Ähnliches Symbol in die Höhe.

Legende: *𐭠𐭣𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥*.

Der Name *Atarsam* ist nicht leicht zu erklären; die erste Hälfte ist das bekannte *atur* „Feuer“; aber die zweite Hälfte ist nicht dieselbe wie z. B. in *Arames*, welches im Original *Arschama* lautet; ohnedies gehört das *sch* im letzteren Namen zur Wurzel

𐭠𐭣𐭥𐭥. Im Sakri. bedeutet *शामन्* oder *सामन्* *sāman* „Ruhe“ „Friede“ „Versöhnung“, und dies dürfte noch die einfachste Erklärung des Namens sein. Im Neopers. bedeutet *𐭠𐭣𐭥𐭥* unter andern auch „Feuer“.

Der Name des Vaters *Kunabag* oder *Gunabag* erklärt sich leichter; er entspricht in seiner Zusammensetzung dem griech. *Avrīθeos* „Gottähnlich“.

Ellipse, 13 × 14 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 28.

Ein ruhender Löwe nach rechts.

Legende: 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲.

Scheint das Siegel eines Frauenzimmers zu sein. Der Hauptname ist *Huhomai* (der letzte Buchstabe *i* ist nicht ganz deutlich). *Homai* ist bekanntlich der Name einer persischen Königin nach der mythischen Geschichte. Wäre der letzte Buchstabe kein *i* sondern *a*, so wäre der Name *Huhoma*, dessen Simplex *Homa* schon in No. 16 besprochen ist.

Das folgende Wort ist *atah* „Feuer“.

Das letzte Wort ist *mahist* „Verehrerin“, welches wir schon als Beinamen der Königin *Dinek* kennen gelernt haben (s. Z. D. M. G. XXIX p. 202).

Die Legende lautet also:

„*Huhomai*, die Feuer-Verehrerin.“

Kreisförmig. Durchmesser 13 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 29.

Männliche Büste nach rechts; plumpe Arbeit.

Die Buchstaben der Legende gehören der späteren Zeit an, d. h. die ganze Vieldeutigkeit der modernen Pehlvischrift zeigt sich schon auf derselben und erschwert die Auslegung.

Legende: 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲.

Das erste Wort ist *mr* „ein Mann“.

Das zweite Wort ist *Asbute*, im Parsi 𐭮𐭲𐭮𐭲 „invocation“ „praying“; Zend *asda*.

Das dritte Wort ist *mino* „Geist“.

Das vierte Wort ist *Anahit*, Name einer persischen Gottheit, Anaitis.

Das letzte Wort ist *panahi*, neupers. پناه „Zuflucht“, „Asyl“.

Die ganze Legende bedeutet also:

„Ein Mann welcher den Schutz des Geistes der Anaitis anruft“.

Agat. Kreisförmig, Durchmesser 27 Millimeter. Cabinet des Hrn. Celse.

No. 30.

Königliche Büste nach rechts; die Tiara ohne Zierrath.

Die Legende läuft in zwei Zeilen um die Büste herum:

𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲
𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲𐭮𐭲

Während die artistische Ausführung der Büste eine Künstlerhand verräth, beweist die Anordnung der Legende, dass der Künstler von der Sprache nichts verstand; fast durchgängig beginnt auf den Siegeln die Legende rechts unten, also in der Regel vor der Brust des Inhabers, geht von da vor dem Gesicht vorbei in die Höhe und endigt unten am Hinterkopf; ist eine zweite Zeile nöthig, so

wird dieselbe Anordnung beobachtet. Auf dem vorliegenden Siegel aber beginnt die erste Zeile mit dem Worte *tachetři*, und ebenso die zweite Zeile mit der letzten Sylbe des letzten Wortes der Legende. Dieser Umstand läßt schliessen, dass irgend ein in Persien wohnender griechischer Graveur das Siegel geschnitten hat, eine Erscheinung die sich bei den älteren Sassaniden-Münzen (von Schapur I an bis Hormuzd II) oft wiederholt, und wodurch wir einen Anhaltspunkt für die nähere Bestimmung des Siegels gewinnen.

Varahran ist die Pehlvi-Form des Namens *Bahram*.

Aturi „der Feuerverehrer“, ein Beinamen, den mehrere Sassaniden auch auf ihren Münzen führen.

zi „welcher“.

Aturmihen statt *Aturmihen*, ein Compositum, von *atur* „Feuer“ und *mihen* „Heimat“, „Vaterland“, „Familie“.

Jesdi-tachetři „von göttlichem Ursprunge“, wie das bekannte *Mimutachetři* „von himmlischem Ursprunge“.

jom semitisches Wort „Tag“.

schap, neupers. شب „Nacht“. *jom u schap* „Tag und Nacht“.

Die Zusammenstellung eines semitischen und eines persischen Wortes dürfte Anstoss erregen, aber dieselbe Zusammenstellung findet sich wiederholt im *Artak-Viraf-namch* (herausgegeben von M. Haug und E. W. West) z. B. II, 32 III, 9 XVIII, 11 u. s. w.

schizafi, neupers. شاذی „eilen“.

Zu dem Worte *Aturmihen* vgl. *Adoquacerns* Theophyl. III, 10; *Adoquacerns*, Evagr. V, 9. Die Form *Adoquacerns* bei Theophylakt weist auf eine Aspirate hin, welche das griechische Alphabet nicht auszudrücken vermochte.

Die Legende lautet also:

„Bahram, der Feuerverehrer, aus der Heimat des Feuers, von göttlichem Ursprunge, eilt Tag und Nacht.“

Da in der Reihe der Sassanidenkönige 6 Monarchen mit dem Namen Bahram vorkommen, so fragt es sich, welchem von diesen sechs die besprochene Gemme zuzutheilen sei. Ich bin geneigt sie Bahram I zuzuschreiben aus folgenden Gründen: 1) die Unbekanntheit des Künstlers mit der Sprache der Legende ist ein Umstand, der sich in der Zeit von Schapur I bis Hormuzd II (240—308) auch auf den Münzen zeigt; 2) die Form der Buchstaben ist genau diejenige wie sie in der angegebenen Zeit vorkommt; 3) von den 3 Bahram, welche in der angegebenen Zeit regierten, werden Bahram II und Bahram III auf ihren Münzen mit gekrümmtem Bart und gelocktem Haupthaar dargestellt, während Bahram I mit glattem Bart und gelocktem Haupthaar erscheint, gerade so wie auf unserer Gemme.

Ellipse, 20 × 35 Millm. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

Gleichzeitig mit diesem Abdruck wurde mir der Abdruck einer ganz ähnlichen Gemme geschickt, und ungefähr um dieselbe Zeit

wurden mir hier ähnliche Abdrücke gezeigt. Die Gemme zeigte ein etwas reicheres Costüm, namentlich war die Tiara mit allerlei Zierrathen geschmückt, aber die Legende war ganz unverständlich, und ich musste sie daher für falsch erklären. Sie unterscheidet sich noch dadurch von der Achten, dass sie flach ist, während die Achte convex ist.

So. 31.

Ein Reiter auf einem Esel nach rechts, in der Rechten ein Kreuz haltend. Vor der Brust des Esels ein Stern.

Legende: 1871 = 1871/72, 1872/73 = 1872/73, 1873/74 = 1873/74, 1874/75 = 1874/75, 1875/76 = 1875/76, 1876/77 = 1876/77, 1877/78 = 1877/78, 1878/79 = 1878/79, 1879/80 = 1879/80, 1880/81 = 1880/81, 1881/82 = 1881/82, 1882/83 = 1882/83, 1883/84 = 1883/84, 1884/85 = 1884/85, 1885/86 = 1885/86, 1886/87 = 1886/87, 1887/88 = 1887/88, 1888/89 = 1888/89, 1889/90 = 1889/90, 1890/91 = 1890/91, 1891/92 = 1891/92, 1892/93 = 1892/93, 1893/94 = 1893/94, 1894/95 = 1894/95, 1895/96 = 1895/96, 1896/97 = 1896/97, 1897/98 = 1897/98, 1898/99 = 1898/99, 1899/00 = 1899/00, 1900/01 = 1900/01, 1901/02 = 1901/02, 1902/03 = 1902/03, 1903/04 = 1903/04, 1904/05 = 1904/05, 1905/06 = 1905/06, 1906/07 = 1906/07, 1907/08 = 1907/08, 1908/09 = 1908/09, 1909/10 = 1909/10, 1910/11 = 1910/11, 1911/12 = 1911/12, 1912/13 = 1912/13, 1913/14 = 1913/14, 1914/15 = 1914/15, 1915/16 = 1915/16, 1916/17 = 1916/17, 1917/18 = 1917/18, 1918/19 = 1918/19, 1919/20 = 1919/20, 1920/21 = 1920/21, 1921/22 = 1921/22, 1922/23 = 1922/23, 1923/24 = 1923/24, 1924/25 = 1924/25, 1925/26 = 1925/26, 1926/27 = 1926/27, 1927/28 = 1927/28, 1928/29 = 1928/29, 1929/30 = 1929/30, 1930/31 = 1930/31, 1931/32 = 1931/32, 1932/33 = 1932/33, 1933/34 = 1933/34, 1934/35 = 1934/35, 1935/36 = 1935/36, 1936/37 = 1936/37, 1937/38 = 1937/38, 1938/39 = 1938/39, 1939/40 = 1939/40, 1940/41 = 1940/41, 1941/42 = 1941/42, 1942/43 = 1942/43, 1943/44 = 1943/44, 1944/45 = 1944/45, 1945/46 = 1945/46, 1946/47 = 1946/47, 1947/48 = 1947/48, 1948/49 = 1948/49, 1949/50 = 1949/50, 1950/51 = 1950/51, 1951/52 = 1951/52, 1952/53 = 1952/53, 1953/54 = 1953/54, 1954/55 = 1954/55, 1955/56 = 1955/56, 1956/57 = 1956/57, 1957/58 = 1957/58, 1958/59 = 1958/59, 1959/60 = 1959/60, 1960/61 = 1960/61, 1961/62 = 1961/62, 1962/63 = 1962/63, 1963/64 = 1963/64, 1964/65 = 1964/65, 1965/66 = 1965/66, 1966/67 = 1966/67, 1967/68 = 1967/68, 1968/69 = 1968/69, 1969/70 = 1969/70, 1970/71 = 1970/71, 1971/72 = 1971/72, 1972/73 = 1972/73, 1973/74 = 1973/74, 1974/75 = 1974/75, 1975/76 = 1975/76, 1976/77 = 1976/77, 1977/78 = 1977/78, 1978/79 = 1978/79, 1979/80 = 1979/80, 1980/81 = 1980/81, 1981/82 = 1981/82, 1982/83 = 1982/83, 1983/84 = 1983/84, 1984/85 = 1984/85, 1985/86 = 1985/86, 1986/87 = 1986/87, 1987/88 = 1987/88, 1988/89 = 1988/89, 1989/90 = 1989/90, 1990/91 = 1990/91, 1991/92 = 1991/92, 1992/93 = 1992/93, 1993/94 = 1993/94, 1994/95 = 1994/95, 1995/96 = 1995/96, 1996/97 = 1996/97, 1997/98 = 1997/98, 1998/99 = 1998/99, 1999/00 = 1999/00, 2000/01 = 2000/01, 2001/02 = 2001/02, 2002/03 = 2002/03, 2003/04 = 2003/04, 2004/05 = 2004/05, 2005/06 = 2005/06, 2006/07 = 2006/07, 2007/08 = 2007/08, 2008/09 = 2008/09, 2009/10 = 2009/10, 2010/11 = 2010/11, 2011/12 = 2011/12, 2012/13 = 2012/13, 2013/14 = 2013/14, 2014/15 = 2014/15, 2015/16 = 2015/16, 2016/17 = 2016/17, 2017/18 = 2017/18, 2018/19 = 2018/19, 2019/20 = 2019/20, 2020/21 = 2020/21, 2021/22 = 2021/22, 2022/23 = 2022/23, 2023/24 = 2023/24, 2024/25 = 2024/25, 2025/26 = 2025/26, 2026/27 = 2026/27, 2027/28 = 2027/28, 2028/29 = 2028/29, 2029/30 = 2029/30, 2030/31 = 2030/31, 2031/32 = 2031/32, 2032/33 = 2032/33, 2033/34 = 2033/34, 2034/35 = 2034/35, 2035/36 = 2035/36, 2036/37 = 2036/37, 2037/38 = 2037/38, 2038/39 = 2038/39, 2039/40 = 2039/40, 2040/41 = 2040/41, 2041/42 = 2041/42, 2042/43 = 2042/43, 2043/44 = 2043/44, 2044/45 = 2044/45, 2045/46 = 2045/46, 2046/47 = 2046/47, 2047/48 = 2047/48, 2048/49 = 2048/49, 2049/50 = 2049/50, 2050/51 = 2050/51, 2051/52 = 2051/52, 2052/53 = 2052/53, 2053/54 = 2053/54, 2054/55 = 2054/55, 2055/56 = 2055/56, 2056/57 = 2056/57, 2057/58 = 2057/58, 2058/59 = 2058/59, 2059/60 = 2059/60, 2060/61 = 2060/61, 2061/62 = 2061/62, 2062/63 = 2062/63, 2063/64 = 2063/64, 2064/65 = 2064/65, 2065/66 = 2065/66, 2066/67 = 2066/67, 2067/68 = 2067/68, 2068/69 = 2068/69, 2069/70 = 2069/70, 2070/71 = 2070/71, 2071/72 = 2071/72, 2072/73 = 2072/73, 2073/74 = 2073/74, 2074/75 = 2074/75, 2075/76 = 2075/76, 2076/77 = 2076/77, 2077/78 = 2077/78, 2078/79 = 2078/79, 2079/80 = 2079/80, 2080/81 = 2080/81, 2081/82 = 2081/82, 2082/83 = 2082/83, 2083/84 = 2083/84, 2084/85 = 2084/85, 2085/86 = 2085/86, 2086/87 = 2086/87, 2087/88 = 2087/88, 2088/89 = 2088/89, 2089/90 = 2089/90, 2090/91 = 2090/91, 2091/92 = 2091/92, 2092/93 = 2092/93, 2093/94 = 2093/94, 2094/95 = 2094/95, 2095/96 = 2095/96, 2096/97 = 2096/97, 2097/98 = 2097/98, 2098/99

Kreisförmig; Durchmesser 20 Millimeter. Aus Dagilal ein-
gewandelter Abdruck.

No. 312

Verkehrt geschnitten, d. h. um richtig lesen zu können, muss man den Stein selbst und nicht den Abdruck zur Hand nehmen.

Männliche Büste nach links; vor dem Bart das Symbol Ψ ; am Hinterkopf Halbmond und Stern.

Legende: 1875-77: „Wochen „Vertrauen auf Gott“

Ellipse, 24 x 31 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

ND 333

Männliche Wüste nach rechts.

Legende: 1877 = 1800er „Vertrauen auf Gott“

Kreisförmig; Durchmesser 12 Millim. Im k. k. Antiken-
Cabinet in Wien, No. 115.

No. 34

Skorpion, den Kopf nach links, den Schwanz nach rechts.

Legende: 1820: 1000 10000 „Vertrauen auf Gott den Herrn.“

Entf. 12 X 15 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 35.

In der Mitte ein Medaillon, welches eine männliche Halbfigur in betender Stellung, nach rechts, vorstellt; links und rechts ein geflügelter Löwe mit menschlichem Kopfe und einer Krone, ähnlich der Achamenidenkrone auf den Dariken; jeder Löwe hält in der einen Vorderpatze eine Blume, in der andern eine brennende Lampe. Ueber dem Medaillon die gewöhnliche zoroastriische Darstellung des Farwer, jedoch ohne Kopf. Unten eine Legende von 4 Buchstaben, die aber weder Pehlvi noch Zend sind, auch nicht durchaus phönikisch sind, sondern vielmehr eine eigenthümliche Mischung verschiedener Elemente darstellen.

Der erste Buchstabe ist *k* oder *g* im Pehlevi; der zweite und vierte ist *š* im Phönizischen; der dritte ist ein umgekehrtes phöni-

lisches *t* (*tar*); man liest demnach *githi* oder *kithi*. گیتی, Zend *goithya* bedeutet „die Welt“; man begreift aber nicht, was man auf einem Siegel mit diesem Worte sagen will; man erwartet vielmehr einen Namen. Ein solcher findet sich auch in armenischer Form Արգ. *Gât*, z. B. bei Mos. Chor. (L. III c. 60) Sohn eines Dynasten in der Nähe des Ararat im fünften Jahrhundert. Cf. *Kajadârag*, Aeschyl. Pers. 998.

Ellipse, 16 × 24 Millim. In meinem Cabinet.

Das Siegel stammt aus Diarbekir.

In A. H. Layard's Nineveh und Babylon übersetzt von Dr. J. Th. Zanker befinden sich auf Taf. XVIII, E. und F. ähnliche Darstellungen, jedoch ohne Inschrift. Um mit Sicherheit über die Schrift urtheilen zu können, müssen erst mehrere Stücke dieser Art aufgefunden werden.

No. 36.

Zwei einander gegenüberstehende Sperber, auf der geflügelten Sonnenscheibe stehend. Unter der Scheibe zwei Nilschlangen und zwischen beiden das Henkelkreuz. Zwischen den beiden Sperbern die phönikische Legende:

גאל נאחן „Gaal Nathan“

also die hebräische Form, nicht die in der phönikischen Sprache übliche Form *Daalathan*.

Grünstein in Form eines Scarabaeus, 15 × 21 Millim.

Ich begnüge mich hier damit dieses interessante Stück, welches ich kürzlich erworben habe, bekannt zu machen, nach muss es den Ägyptologen überlassen weitere Folgerungen daraus zu ziehen. Es ist ein Siegel, d. h. die Schrift wird erst im Abdruck lesbar.

Der schon vorher (No. 21) genannte Hr. Phillips zeigte mir auch eine Anzahl babylonischer Cylinder, von denen 5 Stücke Legenden in Charakteren hatten, die weder Keilschrift noch phönikisch waren, sondern noch die grösste Ähnlichkeit mit den in Layard's Nineveh und Babylon Taf. XX abgebildeten Schalen hatten (A—E). Ich habe mich vergebens bemüht diesen Schriftzügen einen entsprechenden Sinn zu entlocken; nur so viel glaube ich ermittelt zu haben, dass das isolirte Wort von 3 bis 4 Buchstaben *zimat* zu lesen ist, welches nach Talbot (Journal of the R. Asiatic Society, New Series, Vol. II p. 13) den Onyxstein bedeutet, hier aber wahrscheinlich „Siegel“. Auf dem Cylinder E glaube ich den Namen Aschikruth zu lesen.

Ueber das indische Alphabet in seinem Zusammenhange mit den übrigen südsemitischen Alphabeten.

Von

W. Deecke.

(Mit 4 autographirten Tafeln.)

Nachdem zuerst Fr. Kopp in den „Bildern und Schriften der Vorzeit“ (II. Bd., pg. 348; Mannheim 1821) auf die Verwandtschaft des indischen Alphabets mit dem semitischen hingewiesen hatte, und nach dem schon mehr ins Einzelne eingehenden Versuche von R. Lepsius (Palaographie, datirt Paris 1834), hat mein verehrter Lehrer A. Weber in seinem im August 1853 geschriebenen Aufsatze über den „Ursprung des indischen Alphabets“ (X. Bd. dieser Zeitschr. (1856), S. 389 ff.; wieder abgedruckt in den „Indischen Skizzen“ p. 125—150, mit Schrifttafel) im Grossen und Ganzen jenen Zusammenhang vollständig klar gelegt und jeden Zweifel an der Thatsache beseitigt. Auch auf die genauere Uebereinstimmung einer Anzahl von Zeichen mit dem Himjarischen hat er bereits hingewiesen, ohne jedoch daraus einen Schluss auf die engere Zusammengehörigkeit beider Alphabets ziehen zu wollen. Wenn ich jetzt versuche, seine Resultate zu vervollständigen und einzelne abweichende Combinationen vorzuschlagen, so stütze ich mich dabei zunächst auf meine im 1. Hefte dieses Bandes mitgetheilte Entdeckung über den Ursprung des alt-, richtiger nordsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift (Carriv-Assyrisch), wodurch die eine Grundlage der Untersuchung etwas verändert worden ist. Nicht von Phöniciern, sondern von Aram (Syrien) ist jenes Alphabet ausgegangen; ja die ältesten griechischen Formen stehen den ursprünglichen aramäischen näher, als die ältesten erhaltenen phöniciischen. Ausserdem hat der Monastein unsere Anschauung mehrfach modificirt. Dann aber ist seit jener Zeit eine grosse Zahl neuer himjarischer Inschriften aus Licht

| N. hebr. arab. | Assyr. Kell. schrift. | Sind. samt Hr. dem | Hebr. | Libysch | | Indisch. | | | | | Himjar. tisch. | Aethiop. Geez. |
|--------------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-------------|----------------|----------------|----------|----------|---------|---|------------------------------------|--|-------------------------|
| | | | | u. v. a. d. l. | u. v. a. d. l. | 57 m. | 41 m. | 3 m. | indische Formen | Deva- nag. | | |
| 1 ^o X I | W II a, e, i | II | I | I | — | H | H | H | | अ “ | ሰ, ሰ, ሰ ሰ, ሰ, ሰ | አ አ |
| 2 ^o | | | | | | ▷ | ▽ | ▽ | | ए २ | | |
| 3 ^o | | | | | | ∴ | ∴ | ∴ | ॐ | उ i | | |
| 4 ^o □ □ | ≡ □ _h | II [2]) | □ ○ | □ ○ | | □ | □ | □ | | ब 6 | ᐁ, ᐁ, ᐁ ᐁ, ᐁ, ᐁ | ᐁ ᐁ |
| 5 ^o | | | | | | ᐁ | ᐁ | ᐁ | | भ 8 | | |
| 6 ^o 7 7 | ↘ sum | ^ | 7 | 1^ 1^ ΛV | — | Λ | ᐁ | ᐁ | ᐁ | π 9 | ^, 7, 7 ^, 7, 7 | 7 7 |
| 7 ^o 7, 7 3, 7 | ≡ N _{da} ra | ▷ | ᐁ, ᐁ [4] | □ □ | ᐁ | ᐁ | 3 | ε | ᐁ _{da} | द d | ᐁ, ᐁ, ᐁ ᐁ, ᐁ, ᐁ | ᐁ _{da} ᐁ |
| 8 ^o | | | | | | D | D | D | ᐁ _{da} | घ r | | |
| 9 ^o | | | | | | ᐁ | ᐁ | ᐁ | ᐁ _{da} | ङ d | | |
| 10 ^o | | | | | | ᐁ | ᐁ | ᐁ | | ᐁ | | |
| 11 ^o | | | ᐁ, ᐁ | □ □ | □ □ | I | J | J | ᐁ _{da} ᐁ _{da} | ᐁ _{da} ᐁ _{da} | ᐁ, ᐁ, ᐁ _{da} ᐁ, ᐁ, ᐁ _{da} | ᐁ, ᐁ _{da} ᐁ |
| 12 ^o | | | | | | (| (| (| ᐁ _{da} ᐁ _{da} ᐁ _{da} | ᐁ _{da} ᐁ _{da} | | |
| 13 ^o | | | | | | ○ | ○ | ○ | ᐁ _{da} ᐁ _{da} ᐁ _{da} | ᐁ _{da} ᐁ _{da} | | |

| N. hebr. arab. | Assyr. Kopt. Schrift | Hebr. arab. Hir. form | Hecan | Libysch. | | Indisch. | | | | | Himjar. Esch. | Aethiop. Gez. | |
|----------------------|----------------------------|--------------------------------|-------|--------------------------------|--------------|--------------|--------------|--------------------------------|--------------|---|------------------|--------------------|---------|
| | | | | 1. und 2. Ze. n. ch. n. li. | 3. Ze. n. | 4. Ze. n. | 5. Ze. n. | 6. und 7. Ze. n. ch. n. li. | 8. Ze. n. | | | | |
| 50 π, ρ ϕ, ε | | | Υ | III | | 6 | 3 | 3 | | | ϕ | ϕ, ϕ, ϕ | ⲕ |
| 51 | | | Υ, Υ | ≡ | | 6 | 6 | 6 | | | ϕ | Υ, Υ, Υ | ⲕ |
| 52 | | | | | | | | | | | | ϕ, ϕ, ϕ, ϕ | ⲕ, ⲕ |
| 53 | | | ο | III ≡ | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ, ⲕ |
| 54 | | | | ⋈ ÷ | | | | | | | | ⲕ, ⲕ, ⲕ | |
| 55 | | | ο | H, II I, L | = | ο | Δ | Δ | ω | ω | ω, φ ω, ω | ω, φ ω, ω | ⲕ, ⲕ |
| 56 | | | | | | L | L | L | | | | | |
| 57 | | | ι, ο | | | ⋈ | ⋈ | ω | | | ω | ι, ι | ⲕ, ⲕ |
| 58 | | | ⋈ | ⋈ | | L | L | L | | | ω | ο, ο | ⲕ, ⲕ |
| 59 | | | | | | 6 | | | ω | ω | | | |
| 60 | | | H | H | | ω | ω | μ | | | ω | H, H, H H, H, H | |
| 61 | | | | ⋈ | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 62 | | | | ⋈ | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 63 | | | | | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 64 | | | | | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 65 | | | | | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 66 | | | | | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 67 | | | | | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 68 | | | | | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 69 | | | | | | | | | | | | ο, ο, ο | ⲕ |
| 70 | | | θ | 88 | 8 | | | | | | | θ | θ, θ, θ |

| H. hebr. und | Assyr. Kelt. schrift | Süd. semit. Alter. Form | Härra | Libyisch. | Indisch. | | | | | Himjaritisch. | Aethiops. Ge'ez. |
|-------------------|----------------------|-------------------------|-------|-------------------------|----------------------|----------------------|----------------------|-----------------------------|----------------------|--------------------|------------------|
| | | | | ant. arab. u. ch. m. l. | 5 ^{te} sec. | 4 ^{te} sec. | 3 ^{te} sec. | spätere Formen | Deriv. u. g. | | |
| 8. נע f. s. | | | | | | | | | | | |
| 9. ט ב | 𐤅 𐤅 _{sp} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | | | 𐤅 = 𐤅 _{sp} 𐤅 | 𐤅 𐤅 _{sp} | 𐤅 | 𐤅 𐤅 |
| 10. י י | 𐤅 _{i, s} | | | 𐤅 𐤅 _s | | | | | | | |
| 11. כ כ | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 [k] | 𐤅 𐤅 | + + + | | | | 𐤅 𐤅 _{sp} | 𐤅, 𐤅, 𐤅 𐤅, 𐤅 | 𐤅, 𐤅 𐤅 |
| 12. ל ל | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 [k] | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 13. מ מ | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅, 𐤅, 𐤅 𐤅, 𐤅, 𐤅 | 𐤅 𐤅 |
| 14. נ נ | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅, 𐤅, 𐤅 𐤅, 𐤅, 𐤅 | 𐤅 𐤅 |
| 15. ס ס | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 16. ע ע | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 17. פ פ | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 18. צ צ | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 19. ק ק | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 20. ר ר | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 21. ש ש | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |
| 22. ת ת | 𐤅 _{i, s} | 𐤅 | 𐤅 | 𐤅 𐤅 | 𐤅 𐤅 𐤅 | 𐤅 | | 𐤅 | 𐤅 | | |

| Z. D. N. G. XXXI. Taf. II. | | | | | | | | | | | | |
|----------------------------|--|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A. hebr. arab. | Assyr. Kelt. schriftl. | Sind. Semit. lin. form | Hanna | Sylisch | | Indisch. | | | | | Hemjari. Etsch. | Nekkip. griz. |
| | | | | num. a. ch. | o. n. a. li. | 55 111. | 97 211. | 3 21. | 30 100. Formen | 200 200. | | |
| 7. 3 3 f. b. | | | | | | | | | | | | |
| 18. 3 30 f. b. | | | | | | | | | | | | |
| 19. p q |  |  |  |  | |  |  |  | |  |  |  |
| 19. r | | | | | | |  |  |  |  |  | |
| 20. r f. b. | | | | | | | | | | | | |
| 21. w ش |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  | |
| 21. x | | | | | | | | | |  | | |
| 22. y | | | | | | | |  |  |  | | |
| 23. z | | | | | | |  |  |  |  | | |
| 24. n |  |  |  |  |  |  |  | |  |  |  | |
| 24. o | |  | | | | | | | |  | | |
| 25. p | | | | | | | | | |  | | |



gekommen mit interessanten Buchstabenvarianten (s. besonders die letzten Bände dieser Zeitschrift), und endlich hat die im Ganzen, wie es scheint, glückliche Entzifferung der Harra-Inschriften durch D. H. Müller (XXX. Bd. dieser Ztschr. p. 514—25, mit Schrifttafel von Euting) ein ungeahntes Licht auf die Entwicklungsgeschichte der südsemitischen Schrift geworfen¹⁾. — Dass aber auch die libysch-berberischen Alphabete in diesen Kreis gehören, dem auch Euting sie eingeordnet hat, wird die unten folgende Analyse der Tafeln zeigen.

Ausser den bereits genannten Werken habe ich noch besonders benutzt:

F. Fresnel Ekhill ou Himyarique. *Journal asiat.* 1838: V, 512—34; VI, 79—84; 529—70; dazu 1845 Sp. — Oct., p. 793 ff.

G. A. H. Ewald Ueber die Himjarische Sprache (*Höfer's Ztschr. f. d. Wissensch. d. Sprache* 1, 2, p. 294—315; Berlin 1846).

J. Euting Semitische Schrifttafel. Strassburg. Trübner 1877.

J. Prinsep On the Edicts of Piyadasi or Asoka on the Girnan rocks. *Journal of the Asiat. Society of Bengal.* VII. Bd. 1846, p. 219—282, mit 2 Schrifttafeln (Pl. XIII u. XIV), 10 Formen der indischen Alphabete von der ältesten Zeit bis zum modernen Devanagari enthaltend. Derselbe Band enthält noch einige andere Aufsätze desselben Verfassers mit weiteren Beiträgen zum altindischen Alphabet z. B. p. 166 ff., 334 ff., 562 ff.

H. Harkness Ancient and modern Alphabets of the popular Hindu-Languages of the Southern Peninsula of India. London. Royal Asiat. Society. J. W. Parker. 1857. Enthält, ausser Devanagari-Varianten: Grantha (Gr.), Telugu (Te.), Karnataka (Ka.), Malayalma (Ma.), Tamizh (Ta.) mit verschiedenen alterthümlichen Nebenformen.

Analyse der Tafeln.

Die assyrische Spalte enthält zunächst die Vulgärform, dann Varianten; die linearen Varianten, an das Altbabylonische sich anlehnend, heissen hieratisch. Die südsemitische Urform ist hypothetisch. Die Harraschrift habe ich nach Müller's Entzifferung gegeben; die eingeklammerten Formen scheinen mir, wie beim Libyschen, aus dem Nordsemitischen entlehnt. Die libyschen Zeichen sind Euting's Tafel, die sich auf J. Halévy's neueste Forschungen stützt, entnommen: zur zweiten Spalte gehört die Thugga-Inschrift. Die drei anderen indischen Spalten geben

1) Wir dürfen hier nicht verschweigen, dass dem oben genannten Entzifferungsversuch jetzt sowohl die Autorität des Hrn. de Vogüé als auch die neue Entzifferung des Hrn. Halévy entgegensteht. Ueber die letztere wird, hoffen wir, das nächste Heft einen Bericht bringen.

die drei ältesten Buchstabenformen von Prinsep's Tafeln. Die erste Spalte enthält das Alphabet, in dem die ältesten buddhistischen Kirchenväter ihre Aufzeichnungen gemacht haben sollen: es geht aber schwerlich, wie Prinsep will, bis 548 v. Chr. zurück, sondern ist höchstens ins 5te Jahrh. zu setzen; einige Buchstaben zeigen schon abgerundete Formen. Die zweite Spalte zeigt ein in den Höhlen des Westens gefundenes Alphabet, das im Ganzen etwas jüngere Formen, als das altbuddhistische, etwas ältere, als das der folgenden Spalte, aufweist, also vermuthungsweise dem 4ten Jahrh. angehört. Die dritte Spalte giebt das bekannte Alphabet der Asoka-Inschriften, wegen Erwähnung gleichzeitig regierender Seleuciden und Ptolemäer sicher ins 3te Jahrhundert zu setzen. Die folgende breitere Spalte giebt einige jüngere Formen, die entweder durch Bewahrung alterthümlicher Züge interessant sind, oder dem Uebergang zum Devanagari deutlich machen: sie stammen theils aus Harkness, theils aus Prinsep. — Die obere Reihe des himjarischen enthält in der Regel die ursprüngliche Stellung der Buchstaben, nach links gewendet, die untere die umgekehrte, nach rechts; bekanntlich sind viele Aethi-Inschriften boustrophedon geschrieben. — Die obere Reihe der letzten Spalte enthält die alt-äthiopischen, die untere die Gaez-Formen, erstere mitunter mit ein oder zwei Varianten.

Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken.

Tafel I.

α.

1a) Die indosemitische Urform entspricht genau der hieratischen Keilform. Im Harra und Libyischen sind die Nebenstrichelchen rechts weggefallen. Das Indische zeigt Umkehrung von rechts nach links; ausserdem sind verbindende Querstrichelchen in der Mitte hinzugekommen, vgl. den ähnlichen Vorgang im kyprischen ε (Deceke Urspr. d. kyp. Syll. p. 10; t. 1, 2). Dem Indischen entsprechen die unteren himjarischen und die abgerundeten äthiopischen Formen, während die oberen himjarischen die assyrische Stellung zeigen. Die erste Form beider Reihen zeigt deutlich den Ursprung der abweichenden Gestalt durch Verkürzung der oberen Hälfte, sowohl beim Hauptstrich wie beim oberen Nebenstrich.

1b) Indisch ist aus derselben Grundform, aber in der ursprünglichen Stellung, das Zeichen für e (𐎧 = 𐎡) geworden, indem die Nebenstriche rechts sich schräg legten, und zwar in der Mitte nach außen (rechts). Aus einem ähnlichen Vorgange scheint die Grundform des griechischen α entstanden, während die erhaltenen nordsemitischen Alphabete die umgekehrte Schrägleitung, nach innen (links), zeigen; vgl. Deceke Urspr. des altsem. Alph. t. 1, n. 1 und Deceke u. Siegiamund über die wichtigsten kyp. Inschr. in Curtius Studien VII, p. 204; t. 2 n. — Der Lautwerth e (i)

eignet auch schon dem assyrischen Zeichen (Halévy *Recherches critiques*, p. 213, n. 440; Deecke *Urspr. des kyp. Syll.* p. 10), in welchem Falle es ala aus n. 10 durch Weglassung der Vorkette entstanden gilt, vgl. Deecke l. l. I, n. 2. Die zweite und dritte indische Form zeigen Drehung um 90° nach rechts, vgl. z. B. die äthiopischen Formen des d und Deecke l. l. p. 28 unt., sowie die zweite libysche Form des a: an sie lehnt sich die Devanagari-Form an. — Weber identifizierte diesen Buchstaben mit dem semitischen 'ajin, das äthiopisch auch dreieckige Gestalt zeigt, aber dies scheint dumpferen inhärierenden Vokallaut gehabt zu haben, da ihm im Griechischen o entsprang, und das dem Indischen nächstverwandte Himjarische kennt nur die viereckige oder runde Gestalt. Endlich spricht auch die enge Verwandtschaft zum i für mich.

1 c) Dies indische Zeichen, für i, ist aus dem vorigen durch bloße Markierung der Endpunkte des Dreiecks differenziert; die Drehung tritt erst in der dritten Spalte ein. Die Devanagari-Form ist aus der Verschönerung des unteren Punktes entstanden, wie die Uebergangsform aus einer Inschrift der Gupta-Dynastie von Allahabad (6tes Jahrh. n. Chr.) bei Prinsep zeigt.

2

2a und 2b) Während das nordsemitische Alphabet sich hier an die obere vulgäre assyrische Cursivform anschliesst (vgl. Deecke *Urspr. d. altsem. Alph.* I, n. 2), ist die südsemitische Urform aus der darunter stehenden Variante entstanden, die sich z. B. regelmäßig auf der Stele Sargon's von Tarnaka findet (Cuneif. Inser. of West. Asia III, pl. 11), ähnlich auch als nenninitivisch bei Menaut (Syll. cuneif. anarién I, p. 180—1, n. 8). Die bisher gefundenen Harra-Formen sind dem Nordsemitischen entlehnt, daher, wie oben erwähnt, eingeklammert. Libysch ist mitunter Raudung eingetreten, wie im Devanagari und Grez, sowie in der zweiten und dritten Form des indischen b; der innere Punkt unterscheidet den Buchstaben vom r (n. 4e), vgl. den Querstrich im Innern der Devanagari-Form (zum Unterschiede vom v n. 6a). Im Indischen ist die, zum Libyschen stimmende, geschlossene Form des Zeichens für's b geblieben, die unten offene für's b' genommen worden, wobei der Anhang oben rechts den hinzugeetretenen Hauchlaut bezeichnet, vgl. die Krümmung in q' (n. 4d), p' (n. 6b) u. s. w. Nach den himjarischen Varianten scheint diese unten offene Form durch Hinaufwenden des unteren Querstrichs bis zur Verschmelzung mit dem obern entstanden zu sein; andrerseits zeigt er sich mitunter verdoppelt, wie im z (n. 7a). Das Äthiopische kennt nur die offene Form.

2

3) Ueber die wahrscheinliche Entstehung der nordsemitischen und der mit ihr identischen südsemitischen Urform durch Umbiegung

oder Hakenbildung des oberen assyrischen Kells vgl. Deceke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I. n. 3. Die sämtlichen abgeleiteten Formen erklären sich von selbst. Die symmetrische Verlängerung des Nebenstriches, in der untersten libyschen Form der ersten Spalte, wie in den beiden ersten indischen Formen, und noch wieder im Telugu, begegnet ebenso durchweg im Phönizischen; die Drehung um 90° , wie in der zweiten libyschen Spalte, zeigt auch das spätere Arabische (Sabalisch, Pehlvi, Syrisch), wie das Arabische, nur mit der Öffnung nach links. Die Geesform stimmt in der Krümmung zur zweiten und dritten indischen Form.

7. 7.

Ueber die Differenzierung beider Buchstaben im nordsemitischen Alphabet aus einem assyrischen Zeichen vgl. Deceke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I. n. 4. Dasselbe gilt für's Südsemitische, nur dass hier im Indischen die Differenzierung, der Aspiraten und Lingual-laute wegen, noch viel weiter getrieben ist, ohne dass doch der gemeinsame Ursprung verdunkelt worden wäre. Ebenso ist die südsemitische Urform aus der gleichen (unter der Vulgarform stehenden) assyrischen Variante entstanden, wie die nordsemitische, nur dass die Gestalt und Lage des Dreiecks symmetrisch geworden. Die Fortsetzungen des Hauptstriches links nach oben und unten sind wohl von Anfang an nur als facultativ zu betrachten; ebenso die Schliessung des Dreiecks. In der ersten Harra-Form ist das Dreieck schon abgerundet, die zweite zeigt Umkehr von rechts nach links (die untere Form ist nordsemitisch).

Die libyschen Formen zeigen das Dreieck noch offen und die Querstriche gradegestreckt, wie in der vulgär-assyrischen Form: die erste hat die Normalstellung, die zweite Umkehr von rechts nach links, die dritte Drehung um 90° . Die erste indische Form lehne ich lieber an die Urform und die erste Harra-Form an, als an die zweite (umgekehrte) libysche. Das abgerundete Dreieck ist wieder eckig geworden, aber viereckig; das Mittelstück des Hauptstriches (links) schwand, zur sicheren Unterscheidung von b (n. 2a). Die zweite Form zeigt noch oder wieder Rundung, die dritte Umkehr; an sie lehnt sich die Devanagari-Form an. Die Telugu- und Karnataka-Variante verrät noch deutlich den ursprünglichen Zusammenhang mit der folgenden Form (4b); zur Rundung und Einkerbung vgl. die dritte Form von 2b, unten 4c u. 4g, 6a u. 6w. Beim Ilmjarischen könnte man zweifeln, ob die Stellung des Dreiecks der zweiten Form oben die ursprüngliche ist und der senkrechte Strich rechts ein neu hinzugefügter Stützstrich; oder ob aus der ersten Form unten, die mit der ersten Harra-Form identisch ist, erst die zweite unten entstanden ist, mit veränderter Gestaltung des Dreiecks. Ähnlich wie bei der ersten indischen Form; dann wären die oberen Formen durch Umkehrung von rechts nach links

entstanden. Mir scheint diese zweite Ausnahme wahrscheinlicher. Das Aethiopische zeigt Drehung um 90°.

4 b) Nur indisch, das aspirirte \dot{d} (\dot{d}'), durch Rundung aus der ursprünglichen Form differenzirt und dadurch zugleich vom e (n. 1 b) unterschieden. Die erste Form stimmt auf diese Weise genau zum lateinischen d ; die zweite und dritte sind von rechts nach links umgekehrt; die Telugu- und Granthaform mit der Einbuchtung zeigt den Uebergang zum Devanagari.

4 c) Gleichfalls nur indisch, das sogenannte cerebrale oder linguale \dot{d} (\dot{d}), die untere Hälfte des dentalen, also aus diesem differenzirt. Die den Uebergang zum Devanagari vermittelnde Kutila-Form stammt aus einer Inschrift von Bareilly 992 n. Chr. (nach Prinsep).

4 d) Nur indisch, cerebrale aspirirte Media, \dot{d} , durch sich einringelnde Fortsetzung des unteren Endes aus 4 c entstanden, und nur zufällig dem späteren nordsemitischen š ähnlich; vgl. p (n. 6 c).

4 e) Im Harra ist das r aus der Grandform durch Wegfall des Hauptstriches links und Krümmung der Dreieckslinie entstanden; libysch ist es zum Kreis gerundet und dann mitunter wieder eckig, aber zum Vierecke gestaltet; indisch ist es aus der gebogenen Form, wie sie das erste Harrazeichen hat, gradegestreckt, hat aber allmählich sich unten links wieder gekrümmt, bis zum Kreise und Viereck (Telugu, Karnataka, Grantha), wie im Libyschen; die Devanagariform ist nur mässig gebogen. Das Himjarische bietet alle Uebergänge zwischen den Harraformen und dem Indischen: die dritte Form lehnt sich an verschiedene Formen des \dot{d} an, besonders die erste indische; die vierte Form zeigt noch den eckigen Dreieckswinkel oder ist zu ihm zurückgekehrt; die fünfte ist schon fast gestreckt. Das Aethiopische gehört zur unteren umgekehrten Reihe des Himjarischen und hat die Krümmung mehr nach unten gezogen, wie die zweite indische Form des \dot{d} .

4 f) Durch die gleiche Umkehr von rechts nach links, mit erhaltener Krümmung, hat das Imlische aus dem r das š , die cerebrale Tenuis, differenzirt. Die Neigung, die Krümmung herunterzuziehen, zeigen auch hier die Formen der vierten Spalte und das Devanagari; die Grantha- (dies ist die untere auf der Tafel, die Karnataka-Form die obere) und Tamizh-Form sind einer Umkehrung des Ältesten indischen \dot{d} gleichgeworden.

4 g) Durch Einringelung unten sollte indisch das aspirirte ś entstehen: da aber die Form dann dem \dot{d} zu ähnlich geworden wäre, zog man die Krümmung empor, so dass aus dem Halbkreis ein Kreis entstand, wie beim Libyschen r ; auch hier ward dieser wieder gelegentlich zum Viereck (in der Karnataka-Form); der Punkt unterscheidet die Formen vom r . Diese Entstehung ist mir auch hier wahrscheinlicher, als die aus dem semitischen š , und sie wird durch die Devanagariform bestätigt.

Dass die Kopflaute (Lingualen oder Cerebralen) dem r sehr nahe stehn, ja oft mit ihm wechseln oder ein r enthalten, ist

bekannt (Benfey Sanskritgramm, p. 5), und an der Differenzirung des t , f aus dem r kein Anstoß zu nehmen, zumal das r selbst aus dem d differenziert war, dem sich wieder die weichen Kopflaute angeschlossen. Wer die sämtlichen von 4a bis 4g gegebenen Formen durchschaut, wird das sie alle verknüpfende Band des gemeinsamen Ursprungs nicht verkennen.

Tafel II.

7, 7, 7.

Da das Assyrische den weichen h-Laut (h^{w}) und das 'ajin nicht kannte, so musste das Semitische für seine Alphabete mit dem harten h beginnende assyrische Sybhenzeichen wählen, und zwar brauchte das Nordsemitische deren zwei b und h (vgl. Deecke Urspr. der altsem. Alph. zu t. I, n. 6 u. 8; t. II, n. 16); das Südsemitische begnügte sich aber für alle 3 Laute, ja noch für die ihm eigenen z und ç , mit Differenzirungen des einen h .

5a) Die Harraform des r lehnt sich aufs engste an die obere Urform und damit an die assyrische Vulgärform an. Das Labyrische dagegen hat die oberen 3 Striche senkrecht gestellt und den vierten dazwischen. Im Indischen entspricht g^{h} , und die älteste Form sieht zunächst wie eine unregelmäßige Kopfstellung der Harraform aus, ist aber wohl richtiger so entstanden zu denken, dass, nach Grade-richtung des Ganzen, der untere Keil zur horizontalen Verbindungslinie zusammenzuschumpfte, sein senkrechter Strichtheil also wegfiel, während der linke Oberkeil dafür in die Höhe gezogen ward. In der zweiten und dritten Form ist die gleiche Höhe der drei Oberkeile wiederhergestellt. Die Krümmung der linken Linie in der dritten Form bereitet die Devanagariform vor. Das Himjarische schliesst sich eng an die Urform an, doch mit der breiten Verbindungslinie des Indischen: das Aethiopische hat die himjarische Form auf den Kopf gestellt.

5b) Das Zeichen für den weicheren h-Laut wurde aus dem des härteren so differenziert, dass man von dem 3 Oberstrichen den mittelsten fortlies, vgl. die assyrische Variante des 5a (n. 21a). Im Labyrischen trat zugleich Drehung um 20° ein, um das Zeichen vom 'ajin (n. 5d) zu scheiden. Das Aethiopische behielt hier die ursprüngliche Stellung, und das Ge'ez hütselte, wie ebenso die indischen Formen, den unteren Strich ein und rundete die Verbindungslinie ab. Die Kopfstellung wurde Verwechslung mit z (n. 7b) herbeigeführt haben.

5c) ç , nur himjarisch-Äthiopisch, aus dem Vorigen durch Schnärkelung des unteren Striches differenziert (wie es scheint, ursprünglich nach dem Vorbilde des x , n. 1a). Im Ge'ez ist es stark entstellt, doch ist der Uebergang deutlich.

5d) Das *š*in schliesst sich, wie im Nordsemitischen, an die altbabylonisch-mittelsch, alt- und neuassyrische, hieratische Keilschrift-Variante an, wo die 4 Striche zum schrägen Viereck geordnet sind: vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. II, n. 16. Nur das Libysche hat es durch Neubildung aus dem *ʾ*, oder direct aus dem *ʾ*, differenziert wie besonders die zweite Spalte zeigt. — Die weiteren Umformungen im Himjarisch-Aethiopischen bedürfen keiner Erläuterung.

5e) *z*, im Libyschen aus dem Vorigen differenziert, indem die Aussentrichen zu Punkten verkürzt wurden, vgl. das Indische *ṣ* (n. 1c). Himjarisch sieht es genau wie eine Kopfstellung des indischen *ḡ* aus, schwer durch Differenzirung aus himjar. 5a zu erklären.

Auch bei dieser ganzen Zeichengruppe ist ein Auseinanderreissen nicht thunlich.

7. ʾ, ʿ, ʔ.

Eine schwierige Gruppe, und nicht in Allem sicher. Zunächst weichen die libyschen Zeichen für *i*, *j* (t. III n. 10) so sehr von allen übrigen unserer Gruppe ab, stimmen aber so genau zum nordsemitischen Alphabet, dass ich sie für aus diesem entlehnt halte. Dagegen stimmt das *i* (*j*) aller andern südsemitischen Schriftarten so genau zu den verschiedenen Formen des *v*, dass es daraus differenziert sein muss. Dies ist kühn: es spricht aber dafür die nahe Verwandtschaft und der starke Wechsel beider Laute mit einander in einer ganzen Reihe semitischer Sprachen. Diese Eigenthümlichkeit muss danach dem Stamme in hervorragender Weise zugekommen sein, der das südsemitische Alphabet bildete. Die Aramäer, bei Bildung des nordsemitischen Alphabets, schieden die Laute und Zeichen scharf. Zweitens scheint es mir, trotz gewisser Anfinger von Aehnlichkeit, im Ganzen nicht möglich, die südsemitischen Formen für *p* (*f*) aus demselben Grundzeichen zu erklären, aus welchem die nordsemitische Form des *p* entstanden ist; vgl. Deecke Urspr. des altsem. Alph. zu t. II, n. 17. Und da habe ich keinen anderen wahrscheinlichen Ursprung entdecken können, als aus Varianten desselben assyrischen Zeichens, aus dem *v* und *i* (*j*) entstanden sind. Nun hat dies Zeichen als einen seiner Hauptwerthe den Werth *par*, und da auch das dem nordsemitischen zu Grunde liegende assyrische Zeichen ursprünglich *par* bedeutet, so ist dies jedenfalls eine höchst merkwürdige Uebereinstimmung. Ferner ordnet auch dies Zeichen seine ursprünglichen 4 Keile in ein, von dem unter n. 5 mitgetheilten wenig abweichendes, schräges Viereck (altbabylonisch u. a. w.), ja hieratisch decken sie sich vollkommen, so dass daraus die grosse Aehnlichkeit verschiedener südsemitischer Formen unter n. 6 mit solchen unter n. 5 sich erklärt, vgl. die Tafel und die folgende Analyse. Endlich ist auch die lautliche Verwandtschaft des *p* (*f*) mit dem *v* nicht ausser Acht zu lassen.

6a) Die ägyptische Vulgärform ist aus der unter ihr stehenden älteren durch Verschmelzung der beiden Hinterkeile in einen und parallele Stellung der Vorkerile entstanden; die untere Form aber ist wieder aus der oberen rechts durch Gradstreckung der beiden Kerile rechts gebildet. Die Urform stellte die Sonnenscheibe dar, vgl. z. B. Lenormant *Essai sur la propag. de l'alph. phénic.* I^{re}, *Revue* p. 15; 67 u. s. w. — Bei der südsemitischen Urform habe ich einen Strich (oben und unten) zugefügt, da sich ein solcher in den abgeleiteten Formen bald oben, bald unten, im himjarischen *p* auch an beiden Enden findet, ja im *v* ein durchgezogener Strich erscheint. Die Harraform des *v* zeigt den Strich nur unten und ist um 90° gedreht. Von den schwer erklärlichen libyschen Formen könnte die zweite obere auf Gradstreckung auch der Vorkerile beruhen: aus ihr ist die erste durch einen Hindestrich, die Form der zweiten Spalte durch Drehung um 90° entstanden. Die unteren Formen der ersten Spalte beruhen auf Halbierung der Urform durch einen Querstrich und Gradstreckung der Halbkugel; vgl. die indischen und die zweite himjarische Form für *j*. Die indischen Formen für *v* sind klar; die Einkerbung der Form in der vierten Spalte, auf den Gudscharat-Platten (2tes Jahrh. n. Chr.), steht nur als Analogon zu 4a u. 4b da.

Die himjarischen und äthiopischen Formen lehnen sich an die Harraform an, haben aber die grade Stellung bewahrt. Der innere Längsstrich unterscheidet den Buchstaben vom 'ajin (5d). Die untere Reihe des Himjarischen zeigt, wie sich durch weitergehende Theilung ein Doppelkreis entwickelt.

6b) Nur indisch, *n*; zunächst verwandt mit der letzten libyschen Form der ersten Spalte, durch Weglassung der linken Hälfte des unteren Querstrichs entstanden. Die Devanagari-Form beruht auf Umkehrung des sich allmählich entwickelnden Hakens von rechts nach links.

6c) Die erste Harraform für *j* (i) entspricht der Urform mit dem Strich unten; die zweite, auf den Kopf gestellte, eben derselben mit dem Strich oben, so dass sie der ersten Form des indischen *v* genau gleicht. Die indische Form des *j* dagegen entspricht der zweiten libyschen Form des *v* in der unteren Reihe der ersten Spalte, mit leichter Krümmung der unteren Horizontalstrichen nach aufwärts. Nur zufällig ist die Ähnlichkeit der dritten Form mit einem umgelegten nordsemitischen *i*. Im Devanagari ist der Haken links geschwunden. — Von den himjarischen Formen gleicht die erste der ersten Harraform, die zweite ist aus der ersten libyschen Form des *v* in der unteren Reihe der ersten Spalte grade so entstanden, wie die indische aus der zweiten: sie kann daher auch als Kopfstellung der indischen Form aufgefasst werden. Die äthiopischen Formen sind klar; interessant ist die Dreiecksform des Kopfes wegen der Analogie mit *n*. 4a und 5d; ebenso die einseitige

Dehse der zweiten und dritten Form wegen der Verwandtschaft mit dem indischen *n*.

6d) Die erste Harraform des *p* zeigt, trotz der Verstümmelung rechts, noch deutlich die ursprüngliche schräge Quadratform; die zweite Form beruht auf Umkehr von rechts nach links, wodurch Ähnlichkeit aus Nordsemitische erwirkt ist. Die erste libysche Form erinnert an die untere Keilschriftvariante, nur dass die Vorkeile über den Durchschnittpunkt hinaus verlängert sind; die zweite ist wieder um 90°, und zwar nach links, gedreht. Das indische *p* schliesst sich durch Gradstreckung an die erste Harraform an: durch Wachsen und Krümmung des rechten Schenkels stellt sich allmählich die zum Kreis abgerundete geschlossene Form wieder her, wie sie das Devanagari zeigt. Die Aehnlichkeit der dritten indischen Form mit einem auf den Kopf gestellten griechischen *p* oder himjarisch-äthiopischen *b* ist auffällig. — Das Himjarische hat die Urform unversehrt bewahrt; das Äthiopische erinnert in der Verstümmelung der rechten Ecke an die erste Harraform.

6e) Das indische *p* ist aus *p* durch Innenringelung des unteren Hakens entstanden; vgl. *q* (n. 4d). Die Devanagariform hat den Haken nach unten gedreht.

r.

Es liegt dasselbe assyrische Keilzeichen, und zwar in der gleichen Variante, zu Grunde, wie beim nordsemitischen Alphabet (Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 7), doch ist die Stellung der Urform eine andere: während die nordsemitische die horizontale Lage beibehielt, ist die südsemitische durch Drehung um 90° aufgerichtet.

7a) Die Harraform zeigt den Binnenstrich verdoppelt, wie auch mitunter das Himjarische; vgl. noch das himj. *b* (n. 2a). Die erste libysche Form zeigt die obere, die zweite die untere Hälfte der Urform, aber um einen Längsstrich in der Mitte vermehrt, in der ersten Spalte zur Unterscheidung vom *m* (n. 13), in der zweiten vom *d* (n. 4a); vgl. übrigens denselben Zuwachs auch im himjar. 7b (dritte Form) und 7d. Das Indische hat den untern Theil des rechten Striches eingechnst, vielleicht um zu grosse Aehnlichkeit mit einem gewendeten *a* zu vermeiden, und das Zeichen für den seltenen Laut *ṛ* (palatale aspirirte Media) verwandt. Die Uebergangsformen zum Devanagari sind nur unvollständig erhalten. — Die himjarischen Formen bedürfen keiner Deutung; sie haben, wie die Harraform, für den verwandten Laut des aspirirten *d* Verwendung gefunden.

7b) Formen des *z*, aus dem *r* differenzirt.

7c) Im Libyschen aspirirtes *r*, durch Verdoppelung aus dem *z* differenzirt, mit Umkehr der Stellung, dadurch in der ersten Spalte 7a gleich. Im Himjarisch-Äthiopischen *z* (s) durch Au-

signung eines Kumpfes oben aus dem Vorigen differenzirt; vgl. den Schnörkel von n. 5 c.

7 d) Nur himjarisch, meist als bloße Variante von 7 c betrachtet, vgl. die dritte Form von 7 b neben den beiden ersten; doch liegt vielleicht auch eine lautliche Modification zu Grunde.

7 e) Verschärftes Σ , durch oberen und unteren Schluss der Urform differenzirt, am deutlichsten im Himjarischen und der ersten äthiopischen Form; sonst mehr oder weniger abgerundet. Die Harraform zeigt den Uebergang zur oberen libyschen Reihe, aus der die untere durch Eckigmachung entstanden ist, genau wie kypriisch ι , vgl. Deecke Urspr. des kyp. Syll. t. II, n. 22. Wie die zweite Form der oberen Reihe der ersten libyschen Spalte eine oben offene Form zeigt, so ist die dritte Form des Altäthiopischen unten offen.

Tafel III.

n.

8) a. n. 5.

z.

9) Die südsemitische Urform unterscheidet sich von der nordsemitischen (Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 8) durch Wegfall des inneren Querstrichs. Vollständig erhalten ist sie im Himjarischen; im Harra (erste Form) und im Äthiopischen fehlt auch der untere Querstrich und die Rundung dringt ein; die zweite Form des Harra zeigt die Rundung zum Dreieck zugespitzt und Kopfstellung (oder Weglassung des oberen Querstrichs). Durch Drehung um 90° (Niederlegung) und Durchziehen des Mittelstrichs sind die libyschen Formen entstanden. Das Altindische ϵ zeigt dagegen die Abrundung des umschließenden Vierecks zum Kreise, wie meist das Altgriechische und die erhaltenen phöniciischen Formen, während der Längsstrich zum Penete zusammengeschwunden ist, den das Devanagari verloren hat, während die indischen Formen der vierten Spalte sich der Urform wieder enger anschließen. Auch hier halte ich die Uebereinstimmung des Indischen mit dem Griechischen und Nordsemitischen (or Zufall) und glaube eher Anlehnung an die Formen von n. 4, besonders 4 g, annehmen zu müssen.

z.

10) c. n. 6, und vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 10.

z.

11) Die nordsemitische Grundform schließt sich an eine andere Variante des Keilschriftzeichens an, als die südsemitische, wie schon die entlehnten Harraformen zeigen; vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 11. Die libyschen Formen sind durch

Ähnlichkeit an g (n. 3) entsteht: das beweist besonders die zweite Form jeder Spalte, die ein doppeltes g darstellt; vgl. die ähnliche Bildung von n. 21 b (himjar.). Indisch ist der kleine Vorkell ganz fortgefallen, der horizontale Strich durchgezogen; seine Krümmung in der dritten Form zeigt den Weg zur Entstehung der Devanagari-form. Umgekehrt ist im Himjarischen der kleine Vorkell heruntergezogen bis zu gleicher Tiefe mit dem senkrechten Hauptstrich, dessen oberes Ende sich schräg gelegt hat, vielleicht zur schärferen Unterscheidung von n. 7 b. Die Varianten, zum Theil auf Umkehrung von rechts nach links beruhend, sind klar; ebenso zeigen die Äthiopischen Formen nur leichte Entstellungen.

11 b) Nur indisch, k. Von der Urform ist die obere Hälfte des senkrechten Hauptstrichs geschwunden, dann Rundung eingetreten; die vierte Form, dem älteren Devanagari angehörend, ist wieder eckig.

5.

12) Durchweg verständlich; nach Analogie von n. 3: die indischen Formen sind von rechts nach links angewendet, wie z. B. das etruskische l, und der Querstrich dann mannigfaltig gerichtet oder gerundet. Die vierte Form, aus dem älteren Devanagari, hat die ursprüngliche Stellung desselben bewahrt; an seiner Spitze aber zeigt sich schon der Schnörkel, der die spätere Form hervorbrachte. — Das Libysche hat die beiden Striche parallel gerichtet, wie beim k (n. 13), und ihnen jedesmal die umgekehrte Stellung gegeben, wie beim v (n. 6 a); offenbar sollte das Zeichen vom g scharf geschieden werden.

6.

13) Die Entstehung der Urform und aller abgeleiteten ist klar. Während sonst der senkrechte Nebenstrich links bis unten durchgezogen ist, wie in der Keilschriftvariante, ist er im Libyschen weggefallen und der obere Quersarm ist, der Symmetrie wegen, dem unteren gleich gemacht; die zweite Spalte zeigt die ursprüngliche Stellung, die erste Form ist hier um 90° rechts gedreht (niedergelegt). Während die Harraformen convexe Krümmung annahmen, wählten die himjarischen concave, und durch Vertiefung der Krümmung bis an den senkrechten Hauptstrich entstand die zweigethaltene dem griechischen b ähnliche Form, die im Äthiopischen nach links (oder, legt man die untere Reihe zu Grunde, nach rechts) umgelegt ward. Im Indischen ist Abrundung und Verschiebung des Obertheils eingetreten, dann von neuem Eckigmachung. In der Devanagari-form ist die untere Hälfte zum Knoten links eingeschrumpft.

7.

14) Im Harra ist der Haken fast, im Libyschen ganz grade geworden: auch hier hat die zweite Spalte die ursprüngliche Stellung, die erste die Drehung, zur Unterscheidung vom x (n. 1 a). Ueber

die himjarisch-äthiopischen Formen, die sich genau an die Urform anschließen, ist Nichts zu bemerken. Das Indische aber, das vier Nasale hatte, differenzierte die Urform vierfach. Am nächsten blieb ihr der linguale Nasal *y* (14 a), durch Drehung und symmetrische Durchziehung der so entstehenden Querstriche gebildet. Beim dentalen Nasal *n* (14 b) fiel der obere Querstrich weg; beim gutturalen *ṇ* (14 c) die Hake Hälfte beider Querstriche. Beim palatalen *ṇ* (14 d) endlich wurde der obere Querstrich rechts gekürzt, und an Stelle des unteren trat ein Winkel, wie ihn das Tamiṣ auch beim dentalen Nasal zeigt (s. die vierte Spalte von 14 b). Die Devanagariformen, ziemlich stark entstellt, ergeben sich durch die Uebersetzungsformen bei Prinsep.

□.

15) Nur nordsemitisch; daher ist auch die zum Griechischen stimmende, nur umgelegte, libysche Form entlehnt, die aber als *ḥ* gedeutet wird. Im Südsemitischen sind die Formen für *ḥ* aus *ḥ* differenziert, s. n. 7 b.

□.

16) s. n. 5.

Tafel IV.

□.

17) s. n. 6.

□.

18) s. n. 7.

□.

19) Stimmt im Wesentlichen zum Nordsemitischen; doch kann die Harraform zugleich die Urform gewesen sein, indem es vielleicht weniger bedenklich ist, das libysche Zeichen durch differenzierende Drehung aus *ḥ* (n. 3 a) abzuleiten, als aus dem *ḥ* wagenrechten Strichen im Innern der hieratischen Keilform, mit Wegfall der Umhüllung; doch vgl. die Entstehung des kypriischen *ḥ* in Deccle's Uebers. d. kypr. Syll. zu t. II, n. 24. Die übrigen Formen sind klar. Indisch diente das Zeichen für das palatale *ṇ* (n. 19 a), während man für das unaspirierte *ṇ* die Oelme unten rechts weglassen liess, vgl. *ṇ* (n. 4 f) mit *ṇ* (n. 4 g).

□.

20) s. n. 1.

□.

21 a) Alles selbstverständlich; im Indischen für's palatale *ṇ* gebraucht.

21 b) Das himjarische *ṇ*, aus zwei mit dem Rücken an einandergelehnten *ṇ* entstanden, wie die Formen der Inschriften un-
widerlegt zeigen.

21c-d) Die 3 Arten des indischen Zischlauts, von denen aber die beiden ersten in den ältesten Formen nicht erhalten sind. Das palatale ç (21c) erklärt sich am leichtesten als Kopfstellung der Urform. Danach müsste das linguale ç (21d) der Urform in ihrer graden Stellung entsprechen, und die obere Form der vierten Spalte, auf den Gudscherat-Platten (200 n. Chr.), stimmt allerdings ziemlich gut dazu. Von der unteren aber, auf den Gupta-Inschriften von Allahabad (500 n. Chr.), lässt sich wieder die dritte Form des dentalen ç (21e) nicht trennen, deren ältere Varianten, wie die älteste erhaltene Form des ç, sich besser an die zweite assyrische Form mit nur 2 oberen Kellen anzuheben scheinen, weshalb ich auch unter die südsemitische Urform die entsprechende lineare Variante gesetzt habe. Doch ist die Entstehung des Hakens links in n. 21d und 21e nicht klar, und man könnte auch an ein auf den Kopf gestelltes ç (s) denken, vgl. Deicke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. II, n. 18.

2.

22a) Ueber die Keilschriftformen s. Deicke I. I. zu t. II, n. 22. Trotz der häufigeren schrägen Lage halte ich doch die grade, wie sie die von mir angenommene südsemitische Urform voraussetzt, für die ursprünglichere: der Querstrich ist nach links durchgezogen. In der zweiten himjarischen Form sind oben und unten Verbindungslinien hinzugekommen, wie in 7e; vielleicht ward damit eine Lautanänderung bezeichnet, am wahrscheinlichsten, eben mit Anlehnung an 7e, eine Assibilisation, wie auch manche Forscher angenommen haben. Die erste indische Form ist stärker entstellt, als die zweite, die gewissen nordsemitischen Formen sehr ähnelt; die dritte bildet den Uebergang zum Devanagari.

22b) Assibilirtes t, nur Harra und himjarisch. Das Kreuz ist verdoppelt, aber die Querstriche nicht durchgezogen; die zweite Form der Harra-Inschriften vermittelt die erste himjarische, aus der die zweite durch Wegfall des Mittelstrichs entstand.

22c) Nur himjarisch, assibilirtes t, Modification des Vorigen.

Resultate.

Zieht man aus der obigen Analyse der Tafeln die Resultate, so ergibt sich zunächst, bei einer Vergleichung mit dem nordsemitischen Alphabet, dass, während dieses auf 20 assyrische Zeichen zurückgeht und nur *hjn* und *resch* durch Differenzirung gebildet hat, das südsemitische Alphabet nur 15 assyrische Zeichen benutzt hat, indem es für *h*at: *h*i unbenutzte, für *i* und *par*: *a* (*par*), für *su* und *sal*: *zur* (*sur*). Von den übrigen beruhen auf einer andern Variante, als die nordsemitischen, die südsemitischen Zeichen für *b* (n. 2) und *k* (n. 11). An Urformen zählt das nordsemitische Alphabet 21, das südsemitische nur 17; dabei weichen,

ausser h und k, noch von den nordsemitischen ab die südsemitischen Urformen für a (n. 1); d-r (n. 4); h-b (n. 5); v-i-p (n. 6); z-s-s (n. 7); t (n. 9). Es ergibt sich hieraus, dass das südsemitische Alphabet nicht aus dem nordsemitischen entstanden sein kann: dagegen ist es nach dessen Analogie und mit genauer Kenntniss seiner Entstehung und Bildung direct aus der neussyrischen Keilschrift abgeleitet worden.

Als älteste erhaltene Formen des Südsemitischen haben sich ferner im Ganzen diejenigen der Harra-Inschriften erwiesen, wobei man die wegen der Nachbarschaft entlehnten nordsemitischen Zeichen natürlich ausschliessen muss. Es ergibt sich daraus ein altes arabisches Alphabet. Eine Form desselben gelangte früh durch die Sinalhalbinsel und das Nildelta nach Africa, wo die libyschen (Berber-) Alphabete daraus entstanden, die trotz eigenthümlicher Entwicklung und einzelner Aufnahme von Fremdem (i n. 10, und s' n. 15), doch manche sehr alterthümliche Züge trenn bewahrten. Andernseits zeigen das indische und himjarische Alphabet, dem das äthiopische entsprang, so nahe Verwandtschaft, dass sie einem eigenen gemeinsamen aus dem ältesten südsemitischen abgezweigten Mutteralphabet entstammt sein müssen: dafür zeugt der ganze Habitus der Buchstaben, ihre Regularität, Steifheit, gleiche Grösse, sowie viele besondere Züge. Doch kann man weder das erhaltene indische Alphabet aus dem erhaltenen himjarischen ableiten (s. n. 1, 4a, 6a, 11, 13, 22), noch umgekehrt das himjarische aus dem indischen (s. n. 3, 4e, 5a, 6c, 6d, 7a, 9, 14). Es liegt aber auch kein Grund vor, ein älteres Indisch oder Älteres Himjarisch als die gemeinsame Mutter anzusetzen: ja es spricht die eigenthümliche Entwicklung beider Alphabete nach verschiedener Richtung hin ernstlich dagegen, und ältere Schriftdenkmäler sind in beiden Gebieten, trotz sorgsamster Durchforschung, nicht gefunden worden. Hingegen spricht Alles dafür, die Heimath jenes Mutteralphabets in Ostarabien zu suchen, am persischen Meerbusen, bis Oman hinunter: denn erstens ist dies Gebiet noch wenig durchforscht, muss aber zu Zeiten im Alterthum in hoher Blüthe gestanden haben; zweitens wird so die Lücke zwischen den Harra-Inschriften und dem himjarischen Gebiete ausgefüllt; drittens konnte von diesen Gegenden aus das Alphabet ebenso leicht zur See nach Indien gelangen, wie zu Lande nach Jemen. Es wären daher weitere Forschungen über die Entwicklung der südsemitischen Alphabete auf diesen Punkt zu richten.

Geschichte der achtzehnten egyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmes III.

Von

Alfred Wiedemann.

I.

Einleitung.

Während die 6 ersten Dynastien der egyptischen Geschichte in E. de Rougé, die Hyksoszeit in Chabas, der Schluss der 19., die 22. und 26. Dyn. verschiedene Bearbeiter gefunden haben, ist der Anfang des neuen Reichs, die Geschichte der 18. Dyn. und die der ersten Könige der 19. fast gänzlich vernachlässigt worden. Die einzige umfangreichere Behandlung eines grösseren Theiles dieses Zeitraums, die Birch in den *Annals of Thutmes III.* mit Erfolg versucht hat, verzichtete von vorn herein auf eine Zusammenstellung der historischen Ergebnisse, welche sich aus den damals bekannten Inschriften ergaben, und wollte nur letztere im Zusammenhange hinstellen. Auch haben in neuester Zeit die Publicationen von Dümichen und Mariette-Bey und die Entdeckung der Grabinschrift des Amenemheb durch Ebers eine so grosse Reihe wichtiger Thatfachen aus dieser Zeit zu Tage gefördert, dass wohl eine zusammenfassende Behandlung des bisher zugänglichen Materials an der Zeit sein möchte. Auf den folgenden Seiten habe ich zunächst versucht, die Geschichte der 18. Dyn. bis zum Tode des grössten ihrer Herrscher, Tutmes III., soweit dies mir möglich war, darzustellen, und ich habe zu diesem Zwecke die bisher publicirten Inschriften und Denkmäler in möglichster Vollständigkeit benutzt, es ist mir ferner auch vergönnt gewesen, die Museen in Berlin und Leyden und eine Reihe anderer Sammlungen persönlich besichtigen zu können. Meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Ebers bin ich für die vielfache Unterstützung bei der vorliegenden Arbeit zum besten Danko verpflichtet.

Die Angaben der Jahre vor Chr. für die Regierungen der Könige sind hier vollständig unberücksichtigt gelassen, da die Bestimmung der Zeit, in welcher die verschiedenen Herrscher regiert haben, trotz der Bemühungen der bedeutendsten Kenner der alt-egyptischen Chronologie, noch immer im höchsten Grade unsicher

ist¹⁾. Eine Sicherheit in einer derartigen Angabe dürfte wohl erst dann erreicht werden, wenn der ganze Umfang der ägyptischen Geschichte genau historisch durchforscht ist und es nicht mehr nöthig sein wird nach einigen wenigen chronologischen Bemerkungen der Denkmäler und der antiken Schriftsteller die ganze Chronologie a priori zu reconstituiren.

Aber auch die Reihenfolge der Könige und ganz besonders welche der Herrscher Mitregenten hatten, ist nicht leicht festzustellen, da die Denkmäler uns hierüber nur sehr spärliche Andeutungen hinterlassen haben, und wir daher gezwungen sind unsere Kenntnisse aus höchst dürftigen Notizen und einigen wenigen sehr verderbten Stellen der antiken Schriftsteller zu schöpfen; so sind denn auch die verschiedenen Gelehrten, die sich mit der Lösung dieser Frage beschäftigten, wie Rosellini²⁾, Bansen³⁾, Lepsius⁴⁾, Brugsch⁵⁾, Seyffarth⁶⁾, Uhlemann⁷⁾, Wilkinson⁸⁾, Lieblein⁹⁾, Pleyte¹⁰⁾ und Haigh¹¹⁾ zu sehr abweichenden Resultaten gelangt. Wir sehen von einer ausführlichen Besprechung aller dieser Systeme ab und stellen hier einfach die Regentenliste auf, welche uns durch die bis jetzt bekannt gewordenen Monumente gefordert zu werden scheint, ohne den Versuch zu wagen, dieselbe mit den als manethonisch überlieferten Königsreihen in Einklang zu bringen. Diese Herrscher, deren hieroglyphische Namen sich in grösster Vollständigkeit in Lepsius Königsbuch Taf. 23—26 gesammelt finden, sind folgende:

Ähmes

Ämenophis I + Ähmes-nefer-äteri (s. u. p. 623)

Ämenophis I

Tutmes I (s. u. p. 631)

„ + Ämunsat I (= der Ähmes?) L. D. III, 7 e;
Ämunsat I allein L. D. III, 7 e.

„ I + Ämunsat II (= Rāmaka?) + Tutmes III L. D.
III, 27, 2; Ämunsat II allein L. D. III, 17 b, d, e.

1) Für diejenigen, welche sich mit diesen Fragen eingehender beschäftigen wollen, stellen wir hier in Kürze die wichtigsten Literaturen zusammen: Lepsius, Königsbuch Taf. 17, Brugsch, Hist. de l'Ég. p. 84, Unger, Chronologie des Manetho p. 258, Mariette, Not. des mon. de Boulay p. 115, Lieblein, Äg. Chron. p. 105, de Sauley in den Mém. de l'Ac. Imp. de Metz 1863—4. Taf. XIII, Champollion le jeune, Lettre à M. de Blacas p. 151, Ormari, Cat. illustr. I p. 55, Wilkinson, Thebes p. 510. u. s. w.

2) P. I T. II p. 257.

3) Egyptens Skizze III, 74 ff.

4) Königsbuch p. 23 ff. 62 ff.

5) Hist. d'Égypte. I Aufl. I p. 82—4.

6) Theologische Schriften der alten Ägypter p. 105.

7) Handbuch der ägypt. Alterthumskunde III p. 165 ff.

8) M. & C. I, 47.

9) Ägyptische Chronologie 1863 p. 103 ff.

10) Zeitschrift f. ägypt. Spr. 1874 p. 44.

11) Zeitschrift f. ägypt. Spr. 1876 p. 31—2.

— Amunat I und II ohne Tutmes I L. D. III. 28, 3; dieselben mit Tutmes III L. D. III, 7 a, c, d, 27, 1).

Rāmāka (s. u. p. 638)

Tutmes II + Rāmāka (s. u. p. 641)

" + " + Tutmes III (s. u. p. 641)

" III + " (s. u. p. 641 f.)

Tutmes III

" + Amenophis II.

Amenophis II.

Der Stammbaum der verschiedenen Herrscher und Herrscherinnen der Dynastie ist, soweit wir es verfolgen können, dieser, wobei wir natürlich alle Prinzen und Prinzessinnen, die nicht zur Regierung gelangt sind, unberücksichtigt lassen.

Ähmes + Ähmes befer-ūtori

Amenophis I + Ah-hetop.

Tutmes I + Amunat I (Ähmes)

Tutmes II + Amunat II (Rāmāka) + Tutmes III + Hātōsu

Amenophis II

Tutmes IV Tuaa + Juua

Amenophis III + Th

Ähmes.

Lange Jahre hatten fremdländische, vermutlich semitische Herrscher¹⁾, die sogenannten Hyksos, ihr Szepter über Egypten geschwungen, und hatten ihr Reich erst durch grausame Willkür und dann durch Weisheit und Annahme der ägyptischen Sitten und Gebräuche und der einheimischen Cultur einzig und ungetheilt behauptet, als einer der Könige, Äpepi auf den für die Dynastie verhängnisvollen Gedanken verfiel, den Cultus des Set im Lande officiell einzuführen, diesem in Egypten damals ganz unpopulären Gotte einen Tempel in Avaris zu errichten und von dem unter-

1) Für das Folgende verweisen wir vor allem auf Chabas ganz vorzügliches Mémoire sur les pasteurs in den Comptes-Rendus du l'Ac. d'Amsterdam 1868, zuerst angezeigt und nach einem kurzen Besuche besprochen von C. Leumann in den Verlagen an Modellen der k. Ak. zu Amsterdam, XII, p. 18, 22—28; und auf Maspero in den Mém. de l'Ac. des Ins. et Belles-Lettres. Sujets divers, 1 Sér. T. 8, p. 294 ff., in der Rev. critique, 1870 p. 116 und der Hist. anc. p. 176. — Ferner auf die Behandlungen und Uebersetzungen des des Hyksoskampfes behandelnden, in dem Select Papyri I pl. II publicierten Papyrus I von E. de Rougé im Athénæum français 1854 p. 532, Goodwin in den Hieratic Papyri in The Essays of Cambridge 1858 und Brugsch in der Z. d. M. G. XI p. 200 ff., des Geogr. Anzeig. I, 51, der Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, Neue Folge, XIV p. 88 ff. und der Hist. d'Ég. I, 268, I p. 75—81. — Endlich auf Elbert, Aegypten und die Bücher Moos I p. 204 ff. und Pleyte, La Religion des Pré-laraïtes, p. 35 ff.

worfenen Volke zu verlangen, dass es diesem finstern verderbenbringenden Gotte gerade so diene, wie bisher dem altverehrten Sonnen-Gotte Ra - Harmachis ¹⁾. Diese unkluge Handlung erregte das Volk derart, dass es einer der Statthalter in Südägypten, Rasekenen, der bisher dem Hyksoskönige Tribut bezahlt hatte, wagen konnte, sich zum Kampfe gegen den Unterdrücker zu rüsten. Gross kann freilich die Macht des einheimischen Herrschers nicht gewesen sein, da der Titel heq, den ihm der Papyrus Sallier giebt, sonst nur verhältnissmässig niedere Beamte bezeichnet. Zur Zeit des Königs-Pepi diente er nach der von de Rougé Mon. des six premiers dyn. p. 384 behandelten Inschrift des Una in Balag I. 46 dazu, die Statthalter kleiner Landstücke in Aethiopien zu bezeichnen, die dann wieder in einem Statthalter des Südens ihren Vorgesetzten hatten, so dass sie also nicht einmal unmittelbar unter dem Könige standen. Aus der geringen Macht der Ägypter erklärt sich auch die Pause, die bis zum Beginnen des eigentlichen Kampfes eintrat, und die lange Dauer des Freiheitskrieges. Das Signal zum Ausbruch des Kampfes gab eine Grenzstreitigkeit. Äpepi verlangte nämlich eine Quelle als Eigenthum, die bisher zu dem Verwaltungsbezirk des Rasekenen gehört hatte. Letzterer rief seine Räthe zusammen, ebenso auch Äpepi; allein bei der gereizten Stimmung auf beiden Seiten führten die Unterhandlungen zu keinem befriedigenden Resultate, und so musste das Schlachtenloos entscheiden. Alle kleinern ägyptischen Fürsten und Herrscher schlossen sich der nationalen Sache an. Rasekenen erhielt den Oberbefehl zugleich mit dem Königstitel, rasch wurde Theben durch einen Aufstand befreit ²⁾, aber erst nach langen schweren Kämpfen ward Mittelägypten wieder gewonnen, Memphis erobert und die Hyksos auf das Delta und ihre Hauptstadt Avaris beschränkt. Noch viele Jahre tobte um die Mauern dieser Stadt der Kampf, gering nur waren die Erfolge, die Rasekenen III. errang, und erst dessen zweiter Nachfolger Ahmes war glücklicher. Nach längerer Belagerung und zweimaligem Sturm fiel die Feste, und Ägypten wurde frei von den Kataklysmen bis zum Mittelmeer.

Aus dieser ganzen Zeit des Kampfes hat sich nur wenig erhalten, wir kennen kaum die Namen der kämpfenden ägyptischen Fürsten, und nur von dem ersten Rasekenen hat Mariette zwei Kunstgegenstände, ein hölzernes mit Ebenholz ausgelegtes und mit

1) Dieselbe Begebenheit wird auch von Syn. Aeg. I, 15 als Grund zur Vertreibung der Fremden (d. h. der Hyksos) aus Ägypten angegeben. Der Verfasser erzählt, dass, als es dem König unternommen habe, den Cult zu ändern und mit Verletzung der Landgesetze den Fremden einen Tempel in der Hauptstadt gegeben habe (*ἐπὶ τῷ ἱερῷ ἐν αὐτῇ πόλει, κατὰ τὸν νόμον αὐτῶν παρεποίητο*), da sei das Verhängnis über diese herabgebrochen.

2) Cf. für die Befreiung Thebens die höchst interessante Erzählung bei Syn. Aeg. II, 1-3.

Gold und Elfenbein geschmücktes Damenbrett und einen Säbel (Maspéro l. l. p. 288; Chabas Et. hist. p. 22 Mar. Nol. p. 221—2), von dem dritten ein Siegel entdeckt (Mariette Nol. p. 193 Mon. div. pl. 53 c.). Eine Schreibpalette mit des letztern Namen besitzt auch das Museum im Louvre (Pierrat Et. 6g. II p. 88). Einige Episoden freilich hat uns die grosse biographische Inschrift in dem Grabe des Schiffsführers Ähmes in El-Kab No. 5 überliefert, welche für die Geschichte des ganzen Zeitraums von der Vertreibung der Hyksos bis zur Regierung Tutmes I. von einer ganz unschätzbaren Bedeutung ist¹⁾. An dem Kriege gegen die Hyksos nahm dieser Schiffsführer Ähmes als noch ganz junger, eben verheiratheter Mann, als Adjutant des Königs Ähmes Thell, wobei er sich sehr schnell zum Kommandanten des Schiffes Chä-en-men-u-efer (Glanz in Memphis) aufschwang. Als solcher machte er Beute und erkämpfte sich die Hand eines Feindes, ein Erfolg für den ihm der König das Halsband der Tapferkeit²⁾ zum ersten Male verlieh; ganz kurz darauf erhielt er es für eine gleiche That zum zweiten Male. Zum dritten Male empfing er es für eine besondere persönliche Heldenthat, weil er nämlich im Wasser eines der Avaris einschliessenden Kanäle einen Gefangenen gemacht hatte. Kurz hierauf ward Avaris selbst genommen und Ähmes machte einen Mann und drei Weiber zu Gefangenen, die er vom Könige zur Belohnung als Sklaven erhielt. Es ist zu bedauern, dass es unmöglich ist in der Liste der Sklaven des Ähmes, welche sich in seinem Grabe (Lepsius D. III, 12 c.) befindet, zu erkennen, welche Namen gerade diese führten; da es dadurch wohl möglich sein würde, specieller zu bestimmen, welchem Stamme die Hyksos angehörten. —

Nachdem Avaris in seine Hand gekommen war, wandte sich

1) Von Rosellini M. C. I, 129 wird das Grab als Grab 3 bezeichnet. Poüillet wählte die ganze Inschrift von Lepsius D. III, 12 a. d., der grösste Theil nach diesem von Rosellini Chr. I Taf. 6. Uebersetzt hat die ersten 6 Zeilen E. de Rougé in einer sehr eingehenden analytischen Arbeit in den *Mém. de l'Ac. d. Ins.* I Sér. III p. 1—196, von der ein Auszug vorhanden ist einer lebhaften Kritik von A. Maury in der *Rev. Arch.* I Sér. VIII, 2 p. 691 und von Brugsch in *Z. D. M. G.* VI p. 449 versehen ist. Dasselbe Stück verarbeitete auch Seyffarth Theologische Schriften der alten Egypten p. 39—41 wiedergeben. Grosse Theile der Inschrift hat Brugsch erst in seinen *Reiseberichten* p. 217—220 und dann in der *Hist. d'Ég.* I, Aufl. I p. 80, 86 und 90 übersetzt; die ganze Inschrift dagegen Chabas in der *Mém. sur les Pasteurs* p. 18 ff. und ganz neuerdings Le Page Rönaut in den *Records of the Past* Vol. VI. 1876. — Die Genealogie des Ähmes nebst einer Reihe von bis dahin unpublicirten Verwandten des Verstorbenen, der Originalschrift entnommen, hat Lieblein in sein Hieroglyphisches Namen-Wörterbuch unter No. 558 aufgenommen.

2) Dieses Ehrenzeichen erfüllte denselben Zweck und wurde ebenso vergeben, wie unser Orden, nur mit dem Unterschiede, dass man es mehrmals erhalten konnte: bei Lepsius Denkm. III, 105a sieht man einen mit dem öftere geschmückten Beamen aus der Zeit Amenophis IV. Bei Lepsius Denkm. III, 75 b, Priess. Mon. Pl. 39 und 30 wird einem Beamten das Halsband angesetzt. Vergl. auch Pierrat in den *Mélanges d'Arch.* I p. 190—7.

der König gegen Asien und zog zunächst gegen das nach Jos. 19, 6 im Gebiet des Stammes Simeon gelegene Seberuben, welches er eroberte; dann überzog er das Land der Tahi, d. h. der Phönicier, mit Krieg und überall war er siegreich, so dass er jetzt für lange Zeit Egyptens Grenze gegen seine Feinde im Osten sichern konnte. Freilich wurden die Hyksos nicht vollständig aus Egypten verdrängt, sondern grössere Abtheilungen von ihnen blieben im untern Delta angesiedelt, wo sich ihr Typus bis auf unsere Zeit vollkommen fest und klar erkennbar erhalten hat, so dass man in den Köpfen der von Mariette in Tanis ausgegrabenen Hyksosplastiken und Statuengruppen¹⁾ vollständig genaue Portraits der jetzigen Bewohner der Ufer des Sees Menzaleh mit ihren starken Gliedern und ihren ersten Gesichtern mit hervorstehenden Backenknochen zu erblicken glaubt. — Der letzte Kampf gegen die Hyksos gab nicht nur dem uns schon oben begegneten Admirale Ähmes Gelegenheit neue ehrenvolle Auszeichnungen und neue Sklaven zu gewinnen, sondern sah auch die ersten Thaten des zweiten grossen Feldherrn, den die ersten Decennien des neuen freien Reiches hervorbrachten, die des Ähmes genannt Pemsuben. Auch dieser hat uns, ebenso wie sein Namensverwandter, in den Inschriften seines Grabes in El-Kab No. 2 und auf zwei Steinen, die jetzt in Paris im Louvre aufbewahrt werden, ein reiches und sehr wichtiges historisches Material überliefert, sein eigenes Leben aber sehr kurz behandelt²⁾.

Es lässt sich leider nicht bestimmen, in welches Regierungsjahr des Königs Ähmes die endliche Entscheidung des Krieges fiel, obgleich es auf den ersten Blick erscheinen könnte, als ob die Inschrift von El-Kab Grab No. 5 in Zeile 14 das 6. Jahr des Königs angäbe; aber abgesehen davon, dass das Jahr 6 nicht ganz sicher ist und Brugsch z. B. in der Z. D. M. G. IX, 200 ff. im Jahre 3, in den Reiseberichten p. 218 dagegen, ebenso wie einst Champollion, im Jahre 6 liest, ist auch kein Grund vorhanden, die beiden an dieser Stelle der Inschrift erwähnten Ereignisse un-

1) Mariette in der Rev. Arch. X, S. IV und V, 297 ff. Vergl. für diese Völkerschaft auch Mariette in den Mém. d'Arch. p. 91 ff.

2) Die Inschriften des Grabes sind von Lepsius in den Denkm. III, 43 a und b publiziert worden, die von L. nro 43 b bezeichnete Inschrift findet sich auch mit einigen unbedeutenden Variationen bei Champ. Mon. II, 145, 4; die mit 43 a bezeichnete hat Palmer in der Rev. Arch. I Sér. XI, 1, Pl. 233 nach Champollion's Abschrift publiziert und mit einigen kurzen Bemerkungen im Text p. 65 ff. begleitet. Die beiden Copien ergänzen sich an einigen lückenhaften Stellen gegenseitig einigermaßen. — Die beiden Steine aus dem Louvre finden sich bei Lepsius Auswahl Taf. XIV und Prisse Mon. pl. IV; beide sind von Birch zugleich mit I, 13—20 der Inschrift bei Lep. III, 43 a, in der Archæologia 33 p. 146—7, ohne dass von demselben in den Records of the Past IV p. 5—8 und von Chabas in dem Mémoire sur les Pasteurs, der erst von Brugsch in der Hist. de l'Ég. I. Ann. I. p. 87 übersetzt worden. — Einige neue Ergänzungen aus dem Grabe hat Lepsius in sein Namen-Lexikon unter No. 571 aufgenommen.

mittelbar auf einander folgen zu lassen. Der Wortlaut der Stelle ist dieser: Es wurde erobert Avaris, ich brachte Gefangene dort herbei, einen männlichen und drei weibliche, zusammen vier Personen; es liess mir der König diese als Sklaven geben. Man lagerte vor Scharuben im 5. Jahre des Königs. Es nahm es ein seine Majestät, u. s. w. Hier wird Nichts davon gesagt, dass man unmittelbar von Avaris nach Palästina gezogen wäre, sondern es werden die Ereignisse einfach chronologisch aneinander gereiht. — Leider steht uns für den eben behandelten Zeitraum fast nur ägyptische Quellen zu Gebote, da in den griechischen Schriftstellern, die über diese Kämpfe geschrieben haben, eine ganz entsetzliche Verwirrung in den Eigennamen und Thatsachen herrscht, besonders weil dieselben die Austreibung der Hyksos und den Auszug der Juden regelmässig verwechseln. Die Mangelhaftigkeit der Berichte geht so weit, dass nur ein einziger von ihnen, Ptolemäus Mundesius¹⁾ den Namen des Befreiers Ähmes in der richtigen Transcription Amosis wiedergibt, während ihn die meisten andern Tethmosis nennen, und Syncellus p. 65 B. 123 D, um beide Angaben zu vereinigen *Ἀμωσις ὁ καὶ Τεθμωσις* schrieb. Eine Hypothese, welche die Denkmäler bis jetzt, wenn auch nicht direkt begründen, so doch höchst wahrscheinlich machen, lässt sich freilich noch auf Grund des manethonischen Berichts bei Josephus aufstellen, nämlich die, dass Ähmes bei seinem Kriege von den Aethiopen unterstützt worden ist. Josephus erzählt, dass Amenophis, als er die Aufständigen (Juden) unter Osareph (Moses) angreifen wollte, von Furcht befallen worden und nach Aethiopien geflohen sei. Hier wurden ihm und seinen Begleitern von dem dortigen Könige viele Städte und Dörfer eingeräumt und eine starke Besatzung an die Grenze gelegt. Nach 13 Jahren griff Amenophis mit seinem Sohne Sethos wieder seine Feinde an, und besiegte die Hirten, also Hyksos, und verfolgte sie bis an die Grenze Syriens. Hier lässt sich trotz aller Fehler in den Eigennamen und der Chronologie noch ganz klar eine Erinnerung an die Hyksosverdrängung mit Hilfe der äthiopischen Völkerschaften finden, und eine solche wird ganz besonders dadurch bestätigt, dass die Gattin des Königs Ähmes, Ähmes-nefer-ateri gegen alle sonstige ägyptische Gewohnheit eine Aethiopin war und fast regelmässig als solche schwarz abgebildet wird, so um nur ein Beispiel anzuführen auf einem prachtvollen, von Lepsius aus Abd-el-Qurna mitgebrachten Gemälde in Berlin²⁾. Ebenso spricht das grosse Ansehen, welches die Königin bis in späte Zeiten im Cultus genoss, und der Umstand, dass sie später die Mitregentin ihres Sohnes Amenophis I. wurde, jedenfalls für eine

1) Bei Tatian, *Oratio ad Graec.* p. 129 (Oxon.); Clement Alex. Strom. I, 21 p. 138, Justin. Martyr *Paraphrasis ad Graec.* p. 10 E. und Eusebius *Præp. evang.* X, 11. 13; 12. 8, 10. 16. 17.

2) Lepsius, Briefe p. 268, publiziert bei Lepsius, D. III, 1.

Unterstützung des Königs Ähmes durch die Aethiopen. Auch war die Verachtung der Egypter gegen diesen Volkstamm wohl kaum so gross, als man gewöhnlich annimmt, denn einerseits werden von ihnen nicht nur die Aethiopen mit dem Epitheton  *χαι* stehend belegt, sondern alle ausländischen Völker, und hat das Wort wohl kaum eine andere Bedeutung, als das griechische *βάρβαρος*, nämlich ausländisch; andererseits nahm sich Moses ganz kurz nach dem Auszuge, also zu einer Zeit, wo er noch ganz unter ägyptischem Einflusse stand, eine Aethiopin zur Frau (IV Mos. 12, 1). — Trotz dieser verwandtschaftlichen Beziehung zu Aethiopen hatte Ähmes doch in diesem Lande mehrere Kriege zu führen. Der erste wandte sich gegen die nubischen Bergvölker von Chent-nefer, die wohl hier zum ersten Male in der ägyptischen Geschichte auftreten, um dann lange Jahre hindurch eine hervorragende Rolle in ihr zu spielen. Der König Ähmes besiegte diese Völker in einer grossen Schlacht, in der der Admiral Ähmes neue Lorbeeren gewann. Froh über den errungenen Sieg kehrte der König zur Heimath zurück, als ihn die Nachricht traf, dass im Süden neue Feinde eingefallen waren und sogar gegen die Götter dieser Länder wütheten; der König kehrte um und besiegte den Feind bei Tentá-än, in der Schlacht gelang es dem Admiral Ähmes bei der Eroberung des Commandoschiffes der Feinde zwei hohe Officiere zu Gefangenen zu machen, eine That für die er, ebenso wie seine Schiffsalente, mit Ländereien königlich belohnt wurde. Noch einmal versuchte der Feind unter einem Feldherrn Tentá-än, verbunden mit zahlreichen Horden, dem König entgegenzutreten, aber er wurde geschlagen und fast alle seine Leute getödtet.

Jetzt hatte Egypten auf einige Jahre Ruhe und Ähmes konnte seine Zeit der innern Reorganisation des Landes widmen. Seine Haupt Sorge wandte er dem Wiederaufbau der in Trümmer gesunkenen Tempel zu. So sehen wir in den Steinbrüchen vom Mokattam bei Massara und Tura (dem zwischen Berge des Strabo XVII, 809, Stephannus Byzantius s. v. *Τορία* und Ptolemäus IV, 5, 27) auf einer Stele ¹⁾ Ochsen abgebildet, welche die Steine zum Bau des Ptah-Tempels in Memphis und des Amon-Tempels in Theben auf Schlitten dahin ziehen, und die dazu gehörige Inschrift, die älteste in diesen bis in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus benutzten Steinbrüchen, belehrt uns, dass der Befehl dazu von Ähmes in seinem 22. Regierungsjahre gegeben worden sei. Eine zweite Platte an demselben Orte zeigt einen Mann, der damit beschäftigt ist,

1) Lep. II, III, 34 und 35, Brugsch in den Reiseberichten p. 47, der Histoire de l'Ég. I p. 86 und in der Zeitschrift für ägypt. Spr. 1867 p. 89 ff. — Pernar Rosellini M. 82 I p. 195 und Taf. XV. — Für die zweite Scene Wilkinson, Thebes p. 348, den auch Sharpe, Gesch. Eg. I, 25 so Raths gezogen hat.

einen Stein mit Hammer und Meissel zu zersprengen. Die zu den Bauten verwendeten Arbeiter entnahm schon Ähmes semitischen Nomadenstämmen, die an der Grenze hin und herschweiften, und wohl auch den Gefangenen, die er im Hyksoskriege gemacht hatte¹⁾. Mit den Bauten des Königs und mit der Neubegründung des Amon-Ra-Reichs-Tempels in Theben, an dem bis dahin nur in der 12. Dyn. und da ganz wenig gearbeitet worden war, begann für diese Stadt, die zugleich Residenz der Herrscher wurde, eine neue Ära; glänzende Tempel und Paläste entstanden hier in der Folgezeit an den Ufern des Nils, bis nach Griechenland drang wenige Jahrhunderte darauf schon der Ruhm der hundertthorigen Stadt, deren Glanz über 15 Jahrhunderte hin bestehen blieb; ihre Tempel und die Gräber ihrer Einwohner sind von jetzt an unsere Hauptquelle für die Geschichte der Religion, der Cultur und der Politik des ägyptischen Volkes; an dem, was jeder König in Karnak gebaut, können wir seine Bedeutung erkennen, und eine Geschichte dieses Tempels ist zugleich eine Geschichte des ägyptischen Reichs. Aber während hier Ähmes wieder aufbauend und neugründend verfuhr, während er einen Theil der Hyksos im Delta ruhig existiren liess, zerstörte er die stolze Hirtenstadt Avaris. Der Ort und seine Umgebung galt als typhonisch²⁾, wie schon der Name seines Namens Sathroitischer andeutet, und blieb liegen, unbewohnt, ein Trümmerhaufen ohne Erinnerung und ohne Geschichte. Und doch wäre es sehr leicht gewesen, ihn zu neuer Blüthe zu bringen, denn wir sehen, wie, als der grosse Seti und Ramos mit seiner Staatsklugheit, in Folge der immer wachsenden Macht der semitischen Elemente im ägyptischen Volke, auch der semitischen Religion und ihren Göttern Set oder Sutez einen, wenn auch oft angefeindeten Platz im ägyptischen Pantheon einräumten, die diesen überlassene Stadt Tanis zu hohen Ehren gelangte. Freilich gingen diese Herrscher in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Semitenthum weiter, als es Ähmes ohne seine ganze Herrschaft zu gefährden hätte thun können, denn sie gestatteten sogar, dass man in diesem Orte nicht nach der officiellen Reichsmärr des ägyptischen Königs, sondern nach der Ära eines der Hyksoskaiser, des Nubti, rechnen durfte. In Folge aller dieser Vergünstigungen wuchs die Stadt sehr schnell wieder und gelangte bald zu der alten Blüthe und Macht³⁾.

1) I. 4. Der Name des betreffenden Volkes Feuz-u ist vermuthlich mit dem der Phoenicier identisch.

2) Auch Josephus contra. Ap. I, 26 nennt Avaris einen nach der Göttersage typhonischen Ort; vgl. auch Perizonius, Arg. orig. II p. 363 ff. und Lepz. Chronol. p. 342 ff.

3) Vergleiche hierzu Mariette Not. des Mon. p. 318 ff. und bes. die Stale der 400-jährigen Ära in den Bearbeitungen von Mariette in der Rev. Arch. XI p. 169 ff.; De Rougé ebenda 1864 I; Chabas in der Zeitschrift C. arg. Sep. 1865 p. 29 und 33.

Sein Grab liess sich der König im westlichen Thale des Drah Abu'l-Neggah, inmitten der Könige der 12. Dynastie, in den Felsen einhauen; seinen Sarg hat Mariette unter einer Menge von Trümmern unversehrt verscharrt gefunden, die darin gefundenen Gegenstände bewahrte das Museum des Prinzen Napoleon (Matthay, *Expl. mod.* p. 162—8). Nach seinem Tode wurde er göttlich verehrt: so bewahrt das Museum von Lyon eine von Devéria Not. des ant. ég. du musée de Lyon, Taf. II publicirte und im Text p. 12—3 beschriebene Stele eines für ihn angestellten Sängers Heriu, und in Lepis. Denkm. III, 25 bis g findet sich sein Priester Semut erwähnt. Eine Stele in Turin nennt einen seiner Priester (Orcutti Cat. III, II, 42), das Grab No. 16 b in Theben seinen Hausvorsteher (Champ. Not. 512—3); zugleich mit seiner Gattin und zahlreichen andern Königen erscheint er auf dem jetzt in Marseille aufbewahrten Libationstisch der ehemaligen Sammlung Clot-Bey ¹⁾ und auf dem theilweise von Lepsius, Königsbuch pl. 22 und in der Auswahl, vollständig von Pleyte und Rossi in den Papyri de Turin pl. 11—15 herausgegebenen, schon von Champ. Lettre à M. de Blacas II p. 41 ff. besprochenen Papyrus aus Turin; ohne seine Gattin aber mit andern Herrschern auf einem von Lepsius in Abdel-Qurnah gefundenen und in den Denkm. III, 39 e publicirten Siegel; mit seinem Sohn und seiner Gattin auf einem Sargo in Turin (Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 27). Statuen des Königs sind nicht bekannt geworden, und von den Abbildungen desselben verdient ausser dem Portraithöpfe auf einer Stele in Turin (Champ. Lettre à M. de Blacas II p. 36 ff. pl. 7; Champ.-Fig. Eg. anc. pl. 78) keine hervorgehoben zu werden. —

Obgleich die Höhe der Kunst in dieser Zeit keine geringe war, wie uns der bei der Mutter des Ähmes Ääh-hotep von Mariette entdeckte und oft beschriebene Schmuck zeigt ²⁾, so haben sich doch nur wenig Gegenstände aus seiner Zeit erhalten. Schon von unserm Herrscher hat sich ebenso wie fast von allen seinen unmittelbaren Nachfolgern eine Alabastervase erhalten; dieselbe befindet sich im Museum zu Balaq (Mariette Not. p. 194). Dasselbe Museum besitzt auch eine eigenthümliche Salbenbox aus blauem Porcellan von der Form eines gekrönten Sperkars, die Krone des Thieres bildet den Stöpsel. Auf der Unterseite sieht man gefesselte Gefangene (l. l. Mar. Mon. div. pl. 52 d). In Leyden befindet sich

1) Mängeltheil zuerst von Brugsch in den Monatsberichten der Berl. Ak. 1858 p. 69; als sehr anerkannt von Lepsius I, I, p. 693; ausführlich behandelt und nachmals publicirt von de Sauloy. *Étude sur la série des rats inscrits à la suite des amulettes de Thoutmes III.* in den Mém. de l'Ac. imp. de Metz 1863—4.

2) Beschrieben von Lepsius. *Les premières civilisations* I, 242 ff.; Mariette, *Not. des princ. mon.* p. 133, 249, 257 ff. *Aperçu de l'hist. anc. d'Ég.* p. 91 ff. Matthay, *Expéditions en Égypte* p. 156—162; publicirt von Mariette.

unter G. 494 ein Amulet von ovaler Form, in Turin zwei Scarabaeen mit seinem Vornamen. Unter seiner Regierung scheint das Grab No. 50 h in Theben gefertigt worden zu sein (Champ. Not. p. 341—2).

Ähmes-nefer-ateri und Amonophis I.

Als der König Ähmes gestorben war, übernahm seine Gattin, die Aethiopia Ähmes-nefer-ateri zusammen mit ihrem Sohne Amonophis die Regierung und führte dieselbe eine Zeitlang mit fester Hand. Als ein Analogon für diese Herrschaft der Königinwitwe können wir aus der ägypt. Geschichte die Successionsordnung im Reiche von Merce anführen (cf. Lepsius Briefe p. 217, für das Prädominiren des weiblichen Geschlechts überhaupt I. I. p. 180—1). Siege oder Tempelbauten aus der Zeit ihrer Doppelregierung sind zwar nicht zu verzeichnen, und von Darstellungen beider als lebender Personen ist nur das Opfer, welches beide bei Lep. D. III, 4 o dem Osiris; das, welches sie im Grab No. 53 in Theben dem Amon-Ra (Champ. Not. 549) darbringen; und das schöne Steckbild aus dem Grabe 10 in Der-el-Medinet in Berlin, welches uns beider Portraits vorführt (L. D. III, 1, Osburn Mon. Hist. of Egypt. II. Frontispice), bekannt geworden, aber dieselbe muss doch sehr bedeutend und folgenreich gewesen sein, da bis in späte Zeiten das Andenken an die Königin und ihren Sohn fortlebte. So ganz besonders im Kulte. Hier tritt die Herrscherin fast nie mit ihrem Gatten Ähmes zusammen auf, dagegen wird sie sehr oft mit ihrem Sohn vereint; so sehen wir auf einer leider beschädigten Sandsteinstele in Turin ¹⁾ Seti I. beide verehren, auf einer Darstellung am Monophtem ²⁾ sind sie im Kult mit Amon vereint und werden von Ramses II. angebetet, auf einem von Prisse Mon. pl. 25 No. 1 publicirten Denkmale werden beide mit Amon-Ra und einigen andern Göttheiten adorirt; in einem von Champ. Mon. II, 170 publicirten und Not. 620—5, 846—8 beschriebenen, mit No. 32 bezeichneten Grabe aus Theben sehen wir wiederum, genau wie im Grabe No. 40 an demselben Orte (Champ. Not. 534).³⁾ beide dastehen, sie als Aethiopin, ihn als Egypter gemalt; ebenso treten beide auf einer Stele im British Museum, die Prisse in der Rev. Arch. I. Sér. III, 2 p. 707 publicirt hat, auf. Dann auf Stelen in Bulaq (Mariette Not. des princ. mon. II. 4d. p. 88 No. 74), in Turin (Orcurti Catalogo p. 123 No. 1 und p. 124 No. 6), und in Copenhagen

1) Quintino, Lexicon archæologicæ v. v. 1824; Champ. Lettres à M. de Blacas I. p. 64—5; Orcurti. Cat. III. II, 31.

2) Champ. Mon. II, 150, 3.

3) Auch im Grabe No. 60 in Theben erscheinen beide Herrscher (Champ. Not. p. 564).

(Den Kongelige Antiksamling p. 29 No. 26, Rosellini M. St. III, 1 p. 106 f.). Auf einer Steinstele im British Museum, welche sich bei Arundale und Bonomi Gall. of ant. Pl. 30 Fig. 143 findet, wird neben ihnen auch eine göttliche Gemahlin Sa-t-ka-mes, welche sich ausser in den beiden Gräbern von Der-el-Medinet (Leps. K. No. 334) nur hier findet, mit verehrt, dieselbe ist als Egypterin dargestellt, Elve von Mariette in Karnak entdeckte und in den Mon. div. pl. 89 publicirte Stele zeigt ausser der Königin und ihrem Sohne auch die Königin Amun-sa-t göttlich verehrt. Endlich finden sie sich beide in dem von Pleyte und Rossi Pap. de Turin pl. 27—29 publicirten Hymnus. Leider ist der Text zerstört, als dass man sehen könnte, in welchem Zusammenhang. Aber auch allein verehrt tritt die Königin auf, ein Umstand, der ganz entschieden für eine faktische Regierung ihrer selbst spricht, so adorirt auf einem zweiten Bilde im Monophtum¹⁾ Ramses II. sie und Amon-Ra, im sogenannten Palaste Ramses III. tritt sie auf einem Bilde²⁾ aus der Zeit dieses Königs als Göttin neben Chonsu auf, während auf einer zweiten Darstellung³⁾ Ramses II. ihr allein opfert und sie auf einer dritten⁴⁾ mit Amon-Ra, Seti I. und Ramses II. gemeinsam verehrt wird. Die Statue eines ihrer Priester besitzt das Museum zu Berlin unter No. 3426 (329), einen zweiten aus des Königs Horus Zeit nennt das Grab No. 52 in Theben (Champ. Not. p. 644). Ihr Kult findet sich ferner erwähnt auf einer Stele in Paris⁵⁾ und im Grabe des Ahmes Pensubcu⁶⁾. Mit andern Königen vereint erscheint sie auf einer von Champollion-Figeac in seinem Egypte ancienne Pl. 67 publicirten Todtenstele, im Grabe 9 von Der-el-Medinet⁷⁾, auf dem schon erwähnten Opferfisch des Clot-Boy in Marseille, auf dem oben citirten Papyrus in Turin, auf vier Stellen ebendasselbst (Orcutt Cat. II, 123 und 125, 124, 127; die beiden ersten Lieblein No. 818 und 826). Auf einer bisher unpublicirten Stele in Leyden, im Catalog von Leemans mit V, 8 bezeichnet, wird der Vorgesetzte ihrer Ochsen Tutmes erwähnt⁸⁾. Auch eine heilige Barke war der Königin geweiht, welche den stolzen Titel: Göttliche Gattin des Amon,

1) Champ. M. II, 150, 2.

2) L. I. 150 bis; Rosellini M. St. III, 1 p. 94 f. Taf. 29, 4; Brugsch, Reiseberichte p. 267.

3) L. I. 152, 3.

4) L. I. 152, 4.

5) De Rouge Not. ann. p. 60. Publicirt und übersetzt von Pierret, M. eg. II p. 63 ff.

6) Leps. D. III, 43 h.

7) L. I. 121, 2.

8) Auf dieser Stele, von der Lieblein die Elgessamen unter No. 513 in sein Wörterbuch aufgenommen hat, findet sich in der Hieroglyphenliste unter der Opferdarstellung im Namen des Verstorbenen das Älteste als jetzt bekannt gewohnte Beispiel anigmatischer Schrift.

Mutter eines Gottes führte¹⁾. In den Alabasterbrüchen von El-Boara trägt ein Steinfragment ihren Namen (Leps. D. III, 3 c; cf. Leps. Briefe p. 102). Aus der Zeit der beiden Herrscher finden wir eine ganze Reihe von Stele datirt, von denen Lieblein in seinem Namenlexikon mit gewohnter Sorgfalt die Namen publicirt hat, wir geben, da die Inschriften meist unpublicirt sind, hier nur ihren Aufbewahrungsort, die Nummer, die sie bei Lieblein führen, und die Schriften, in welchen sie behandelt worden sind, an: Stele im Louvre No. 563 (cf. Pierret *Et. ég.* II, 63 f.), in London Stele 274; 291; 297; 811. No. 560—2, 567, ferner ebenda eine Stele No. 564 und eine Grabstele 448. No. 563, in Stockholm Stele 20. No. 574, in Turin Stele No. 5 im Vestibulum No. 798 (Orcutti Cat. III, II, 19). Aus der Zeit der Königin allein ist datirt in Turin Stele 16 No. 570 und Stele 11 in der Sala a merzanotte No. 822 (Orcutti Cat. III, p. 126 und 127) und endlich eine in den *Etudes ég.* IX, 18 neuerdings publicirte, in Abydos gefundene, jetzt in Bulag aufbewahrte Stele. — Scarabäen mit ihrem Namen sind verhältnissmässig selten, zwei davon besitzt das Berliner Museum unter No. 1899 und 1900; weitere drei von ihr das Museum in Turin (Orcutti Cat. III, II, 153); von ihr und ihrem Gatten das Museum zu Leyden unter B 1205—7. Leemans *Deser.* p. 36. Ebendort befindet sich unter G 658 im Catalog p. 78 ein rundes Amulet mit ihrem Namen. Von Statuen der Königin ist zunächst eine Doppelstatue in Turin²⁾ zu erwähnen, die sie im Verein mit Amenophis darstellt und von einem Priester des Ammonophis Pihesi geweiht worden ist; dieselbe bezeugt wiederum in einer Sockelschrift auch die göttliche Verehrung der Königin. Ferner das Fragment einer Statue, welche sich an einen Obeliskus anlehnt, ebenda (Orcutti Cat. III, II, 193). Dann aber sind drei Holzstatuetten hervorzuheben, alle schön und geschickt geschnitten und fein bis in die kleinsten Details ausgeführt, aber von verschiedener Grösse, so dass sie sicher nicht zusammengehörten, eine derselben wird in Paris aufbewahrt und als ein Porträt der Königin bezeichnet, die beiden andern dagegen, in Turin³⁾ und in Berlin ausgestellt, sind Zeugen von Opfern, die der Königin geweiht worden sind. Eigenthümlich ist es, dass die Berliner Statuette die Königin mit rother Hautfarbe abgebildet hat, während die Turiner sie schwarz zeigt. — Der Herrscherin Porträt hat Rosell. M. St. Taf. 1, 2 publicirt.


Noch vor dem Tode der Königin vermählte sich Amenophis mit seiner Schwester Ah-hotep, deren anmuthiges Gesicht ein Porträt bei Champ. Mon. III, 231, 1 wiedergiebt⁴⁾. Von dieser Ver-

1) Rosellini M. St. I p. 211.

2) Gazette des Beaux-arts, 1877, Taf. IV, Fig. 24.—a. Beschrieben von Champ. Lettre à M. de Bunsen I p. 17 ff., Orcutti Cat. III, 71 f.




3) Beschrieben von Champ. Lettre à M. de Bunsen I p. 21 f.

4) Dem Vorsteher der Speicher dieser Königin gehört das Grab No. 51 in Theben an (Champ. Not. p. 543—4).

nählung legt die gemeinschaftliche Verehrung aller drei Zeugnisse ab, so erscheinen sie zusammen auf einer Stele in Leyden V. 8, welche Leumann in seinem Cataloge p. 269 behandelt hat, ferner auf dem schönen Holzarge M 5 ebendasselbst, im Cataloge p. 155 besprochen. In einem Grabe von Abd-el-Qurna, welches Champ. Mon. II, 153, 3 und 4¹⁾ herausgegeben hat, wird auf der einen Seite Amecophis in Verbindung mit Äh-hotep, auf der andern dagegen im Verein mit Ähmes-nefer-ateri verehrt, welche hier vor der Cartouche die königliche Bezeichnung  Tochter der

Sonne führt. Auf einem Sarge in Turin erscheint auf der einen Seite Amenophis I. mit Äh-hotep und Ähmes-nefer-ateri, auf der andern mit Amusat (H?) und Amenmeri adorirt²⁾.

Das grosse Ansehen der Königin und ihr häufiges Auftreten neben Amenophis hat zu mehreren Hypothesen Veranlassung gegeben, welche durch die Monumente theils nicht bestätigt, theils unterschieden widerlegt werden, so nahm Sharpe, Gesch. Aeg. I, 24 im Anschluss an Wilkinson, Thebes p. 82 an, sie sei die Frau Amenophis I. gewesen. Rosellini³⁾ glaubte, sie habe in so hohem Ansehn gestanden, weil sie die von Strabo als höchst wichtig erwähnte religiöse Institution der *παλλήδες* eingeführt und ihre Tochter Setet-nefru zur ersten dieser Art von Priesterinnen gemacht habe, aus diesem Grunde führe auch letztere die königliche Cartouche. Allein abgesehen davon, dass kein Denkmal diese Annahme

bestätigt, führen auch die Palladen, deren Titel    Setet-nefru nie hat, gar keine Cartouchen (vgl. z. B. Lieblein Namenlex. No. 576—8, 601—2, 607, 264—5, u. a. w.). Haigh versuchte in

der Zeitschrift f. aeg. Spr. 1874 p. 12 ff. die Herrscherin zu einer Königin von Assyrien, die identisch mit Semiramis gewesen wäre, zu machen, wurde aber von Schrader in demselben Journale p. 50 ff. in allen seinen Schlüssen vollständig widerlegt.

Amenophis I.

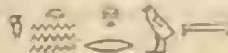
Die Regierung Amnophis I. war kriegerischer, als es die seiner Mutter gewesen war, er zog zunächst gegen die Nubier zu Felde, überschritt die Grenze und nahm in der sich bald darauf entspinneuden Schlacht den Anführer der Feinde mit eigener Hand gefangen; damit war der Sieg der Egypter entschieden und das Heer konnte sich raubend und plündernd über das ganze Land ergießen, bis nach Meroe schienen die beutegierigen Schaaren

1) Vgl. auch Rosellini Mon. Stor. Taf. 23, 1. 2. Text p. 84 ff. und Pl. I No. 21 und 22.

2) Oranti Cat. II, II, 76, Champ. Lettre à M. de Blacas I, 27.

3) M. St. I p. 217.

gedrungen zu sein, wenigstens hat sich dort eine Holztafel gefunden, welche, jetzt in Turin ¹⁾ aufbewahrt, die Namenschilder Amenophis I. trägt. Um diese Zeit brach, wie es scheint, ein Krieg im Norden aus und zwang den König, in grösster Eile zurückzukehren. Es gelang dem Admiral Ahmes diese Fahrt in zwei Tagen zu vollbringen, ein goldnes Halsband war sein Lohn. Leider ist es bis jetzt nicht gelungen, den Ort in Aethiopien, von dem der König ausfuhr und den die Inschrift des

Ahmes  den obern Brunnen nennt, geographisch

zu fixiren. Dann wandte sich der König nach Norden und besiegte die asiatischen Amu-kehak; in diesem Kriege zeichnet sich Ahmes-Pensuben bedeutend aus. Das Volk der Amu-kehak, welches eine Inschrift bei Lepz. D. III. 43 a Ämu-nob-bak nennt, lässt sich ebenfalls nicht genau seinen Wohnsitzen nach feststellen; dass es ein asiatisches war, zeigen kleine schlecht geschnittene Holzstelen, die den König tapfer kämpfend darstellen. Diese fünf Holzstelen sind 1826 aus der Sammlung Salt für das Pariser Museum angekauft und insgesamt von Rosellini auf der Taf. zur p. 107 seiner M. St. III. 1 publicirt worden, der de Rouge'sche Katalog des Louvre's giebt p. 65 nur drei Stelen als daselbst vorhanden an. Auf der ersten sehen wir, wie der ruhig dastehende König mit einer Hand einen unverkennbar asiatischen Feind an den Haaren, in der andern ruhig seine Geissel hält. Auf der zweiten hält er in jedem Arm einen Feind und eilt schnell dahin. Die Inschrift bezeugt, dass alle Länder in seiner Hand sind. Die zweite Cartonche auf dieser Stele enthält einen groben Schreibfehler. Auf der dritten ist der König gekrönt mit der grossen Atëkrone, eben im Begriff einen Feind zu erschlagen, während er auf der vierten wiederum ruhig dasteht, in der einen Hand ein Beil, in der andern den Haarschopf zweier Feinde haltend. Die fünfte endlich zeigt ihn in ruhiger Haltung, in der rechten das Beil, in der linken einen Löwen, den er am Schwanz in die Höhe hebt, und bezeichnet ihn als den Besieger eines jeden Landes. Eine sechste Holzstele aus der Sammlung Salt, in Theben gefunden, jetzt im British Museum, zeigt uns den König, über dem die Sonnenscheibe mit den Uraeussschlangen schwebt, auf einem Kriegswagen, den zwei mit hohen Federn am Kopfe geschmückte Pferde ziehen (Arundale und Bonomi Gall. of ant. Pl. 30. Fig. 144) ²⁾.

1) Gassera, Descr. dei mon. eg. Taf. 1 Fig. 8

2) Aehnlich wie auf diesen Holzstelen findet sich ein König auf der von Pierret Rec. d'Égypt. p. 29 ff. publicirten Stèle aus dem Louvre (C. 291) abgebildet; da diese Stèle auch aus lauren Grünstein und wegen der Namen der darauf genannten Personen im Anfang der 18. Dyn. gefertigt sein muss, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass der auf ihr abgebildete Herrscher Amenophis I. ist.

Die Bauten des Königs sind unbedeutend, er setzte die von Ähmes in Theben begonnenen Werke fort, wie ein mit seinem Namen gestempelter, bei Dér-el-bahri gefundener Ziegel ¹⁾ zeigt, errichtete Thüren am Tempel des Amon in Karnak ²⁾ und erbaute kleine Säle ebendasselbst ³⁾, auch der linke der beiden Kolosse vor dem dritten (bei Mariette VIII) Pylon dieses Tempels trägt seinen Namen, obgleich das Werk sicher nicht von ihm stammt, sondern entweder von Tutmes III., der den Koloss rechts geweiht hat, oder von Seti I., der in diesem Theile des Tempels vorzugsweise baute ⁴⁾. In Gebel Silsilis findet sich sein Bild auf einer von Wilkinson, Thebes p. 446 besprochenen, von Champ. M. II, 102, 1 publicirten ⁵⁾ Wand neben einer Inschrift aus der Zeit Mer-en-ptah I.; leider geben die seinen Namen begleitenden Inschriften keine historisch werthvollen Details. Von Darstellungen des Königs ist neben der schon oben besprochenen Doppelstatue von ihm und seiner Mutter eine 1½ Pariser Fuss hohe sitzende Statue aus weissem Kalk im Museum von Turin ⁶⁾ und eine von Tutmes III. in seinem 22. Jahre restaurirte Statue aus Kalk in Karnak ⁷⁾ hervorzuheben. Bemerkenswerth ist ferner eine Kalkstatue aus Medinet Abu in Bulaq mit einem ungemein feinen Profil, auf deren Gürtel mit rother Farbe die Legende des Königs aufgeschrieben ist, an einer der Pfeilersseiten steht die Königin Ähmes-nefer-Atet und hinter dem Pfeiler hat sich Seti I. eingeschrieben (Mariette Not. 276). In einer der vier Grotten, die in den Berg von Ibrim in Nubien eingehauen sind, sahn wir den König in einfachem, aber edelgehaltenem Relief auf dem Throne sitzend, in der rechten das Zeichen des Lebens, in der linken einen Stab haltend. Ueber ihm erhebt sich ein Baldachin, hinter ihm steht ein Mann mit einem Flabellum und vor ihm zwei Männer, welche auf Stöcke aufgestanzte Straussenfedern halten. Hinter dem Baldachin steht die Göttin Sati, die Herrin von Elephantine, mit dem Kokupha-Szepter in der Hand ⁸⁾. Höchst eigenthümlich ist ferner eine Darstellung in Abd-el-Qurna ⁹⁾, welche den König, wohl aus Courtoisie gegen seine Mutter, schwarz wie einen Neger darstellt, während der hinter ihm stehende königliche Prinz Ähmes-pa-är wie ein gewöhnlicher Egyptianer

1) L. D. III, 4 b.

2) L. D. III, 4 a.

3) Wilkinson, Thebes p. 178.

4) Bunsen, Äg. Stelle IV p. 125.

5) Cf. Rosellini, M. St. Text III, 1 p. 79 L und Pl. I No. 19 sowie Champ. Not. p. 242.

6) Gazzera, Descr. V, 1; Champollion, Lettre à M. de Blacas I p. 20 f.; Orsi, Cat. III, II, 71.

7) Ihre Inschriften Sahn sieh Mariette Karnak IV, 33 c.

8) Rosellini, M. St. Taf. 29, 1 und Text III, 1 p. 78 R.

9) Rosellini, M. St. Taf. 29, 3 und Text III, 1 p. 98 R. — Champ. M. II 162, 2.

gemalt ist, beiden werden auf dem Bilde Pflanzen geopfert. Diese Darstellung führt uns auf den Cultus, den der König ohne seine Mutter, theils allein, theils mit seiner Gattin Ah-hotep genoss, und der wie eine neuerdings entdeckte und publicirte ¹⁾ Inschrift zeigt, bis in die Zeit des Taharka ein öffentlicher war. So sehen wir in der dritten Grotte des mittlern Berges von Gebel Silalls Merenptah II., der dieselbe weihte, Amonophis und zwei andere Götter adoriren; mit seiner ganzen Familie vereint wird er in den Gräbern 9 und 10 in Der-el-Medinet verehrt (Leps. D. III, 2a und d, das erste auch Prisso Mon. III, Burton Excerpta hieroglyphica Pl. 35), allein erscheint er als Gott erwähnt auf 2 hölzernen Todtenkisten im Museum zu Berlin (Leps. D. III, 4c und d), auf einem Sarge in Helsingfors (Lieblein, die aeg. Denk. v. St. Petersburg, v. c. p. 71), auf Stelen in Turin (Orcurti Cat. III, II, 20, 23, 126 bis), einem Kasten ebendort (Orcurti Cat. III, II, 128, publicirt Lepsius, Ausw. XI), einer Stele im Museum Westreen im Haag, in St. Petersburg (Lieblein, die aeg. Denk. zu St. Petersburg p. 3), auf den neuerdings publicirten Särgen in Leyden M. 2 und 3 (Leemans Descr. p. 151 ff.), auf 2 Särgen im Vatikan, dem Sarge 2156, und der Stele 2558 in Florenz, im Grabe des Ahmes Penubben (Leps. D. III, 4b) und auf einem sonst ganz werthlosen Sarkophagen in Basel. Seinen Priester Pen-Amon erwähnt eine Stele im Louvre (publicirt und übersetzt von Piérret, Et. ég. II, 547.) und einem zweiten seiner Priester, Namens Amenhotep, gehört das Todtenbuch im Louvre No. 3096 an (Deyéria, Cat. p. 56 ff.). Mit andern Königen zusammen erscheint er auf einem Siegel aus Abd-el-Qurna bei Leps. O. III, 39 c, dem Opfertische des Clot-Boy und dem Turiner Papyrus; mit Tetmes III. auf einer Stele in Turin (Orcurti, Cat. III, II, 124). Auf einer Stele im Louvre C. 52 wird er vereint mit Osiris verehrt (Liebl. Lex. No. 576, cf. auch Champ.-Fig. Eg. anc. p. 302, welcher derselben Stele Erwähnung thut); auch einer der Londoner Opferaltäre ist ihm geweiht (Liebl. No. 566); ob aber der Scarabaeus in Berlin No. 322 (3480), welcher einem Priester des Amonophis angehört, mit diesem Namen ihn bezeichnet, lässt sich in Ermangelung aller andern Anhaltspunkte nicht bestimmen; ein Priester Amemmes, der sicher seinen Cult zu besorgen hatte, wird in einem Grabe in Theben erwähnt ²⁾. Das Grab des Königs liegt nach den Angaben des Pap. Abbott ³⁾ inmitten der Antef-Könige und der Herrscher der 17. Dyn. Sein Portrait findet sich bei Rosellini M. St. Taf. I, 1.

1) Dähnichen, Hist. Inscr. 48a und b, Mariette, Karnak pl. 42 L. 20. Vgl. hierzu Mél. d'Arch. ég. et ass. I, 19, 41.

2) Rosellini, M. St. III, 1 p. 81 und IV, 1 No. 20.

3) Bebnodet von Breh in der Rev. Arch. I Ser. T. 16 p. 257 ff. und dann vorzüglich von Maspero in den Mém. de l'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres. Sujets divers. I. Ser. T. 8 p. 211 ff., undlich von Chabas Mél. ég. III, I p. 1 ff. Publicirt in dem Sebeok Papyri II.

In künstlerischer oder kulturhistorischer Beziehung Interessantes hat sich aus seiner Zeit manches erhalten, wovon das folgende etwa das Erwähnenswertheste ist. Die Gräber aus seiner Zeit im Assasif sind durch aus Ziegeln aufgemauerte Gewölbe gegen das Nachströmen der Felsen geschützt (Wilkinson, Thebes, p. 225). Das Berliner Museum bewahrt unter No. 361 (6909) eine wunderbar schön und fein geschnittene Holzstatuette eines Beamten am Amontempel Nektu, welche mit ziemlicher Sicherheit in diese Zeit zu setzen ist. Die Inschriften dieses Bildes sind sehr zerfallen und schwer lesbar, bieten auch kein historisches Interesse dar. Ein Opfertrog aus schwarzem Granit in Berlin No. 288 (2292) trug die Cartouchen des Königs, ebenso eine Vase aus hartem Stein unter No. 154a (1637b), letztere faßt 3,2 Liter, was nach dem darauf angegebenen Volumen gleich 11 Hin ist, eine zweite Vase ohne Inhaltsangabe ist in Paris¹⁾, eine dritte in einem sehr schön ausgemalten Grabe von Qurnah, das auch sonst in künstlerischer Beziehung ganz vollendete Details zeigt, abgebildet und von Champ. Mon. II, 156, 1 publicirt worden. Ein Scarabaens mit seinem Namen befindet sich in Bulaq (Mariette Not. p. 194), andere in Turin (Orcutt Cat. III, II, 152—8). Von nur aus Citaten bekannten Gegenständen aus seiner Zeit erwähnen wir zum Schlusse noch eine Stele in London, No. 315 bei Lieblein Lex. No. 568, und die Stele in der Sala a merzanotte in Turin, die einem Gerichtsb Beamten Pa-rä-hotep angehörte, bei Lieblein No. 819.

Ganz prachtvoll ist das in diese Zeit gehörende Grab 3 in El-Kab²⁾, dasselbe zeigt zunächst den Verstorbenen in verschiedenen Situationen und führt Gebete auf; dann aber enthält es die Abbildung von einem Kriegswagen, welcher von Pferden gezogen wird; dies ist das erste Mal, dass auf einem ägyptischen Basrelief das Pferd vorkommt, da das alte Reich nur den Ochsen als Zugthier kannte; erwähnt wird das Thier freilich schon unter Ähmes (Birch Hist. p. 82, cf. Lefromant Les prem. civ. und Chabas El. hist.). An einer andern Stelle des Grabes sieht man reichbeladene Schiffe, die Getreide und Ringe nach Egypten schaffen, und vor allem Leute, die mit der Bauckerng des dem Todten gehörenden Grundbesitzes beschäftigt sind, über letzteren Darstellungen findet sich das schon von Champ. Mon. II, 143 und Rosellini M. C. Taf. 33 publicirte, allbekannte Drescherbild, der Älteste poetische Ueberrest der ägyptischen Literatur³⁾.

1) De Rougé, Not. sem. p. 52.

2) Lep. III, 10, 11a—d, 13a. Priess, Mon. Pl. 28, 29. Descr. de l'Ég. I pl. 98.

3) Auch publicirt nach Borchardt in Les Antiquités égyptiennes Toulouse, 1867 p. 68 L.

Tutmes I.

Mit diesem, seiner eigenen Aussage¹⁾ nach, ganz jung zur Regierung gekommenen Könige, der zuerst, wie wir oben sehen, die Herrschaft mit seiner Schwester Amun-as-i theilen musste, beginnt die lange Reihe grosser Eroberer, deren Erfolge und Siege die nächsten Jahrhunderte der ägyptischen Geschichte ausfüllen. Sein erster Kriegszug wendte sich gegen die nubischen Völker von Ghent-ufer, er selbst führte das Heer an, kämpfte mit eigener Hand in der Entscheidungsschlacht mit, verwundete sogar mit seinem Pfeile den Anführer der Feinde in der Hüfte. Da wandte sich das Aethiopenheer zur Flucht, die Leute wurden weggeschleppt, das Vieh geraubt und bei der Rückfahrt nach Theben wurde der gefangene feindliche Feldherr an den Füssen am Schiffe des Königs aufgehängt. Als ein Denkmal seines Sieges liess der König eine Inschrift voll pomphafter Phrasen und prunkender Uebertreibungen seiner Macht gegenüber der Insel Tombos auf 19° nördl. Breite in den Steinbrüchen von Kerman aufstellen (Leps. D. III, 5a), wo auch zahlreiche andere Inschriften seiner Siege über den Süden Erwähnung thun (L. D. III, 5b—c). Hiernach musste er einen in Unteregypten, in dem alten Heiligthume der Buto in Pe und Tep ausgebrochenen Aufstand niederschlagen²⁾. Dann aber zog er in schnellem Zuge durch die arabische Wüste und Palästina gegen Mesopotamien, traf dort das feindliche Heer und besiegte es. Gross war das Blutbad, das seine Soldaten anrichteten und unzählige von Gefangenen waren die Siegesbeute. Als Zeichen seines Sieges stellte der König bei Nii zwei Stele auf, die bis zur Zeit Tutmes III., der sie auf seinem 8. Zuge noch unbeschädigt fand, die nominelle Grenze Egyptens bildeten. In diesem Kampfe verrichtete der Admiral Ahmes seine letzte Heldenthat, er erbotete einen Wagen mit seinem Gespann und erhielt dafür noch einmal das goldne Halsband.

Nachdem schon Tutmes I. einen solchen Sieg errungen und sich Asien bis zum Euphrat und Tigris unterworfen hatte, könnte es wunderbar erscheinen, dass jeder der folgenden Könige das Land von Neuem und durch neue Kriege gewinnen musste, dies lag aber in dem System, welches die Egypter ihren besiegten Feinden gegenüber verfolgten, begründet. Die Eroberer zogen stets wieder nach Egypten zurück; keine Nomarchen wurden eingesetzt, vielmehr befielen die vor der ägyptischen Occupation vorhandenen Fürsten von kleinen Ländchen und einzelnen Städten, deren es besonders in Palästina eine grosse Zahl gab, ihre Selbständigkeit

¹⁾ Leps. D. III, 18.

²⁾ L. I. Vgl. zum Buto-Heiligthume Brugsak in der Zeitschr. f. äg. Spr. 1871 p. 12—3.

und konnten sich, so viel sie wollten, unter einander verbünden und verfeinden, wenn sie nur Egypten pünktlich ihren Tribut bezahlten und den dortigen König als Oberherrn anerkannten. Nur in seltenen Ausnahmefällen, wenn die Eroberung besonders schwierig gewesen war, mussten die Fürsten ihre Söhne als Geiseln dem Könige mitgeben, erhielten aber immer noch die Zusicherung, dass nach ihrem erfolgten Tode die Prinzen entlassen und auf den väterlichen Thron gesetzt werden würden¹⁾. Erst sehr viel später, unter Seth I. und Ramses II. wurde das System geändert und ägyptische Officiere beherrschten Syrien, wie das Gedicht des Pentaur berichtet. In Folge ihrer verhältnissmässig grossen Unabhängigkeit war es denn auch möglich, dass trotz der ägyptischen Oberherrschaft die Städte Palästina's und Phöniciens sich so frei entwickelten, dass gerade in dieser Zeit die Orte an der philistäischen Küste so herauswuchsen, dass Sidon und Tyrus und alle ihre Nachbarn zu weitbedeutender Macht gelangten, dass die Fürstengeschlechter im Innern ungehindert fortbestanden, und eigentlich nie eine grössere Schädigung ihrer Macht erfuhren. Aber während dies auf der einen Seite für die unterworfenen Länder eine grosse Wohlthat war, da sie der Segnungen der ägyptischen Cultur und des ägyptischen Schutzes gegen äussere Feinde theilhaftig wurden, so lag auf der andern für Egypten eine grosse Gefahr darin. Denn da dieses kein Militär im Lande hatte, die Fürsten dagegen eigene Truppen besaßen, so lag es für letztere sehr nahe, sowie in Egypten ein Thronwechsel stattfand oder ein dortiger König irgendwie eine Schädigung seiner Macht erlitt, sich unter einander zu verbünden und zu empören. Sie hatten bei einem solchen Unternehmen immer eine feste Stütze hinter sich, denn in ihrem Rücken erwuchs in dieser Zeit das stolze Reich von Assyrien, welches bestimmt war Egyptens Stelle als leitende Macht in der Weltgeschichte einzunehmen. Da dieses Reich selbst noch nicht mächtig genug war, um einen direkten Angriff auf die ägyptische Monarchie zu wagen, so unterstützte es wenigstens dessan Feinde und schädigte sie so indirekt. Deshalb mussten auch die Heere der Pharaonen, wenn sie sich irgend eines dauernden Erfolges rühmen wollten, stets bis an den Euphrat vordringen und suchen, Ninive zu erobern und Assur und Babylon sich zinspflichtig zu machen. Die vielen kleinen freien Stämme in Palästina hatten aber für Egypten noch einen weitern grossen Nachtheil: während sie sich nämlich alle sehr leicht zu einem Aufstand gegen den Pharo bewegen liessen und so in wenigen Wochen das ganze Land verloren gehen konnte, mussten dann die eindrückenden ägyptischen Truppen, auch wenn sie einen oder zwei Siege davon getragen hatten, noch mit grosser Anstrengung, Mühe und Gefahr alle die kleinen verstreuten Orte

1) Lep. Ann. II, 8.

und Bergfesten erobern, um das Gebiet wieder von Neuem tributpflichtig zu machen.

Besser, als hier im Norden, lagen die Verhältnisse im Süden des Reichs, in Aethiopien; hier führte nämlich schon Tutmes I. eine Art der Regierung ein, die der Egyptens ganz analog war: ein Theil des Landes wurde in Nomien eingetheilt und als solche verwaltet, längs des Nils wurden Städte mit ägyptischer Bevölkerung und Tempel mit ägyptischer Priesterschaft angelegt, die für eine stete sichere Unterwerfung des Landvolkes sorgten. Die ganze Gegend wurde von einem Statthalter geleitet, welcher meist aus der königlichen Familie entnommen wurde, oft war es sogar der Kronprinz selbst, der sich hier auf seine spätere Thätigkeit als Beherrscher Egyptens vorbereitete. Letzteres wurde in der Ramesidenzeit so gebräuchlich, dass man den Thronfolger geradezu Prinz von Kusch nannte; in diesem Sinne findet sich der Titel unter andern in dem Roman der beiden Brüder¹⁾. Aus der Zeit, die uns zur Behandlung vorliegt, sind die Namen von nur zwei Prinzen von Kusch, Sen (Leps. Königsb. No. 345) und Nehi (l. l. No. 352) bekannt.

Die übrige Zeit seiner Regierung, die Tutmes I. nicht auf Kriege zu verwenden brauchte, benutzte er um theils die Bauten seiner Vorgänger fortzuführen, theils selbst neue zu begründen. So baute er an dem Reichstempel von Karnak, in welchem sich auch ein Stein²⁾ gefunden hat, der auf der einen Seite das 8., auf der andern das 9. Jahr seiner und der Amunsut I. Regierung trägt. In diesem Tempel erbaute er den Pylon IV. (bei Mariette) und errichtete an der Innenseite desselben eine Reihe von Statuen, die ihn selbst als Osiris zeigten³⁾, dann den Säulensaal, den dieser Pylon begrenzt, den Pylon auf der andern Seite No. V und den dahinter folgenden Saal, welchen er aber nicht vollenden konnte; zwei seiner Säulen sind später von Tutmes III. in eine seiner Mauern eingefügt worden, die Inschriften der einen hat Devéria in seinem *Bok-en-Khonsou* p. 752 publicirt⁴⁾. Vor diesem Saale errichtete er zwei Obelisken aus rothem Granit für Amon-Ra, dem er auch sonst grosse Geschenke⁵⁾ machte. Von den Obelisken ist der eine, welchen Tutmes III. später usurpirte und den noch Pococke 1737—9 (*A description of the East* I p. 95) unverletzt

1) Pap. d'Orb. XIX, 1. Vgl. auch die Statue im Louvre A. 90) bei Pierret, *Rec. d'Inscr.* p. 32.

2) Publ. bei Brugsch, *Hist. de l'Eg.* I Aufl. I Pl. 16; Mariette, *Karnak*, pl. 32 f.

3) Brugsch, *Aeg. Stelle* IV p. 127; — Rosellini, *M. St.* III, 1 p. 113—14; — Mariette, *Karnak* p. 28.

4) Die Inschrift der verdeckten Mauer Tutmes III. hat Mariette, *Karnak* pl. 32 a publicirt, dieselbe erwähnt des Baues des Tutmes I., der unversehrt geblieben sei.

5) Leps. D. III, 47 c. 1 11, Brugsch, *Rec.* I. Pl. 36, 2 und 3.

sah, jetzt ganz zertrümmert, der andere aber steht noch aufgerichtet und ist öfters publicirt worden; ein späterer König, wahrscheinlich Ramses IV. hat es für gut befunden, auf diesem letztern auch seinen Namen zu verewigen¹⁾. Auch in andern Stadthellen von Theben lies Tutmes I. bauen: bei Der-el-Medinet und Abd-el-Qurna haben sich mit seinem Namen gestempelte Steine gefunden, welche theils in Berlin (Leps. D. III. 7 f.), theils in London (Birch. Ancient Pottery p. 12) aufbewahrt werden, seinen Namen tragen Reliefs in Medinet-Abu²⁾, und ein sehr schön gearbeitetes, von Leps. D. III. 8 b und Champ. M. 192—4 publicirtes Relief im Assasiftempel zeigt sein Bild neben dem seiner Tochter Soyet-netra. Ferner lies er bei Primis für Thot und die Sate, die Landesgöttin von Nubien und Elephantine, eine quadratische Felskapelle anbauen, ohne sie freilich weiter mit Reliefsen oder Malereien auszuschnücken³⁾. Endlich findet sich sein Name in der Opferdedication für den königlichen Verwandten Menx in West-Sileilis, die Leps. Denkm. III. 8 c publicirt hat, und im Grabe eines gewissen Amen-hotep in Abd-el-Qurna, Grab 11⁴⁾, der sich selbst den ersten Sohn des Königs Tutmes I. nennt, in Wahrheit aber, wie die Legenden des Grabes deutlich zeigen, der Sohn eines Mannes Namens Thuti-Senti war. Derselbe war vermuthlich, wie schon Pleyte (Zeitschr. f. aeg. Spr. 1874 p. 44) annahm, ein Adoptivsohn des Königs und muss schon früh gestorben sein, da er in der Geschichte des folgenden Zeitraumes gar keine Rolle spielt, auch in seinem Grabe keines andern Königs, als Tutmes I. Erwähnung thut. Der grösste Baue aber, den dieser errichtete, von dem uns freilich Nichts mehr erhalten geblieben ist, war der Tempel des Osiris in Abydos, von dem eine von De Rougé in den *Ég. Ég.* IX, 19—22 publicirte Stole in Balaj Kunde giebt⁵⁾. Die Gattin des Königs war seine Schwester Amona, deren Bild sich im Grabe 9 zu Abd-el-Qurna findet (Leps. D. III. 8 a). Am Ende seiner Regierung nahm er seine noch junge Tochter Rā-mū-ka zur Mitregentin an und liess ihr durch Amon ihren Standarten-Namen Uaer-t-ka-u verleihen. In der leider auch sonst sehr verletzten Inschrift an dem III. vom Könige selbst erhalten östlichen Pylon von Karnak, welche Leps. D. III. 18 publicirt und E. de Rougé zum grössten Theil ganz vortügllich in den *Mé. d'Arch. Ég. et assyr.* I p. 46 ff. übersetzt hat, ist der noch erkennbare Name Rā-mū-ka das einzige Mal, wo er vorkommt, nachträglich in Rā-ā-yeper-en (Tutmes II.) verwandelt, die weiblichen Suffixe an den

1) Obelisk A. Leps. D. III. 6; Champ. Mon. IV, 312—3; De Rougé, *Album phot.* No. 50, 53, 54, 58; Brugsch, *Reisebericht* p. 159.

2) L. D. III. 27, 1 2; Champ. M. II, 135, 3.

3) Champ. *Bricks* p. 92.

4) Rosellini, *M. Ég.* I p. 214. — Leps. D. III. 7 b, 9 a—c.

5) Mariette *Nouv.* p. 345 und Brugsch, *art.* in der *Zeitschrift f. aeg. Spr.* 1868 p. 77 und dann in der *Geschichte Aegyptens* p. 378 ff. haben Amon Stein, auf der der Name Tutmes I. in Linie 22 ganz unerkennbar zu lesen ist, auf Tutmes III. bezogen.

Substantiven und Verbalformen der ganzen Inschrift sind aber ruhig belassen worden. Als Beweis dieser Adoption haben sich auch ungebrannte Ziegel in Abd-el-Qurna, die beider Namen zeigen (Leps. D. III, 25 bis; 26 No. 1), und eine von Lepsius, *Ausw. XI* publicirte Stele im Louvre erhalten. Wahrscheinlich wurde auch Tutmes III. von seinem Vater adoptirt, wenigstens sehen wir ihn an Thoren des kleinen Tempels von Medinet-Abn, welche Leps. D. III, 7 a, c, d publicirt hat, neben seinem Vater und Amun-sat genannt. — Tutmes I wurde nach seinem Tode göttlich verehrt; so findet sich das Grab eines seiner Opferpriester in der Zeit der Rämka in West-Silsilis (Leps. D. III, 28, 4 a—d); den Grabkegel eines seiner ersten Priester hat Prisse, *Mon. Pl.* 27 publicirt; eine Opferstele für seinen Priester Amenemhat aus Tutmes III. Zeit hat sich in Heliopolis erhalten, und ist dann zunächst in die Sammlung Drovetti (Rosellini M. St. III, 1 p. 190) und aus dieser an das Berliner Museum gelangt No. 155 (1638) (Leps. D. III, 29 c); ein Grab in Theben nennt seinen Priester Sebek-nest (Rosellini M. St. III, 1 p. 112; Champ. Not. 512—3); Grab No. 2 und No. 30 ebendort erwähnen seinen Kult (Champ. Not. 501; 519—20), auch im Tempel von Assuassif (Champ.-Fig. Eg. anc. p. 303), auf zwei Tachtenstele in Paris, von denen die eine von Champ.-Fig. Eg. anc. pl. 67 publicirt, die andere von Champ. *Lettre à M. de Blacas* I p. 25 citirt ist, auf dem Libationstisch zu Marseille und auf einem Siegel aus Abd-el-Qurna (L. D. III, 39 e) wird sein Kult erwähnt, ebenso wie auf dem oben erwähnten Papyrus zu Turin. Mit seiner Gattin vereint erscheint er im Grabe 2 zu Abd-el-Qurna (Leps. D. III, 43 b) und im Grabe 9 ebendasselbst (Leps. D. III, 8 a).

Von weitem Monumenten aus seiner Zeit ist die Stele eines seiner Hausvorsteher im Vestibulum des Turiner Museums No. 46 bei Lieblein *Lex. No.* 583 (Orcurti, *Cat.* III, II, 34) die Stele No. 9 in der Sala a mezzanotte in demselben Museum (bei Lieblein No. 321, Orcurti I, I, 125) und eine dritte Stele in Florenz zu nennen. Von Portraits des Königs hat sich eine wunderbar schöne sitzende Statue aus schwarzem, weissgeflecktem Granit im Museum zu Turin erhalten¹⁾; eine zweite, welche ihm von Tutmes III. in dessen 42. Regierungsjahre am 22. Thot geweiht wurde, war in Karnak aufgestellt (s. u.). Einen Reliefkopf des Herrschers hat Rosell. M. St. Taf. I, 3 publicirt. Ein Scarabäus mit seinem Schilde befindet sich im British Museum (Lieblein, *Zeitschrift f. äg. Spr.* 1869 p. 28), 2 in Turin (Orcurti, *Cat.* III, II, 153) und 2 in Florenz.

1) Gassiers, *Descr.* Taf. IX; Lepsius, *Ausw.* XI; Champ. *Lettre à M. de Blacas* I p. 23 f.; Rosellini M. St. III, 1 p. 123; Orcurti, *Cat.* III, p. 58.

Tutmes II.

Die Regierung dieses Königs, des Sohnes Tutmes I. (s. die Inschrift auf der Statue dieses Herrschers in Turin bei Osburn, *Mon. Hist. of Eg. II*, 184 und *Leps. Ausw. XI*) war kurz und unbedeutend. Von kriegerischen Erfolgen konnte er nur einen Raubzug gegen die nubischen Nomaden und einen Zug gegen asiatische Hirtenstämme aufzeichnen. Die pompösen Phrasen, in denen er den Bericht von dem ersten Kampfe auf der Felsenstele von Aswan bei *Leps. III*, 16 a verzeichnet, können uns nicht blenden¹⁾. Auch die Bauwerke, auf denen sich sein Name findet, sind ziemlich selten und geringfügig. So stammen von ihm Theile des dritten endlichen Pylon in Karnak, wo ihn Amou-Ra segnet, diese Arbeiten sind dann von Tutmes III. weiter ausgeführt worden, Seti restaurirte den ganzen Bau und liess seine Reliefs ruhig über die seiner Vorgänger eingraben, auch überall seinen Namen einsetzen²⁾. Ferner baute Tutmes II. eine Pforte an demselben Bau (*Leps. D. III*, 16 d—g), ein schöner rother Granitpfeiler aus Esneh, jetzt in Paris, nennt seinen Namen (*Champ. Briefe p. 134; De Rougé, Not. som. p. 42*), in Kummeh baute er einiges wenige in den ältesten Theilen des Tempels (*Leps. Briefe p. 259*), im Aiasais errichtete er der Hathor ein Sanctuarium und ein dorthin führendes Thor (*Brugsch, Rec. Pl. 89, 1*), ein schönes Relief im Tempel, welches ihn darstellt, haben erst Arnodale und Bonomi *Gall. of ant. Pl. 31 Fig. 145* und dann *Lepsius D. III*, 20 a publicirt, in Medinet-Abu sieht man ihn Amou-Ra opfern (*Champ. M. II*, 195, 4), einige Ziegel mit seinem Namen haben sich in Theben gefunden³⁾, eine von Aschersön in der Nähe der Cultursinsel El-'Ayun entdeckte historische Stele trägt sein Schild (*Zeitschr. f. aeg. Spr. 1876 p. 120*). Nach seinem Tode ward er, wie der Opferaltar des Clot-Bey, der Papyrus von Turin und das Siegel von Abd-el-Qurna bei *Leps. D. III*, 39 e, ein Sarg in Turin, wo er neben Anupent (II?) erscheint (*Champ. Lettre à M. de Blacas I. p. 27 f. Orcuti, Cat. III II*, 76), und eine Stele ebendasselbst (*Orcuti, Cat. III II*, 124) ehren, göttlich verehrt. 2 Scarabäeen mit seiner Cartouche finden sich unter No. 458 und 459 bei Palin, einer in Turin (*Orcuti, Cat. III II*, 153). Sein Portrait hat Rosell. *M. St. Taf. II*, 6 nach einem Relief aus Karnak publicirt. —

Weit bedeutungsvoller und interessanter ist die Zeit, in welcher die Schwester und Gattin Tutmes II., Kämüka, theils allein, theils

1) Er setzt z. B. auf der Inschrift aneinander, dass ihn die Welt vom fernsten Norden bis zum fernsten Süden gehöre, und erzählt dann, dass er die Obernieder (welche nicht an der ägyptischen Grenze (abim) besiegt habe.

2) *Leps. D. III*, 14, 13; 27, No. 12. Vgl. *Brugsch, Reisebericht p. 170 ff.*

3) In *British Museum No. 6010* (*Birch, Ancient Pottery p. 12*). Vgl. *Prisse, Mon. Eg. pl. 23 No. 16*.

mit ihm, theils mit Tutmes III. vereint, die Regierung führt. Leider lassen sich die Ereignisse dieser Periode bis jetzt chronologisch nicht ordnen und wir sind darauf angewiesen, aus dem Auftreten der verschiedenen Herrscher auf den Basreliefs und Inschriften der Tempel auf ihre Mitregenten und ihre Thaten zu schliessen. Das reichste Material in dieser Beziehung und ganz besonders für den ersten Theil der Periode, die Alleinregierung der Rāmāka, bietet uns der in seiner Gesamtheit in dieser Zeit entstandene Tempel vom Assasif, und es wird daher wohl angemessen sein, die Behandlung der Ereignisse der Epoche mit einer Besprechung dieses Tempels zu verbinden und die Denkmäler von andern Orten, welche chronologische oder historische Bedeutung haben, hieran anzureihen. Für den Tempel steht uns leider nur ein sehr unvollständiges Material zu Gebote, da eine vollständige Publication des ganzen, ebensowohl in künstlerischer, als historischer Bedeutung ganz einzigen Baues noch immer fehlt, und man daher gezwungen ist, sich seine Beschreibung aus den beiden trefflichen Werken von Dümichen (*Flotte einer äg. Königin* und *hist. Inschriften*), dem wenigen was Lepsius in den *Denkm.* publicirt und in den Briefen p. 281—2 besprochen hat, dem Aufsatz von E. de Rougé in den *Mémoires d'Arch.* I, 48 ff. und einigen wenigen sonstigen Arbeiten und Notizen, wie vor allem Champollion's Not. p. 572—8, 567, zusammenzusuchen. Der Tempel liegt ganz am Ende des sogenannten Thales von El-Assasif zwischen den Königsgräbern und Qurua, gerade dem grossen Tempel von Karnak gegenüber, mit welchem er einst durch eine lange, noch heute erkennbare Wüdlerallee verbunden war. In vier hintereinander sich aufbauenden Terrassen, welche durch eine breite sanft ansteigende Strasse in zwei gleiche Hälften getheilt werden, zieht er sich den Berg hinauf. Der auf der ersten Terrasse gelegene Vorhof, dessen Säulenkapitule Hathorköpfe bildeten, ist fast vollkommen zerstört. Der Weg endet bei einem Thore von rothem Granit, durch welches man in die Räume der 4. Terrasse eintritt, diesem gerade gegenüber führt ein zweites Thor zu einem Tutmes I. und seiner Gattin Ähmes geweihten Felsengewölbe, an dessen Rückwand ein thebanischer Basillikogrammat, Namens Amenhetep sich in der Zeit des Ptolemäus Energetes II. sein Grab schuf. Auch auf der 3. Terrasse finden sich rechts und links grosse Gewölbe; hier befindet sich der schönste Theil des Tempels, eine nach Osten hin offene, links gelegene grosse Halle mit 31 Pfeilern, 102' breit und 26' tief, deren Rückwand das Kalksteingebirge selbst bildet¹⁾. In den spätern Zeiten der ägyptischen Herrschaft diente der Bau als Begräbnisplatz, wie daraus hervorgeht, dass Manuier in seinen Räumen über 60 Mumien in 9 wohlverschlossenen Brunnen entdeckt hat²⁾. Einem

1) Vgl. hierzu bes. Dümichen, *Flotte*, Text p. 17.

2) Brugsch, *Geogr. Inschr.* III p. 31 und *Z. D. M. G.* XIV p. 8—9.

der Mumienssärges, welcher durch seine astronomischen Darstellungen besonders interessant ist, hat Brugsch, *Z. D. M. G.* XIV p. 16 ff. ausführlich behandelt. Der heutige Name des Tempels ist Der-el-habesi und stammt von einem in den allegorischen Bau hineingebauten koptischen Kloster her. Den Plan des ganzen Werkes findet man in Lep. Denk. I. 87, eine kurze Beschreibung in dem Werke von Pococke und dem der französischen Expedition.

Die wichtigste Episode, welche in dem Tempel berichtet wird, ist der berühmte, viel behandelte ¹⁾ Zug der Rāmka nach Punt (Däm. Hist. Inschr. II, 20. Flotte XVIII, 1—8; einige siegreich zurückkehrende Schiffe finden sich bei E. de Rougé, *Album phot.* No. 80). Auf einige kleine Inschriftzeilen, welche unter andern das Datum für den Zug, nämlich das 2. Jahr der Königin, enthalten und berichten, dass die Königin in Person ihre Befehle gegeben habe, folgt eine längere Inschrift, in welcher Rāmka Amon um die Erlaubniß bittet, nach Punt ziehen zu dürfen, um ihm die Schätze von Taneter zurückzubringen. Der Gott antwortet darauf mit großartigen Lobpreisungen ihrer Frömmigkeit und zählt die Reuultate des zu unternehmenden Zuges auf, man werde das ganze Land der Punt kennen lernen. Besonders lange spricht er von dem Harze Anti: Niemand, sagt er, wäre bisher zu dessen Fundorten vorgedrungen, nur Nomaden hätten es gekannt und durch Tauschhandel sei es in die Schatzkammern der Könige gelangt; einen heiligen Distrikt im Lande Taneter habe er selbst geschaffen und dort finde man das Harz. Jetzt solle die Königin dorthin gelangen und reiche Schätze, vor allem Anti-Bäume, nach Egypten zurückbringen ²⁾. Dues übrigens das Anti schon früher im Nilthale bekannt und im Gebrauch war, zeigt die Darstellung bei Lep. D. III, 9 a d, auf welcher der Prinz Amenhetep dem Amon-Ra in Theben damit räuchert. Es ist ferner wohl auch identisch mit dem im alten Reiche sich öfters findenden Weihrauch Ana, welcher nach Lep. D. II, 150 a (übersetzt von Chabas, *Voy.* p. 67) schon zur Zeit Amenemha I. zu Schiff aus Punt geholt wurde ³⁾. Die Flotte der Königin fuhr aus und gelangte glücklich zum Ziele. Wir sehen auf einem Gemälde ein reines Georabild aus Punt, ein Dorf liegt da unter Anti-Bäumen und Palmen, die Häuser auf Pfählen aufgerichtet, so dass man nur mittelst Leitern zu ihnen

1) Von Brugsch in der Geschichte Egyptens p. 280 ff. sehr anschaulich und poetisch geschildert.

2) Bei dem ungemein verkürzten Zustande der Inschrift und der Unsicherheit in sehr vielen Zeichen kann von einer absolut sichern Uebersetzung des Textes natürlich nicht die Rede sein, doch wird der oben gegebene Ansatz an derselben kaum bedeutendern Fehler enthalten.

3) Zu dem grossen Reichthum der Ländel Sūd-Arabien's (Punt) an Weihrauch vergl. die höchst interessante Schilderung bei Marco Polo, demnach von Fürch p. 556, vollständig in den *Navigazioni et Viaggi raccolti di Ramusio* II p. 59 und die Anmerkungen von Diodor III, 46.

gelangen kann, eine Kuh ruht im Schatten, während ein Mann seinen schwerbeladenen Esel vor sich hertreibt und 6 andere einen Antibaum tragen (Düm. Flotte XV). An einer andern Stelle, welche Mariette bei der Pariser Weltausstellung mit in dem ägyptischen Tempel abmalen liess, sieht sich der Anführer des unterworfenen Volkes, dunkelbraun von Farbe, mit weissen, langen, in Zöpfe geflochtenen Haaren und ohne Waffen, ihm folgen seine Gattin und Tochter, beide abtödtend hässlich, mit lang herabhängenden Fleischwülsten, ungemein fetten Armen, ganz den jetzigen Negerfürstlichen ähnlich (Lenormant. Les prem. civil. I p. 287. Chabas. Et. hist. p. 156; Düm. Resultate pl. 67; Birch. Hist. of Eg. p. 84. Mariette. Not. p. 272 f.). — Die hierauf folgenden Bilder beziehen sich auf die Einschiffung der Beute in Punt und die siegreiche Rückkehr, sie sind von Düm. Flotte I—III ausgezeichnet publicirt worden. Unter ihnen zieht sich ein Streifen hin, auf welchem eine Reihe von Fischen, 2 Schildkröten, 2 Krebse und ein Tintenfisch aus dem rothen Meere abgebildet sind; leider hat es der altägyptische Zeichner verabsäumt, den Thieren den ägyptischen Namen beizusetzen, so dass wir durch dieselben unser Lexikon nicht vervollständigen können, was um so mehr zu beklagen ist, als es, wie Dr. Domitz in Düm. Flotte p. 22 gezeigt hat, ganz gut möglich ist, die Thiere aus den Abbildungen, welche Düm. Flotte pl. XX—XXIV in Originalgrösse publicirt hat, zu bestimmen. Auf dem ersten der Bilder selbst sehen wir 5 ägyptische Schiffe, von denen 2 schon gelandet sind, eins davon ist sogar schon, ebenso wie ein kleiner Kahn an einem Antibaum mit Seilen befestigt, während die andern 3 noch, von Segeln und Rudern getrieben, dem Lande zueilen. Auf dem einen, dem letzten der Reihe, stehen aber die Matrosen schon auf einer Raa bereit, die Segel, sowie es der Kapitain befehlen sollte, herabzulassen. Der Kahn, den wir eben erwähnten, ist von 2 Ruderern besetzt und ausserdem sind in ihm 2 Männer beschäftigt, schwerfällige grosse Krüge aufzustellen. Die begleitenden Legendes, in die Rames II. seinen Namen und eine Dedication für Amon-Ra auf 2 ausgemeisselte Zeilen eingegraben hat, bezeichnen das Bild als die Darstellung der Ankunft der ägyptischen Schiffe in Punt nach dem Befehle des Amon.



Das zweite Bild stellt 2 Schiffe dar, die beladnet wurden; schon liegen grosse Säcke und Ballen aufgeschichtet, neben ihnen liegen Elephantenzähne und stehen frische Antabäume in Kürben; und immer kommen noch neue Leute, die zu je 6 Bäume und einzelne Säcke herbeischleppen und über nach dem Lande führende Bretter in die Schiffe tragen; auf einem Strick, der sich durch das Schiff zieht, sitzen und stehen mehrere mit grosser Lebenswahrheit gezeichnete Affen, von denen einer von einem Matrosen geknecht wird. Die Inschrift sagt, dies stelle die Beladung der Schiffe dar mit den Schätzen des Landes Punt; mit allen schönen Hölzern des Ta-Neter, mit Tafeln von Anta-Gummi, mit frischen Anta-Bäumen,




mit Ebenholz, Elfenbein, Gold, mit Smaragden¹⁾ aus dem Lande der Amu, mit Tas und Chast-Holz, mit Ahem-t, mit Weihrauch, mit Augenschminko²⁾, mit grossen und Mantelparavinen, mit Windhunden³⁾, mit Leopardenfellen, Weibern und Kindern, wie es noch nie zuvor geschehen.

Das dritte Bild zeigt 3 Schiffe schon auf der Rückkehr begriffen, schwer sind sie mit allerlei Schätzen beladen und jetzt steuern sie mit vollen Segeln der Heimath zu. Auch auf diesem Bilde hat es der Künstler nicht unterlassen, in humoristischer Weise eine Scene genau nach dem Leben zu geben. Der eine Affe nämlich hat auf seinem Takelstrick genau dieselbe Haltung eingenommen, die nur wenige Schritte von ihm entfernt, der Anführer der Schiffe hat, er legt die eine Hand auf das Knie, wie jener auf die seinen Platz umgebende Benennung, während er die andere wie zum Befehlen leicht erhebt. Die Inschrift bezeichnet die Darstellung als die glückliche Rückkehr der Soldaten nach der Thebais zu ihrer eigenen Freuden mit den Schätzen des Landes Punt, die bestimmt sind für Amun-Ra.

Bei der hohen Bedeutung, welche ein solcher Zug für Egypten haben musste, war es natürlich, dass man sich in den antiken Schriftstellern umsieh, ob keiner desselben Erwähnung thue, und da gelang es dem genialen Scharfblick Fr. Lenormant's, die betreffende Stelle zu finden. Bei Diodor I, 55 und Herodot II, 102 wird nämlich berichtet, Sesostris habe in seiner Jugend das bis dahin unbewungene Arabien erobert und das erythräische Meer befahren; nun berichten uns aber die altägyptischen Inschriften Nichts von einem solchen Zuge des Königs, während sie sonst gerade für seine Jugendjahre sehr ausführliche Nachrichten geben (es. bes. Maspero, *Inscription dédicatoire du temple d'Abydos* und für Ramses Jugendzug gegen Nubien die Stele von Kuban I. 4—5), und es ist also anzunehmen, dass die Grossthaten irgend eines andern ägyptischen Königs auf ihn übertragen worden sind, und dieser Herrscher ist Kamäka. Eine solche Uebertragung war um so leichter möglich, als Ramses im Assasif öfters seinen Namen an Stelle des der Kamäka setzen liess (Dämichen, Flotte I. I. 8).

Auf einer andern Wand (Däm. Hist. Inschr. II, 14) erhält die Königin die Tribute der Rötenu, welche sich also, seit Tutmes I.

1)  Während Lepsius (Abh. d. Berl. Ak. 1870 p. 20) dies für grünes Feldspath hält, hat es später Naville (Zeitschrift f. äg. Spr. 1873 p. 86) höchst wahrscheinlich gemerkt, dass es ein Edelstein und zwar einer der Smaragde des Philon war. Däm. Flotte p. 17) will beinahe ergötzen, wo aber das absolut nothwendige Determinativ  dann vollkommen fehlen würde.

2)   

3) Tamm = Windhund (Chab. Et. sur l'ant. hist. II. 42 p. 100).

sie besiegt hatte, nicht mehr empört haben, da keine Inschrift aus der Zwischenzeit eines Zuges gegen sie Erwähnung thut. Dann sehen wir dieselbe (Düm. Hist. Inschr. II, 16) Amon ein Weiheopfer darbringen. Ein großartiges Todtanopfer, welches die Königin darbrachte, wird in einer von Dümichen, Hist. Inschr. I pl. 35—7 publicirten Inschrift beschrieben, leider enthält der Text keine historischen Angaben.

Auf späteren Inschriften im Tempel erscheint die Königin mit Tutmes II. vereint, so empfängt er Düm. II. I. II, 17 die Tribute des Volkes von Punt, während auf einem zweiten Relief I. I. 32 die Kuh der Hathor auf der einen Seite Tutmes II., auf der andern der Rāmāka die Hände leckt, die Cartouchen der letztern sind später ausgemessen und durch die Tutmes II. ersetzt worden.

Unter dessen war aber auch Tutmes III. älter geworden und erhielt seinerseits einen Antheil an der Regierung. So finden sich aller drei Cartouchen auf der Darstellung einer grossen Nilprocession in der untersten Terrassen des Tempels links, auf dieser sind einerseits zwei festlich geschmückte und bemannte Schiffe abgebildet, welche sich in voller Fahrt nach Theben befinden, um dort das Fest zu feiern: bei dem ersten der Schiffe, dessen Abbildung jetzt in Berlin aufbewahrt wird, hat sich noch sein Name: „Herr beider Länder“ erhalten, auf demselben wird in einer mit den Cartouchen Tutmes II. geschmückten Kapelle der heilige Apistier herbeigeführt; andererseits sehen wir 10 andere nach Theben fahrende Schiffe (Lepa. D. III, 17 a; Dümichen. II. I. II, 21—23; Flotte IV). Auch an einem Thore im Assasif (Lepa. D. III, 21), ebenso wie an den Pforten des kleinen Tempels des Amon von Medinet-Ahu erscheinen die drei Geschwister vereint (Lepa. D. III, 17 b, d, e).

Tutmes II. und III. zusammen, ohne die Regentin, werden sehr selten erwähnt, wie an den Thoren des kleinern Tempels von Medinet-Ahu (Lepa. D. III, 7; Champ. Not. p. 324 f.) und an dem 3. südlichen Propylon von Karnak (L. D. III, 16 d—g).

Bedeutend häufiger finden sich Rāmāka und Tutmes III., nach dem Tode Tutmes II., zusammen erwähnt. So sehen wir auf einem höchst interessanten Bilde in der innern Halle des Tempels (publ. bei Champ. M. II, 192—194; Lepa. D. III, 8 b und 20 c; beschrieben auch von Birch Archaeologia 35, 144) auf der einen Seite Rāmāka gekrönt mit der Atef-Krone, gefolgt von Tutmes III. und dessen Tochter Rā-nefru, während auf der andern Seite die Königin Ahmes gefolgt von Tutmes I. und der Princessin Sezet-nefru sich finden; besonders hervorzuheben ist hier das zweimalige Prädominiren der weiblichen Linie auch auf den Bildwerken an den Tempelwänden. Dann verspricht Hathor in einer Inschrift Rāmāka und Tutmes III. alle Güter; ihre Legenden schmücken vereint eins der Tempelthore (Düm. II. I. II, 32), ebenso wie eine königliche Barke (I. I. 22); beide werden öfters in den Gräbern von West-Sinaila genannt (Lepa. D. III, 28 No. 5—7), ebenso wie im Grabe No. 22 zu

Theben (Champ. Not. p. 515—5). Auf der Darstellung einer Procession (Däm. Flotte V) in dem Räume neben der grossen Halle auf der 3. Terrasse, wird sowohl Rāmāka als Tutmes III., ebenso wie in der Inschrift bei Lep. D. III, 27 No. 10, gepriesen; durch einen Festzug, gebildet von Schiffssoldaten, den jungen Leuten aus Theben, den Jünglingen und Soldatenkindern aus dem ganzen Lande, wird der Jahresanfang ihrer beider Regierung gefeiert. In diesem Zuge erscheint unter andern ein zahmer Panther, der an einem Rlemen einhergeführt wird, und die Darstellung eines Waffentanzes, welchen zwei mit kurzen Stöcken bewaffnete Krieger ausführen (Däm. Flotte VI—VIII). Wenn schon auf diesen Monumenten öfters Rāmāka aber Tutmes III. prädominirt, so ist dies auf denen, welche wir jetzt zu erwähnen haben, noch in viel höherem Grade der Fall. Auf einer Inschrift auf dem Granit-Propylon des Assasif (Lep. D. III, 21; Champ. Not. p. 573; Birch. Arch. 35, p. 144) stehen zwar beider Namen, aber die Königin erklärt, sie habe das Propylon dem Amon-Ra erbaut. Dasselbe ist auf einer zur Erinnerung an die Gründung eines Tempels errichteten Stele im Vatikan der Fall. Hier sehen wir die Königin mit der Krone von Unteregypten, Tutmes mit der des obern Landes, hinter ihnen die Götter des Westens. Auch hier hat Rāmāka, die Herrin beider Dialekte, die Beherrscherin von Nord und Süd, die Königin von Ober- und Unteregypten den Tempel gebaut und ihn ihrem Vater Amon, dem Herrn der Throne der Welt, geweiht für alle Ewigkeit (schlecht publizirt von Platon. Il Vaticano descritto ed illustrato Vol. IV Taf. 52, cit. von Birch. Arch. 35 p. 147—8; die Inschriften von Rosellini. M. St. III, 1 Taf. zu p. 125 No. 6 und Text p. 166—7). Weiter tritt sie voran auf der Statue des Anchi im British Museum (Lep. Ausw. Taf. XI; Sharpe. Eg. Inscr. pl. 56; Arundale und Bonomi. Gall. of ant. Pl. 51. Fig. 179; an letztem Orte findet sich die Inschrift p. 118 von Birch. übersetzt, ebenso von demselben auch Arch. 35 p. 148 und Rec. of the Past IV p. 1—4); auf dem schon mehrfach erwähnten Siegel aus Abdel-Qurna bei Lep. D. III, 39 o und auf mehreren Inschriften im Assasif (Lep. D. III, 21. 27 10. Däm. Hist. Inscr. II, 34. Champ. Not. p. 574—5 und 572; cit. von Birch. Arch. 35 p. 144). In den Darstellungen bei Lep. D. III, 19 erscheint sie allein, opfert dem Amon-Ra und lässt sich opfern, während Tutmes II., ebenso wie die Königin Ähmes als verstorben erscheinen, und Tutmes III. einfach ganz übergangen wird. Mit der Ähmes vereint erscheint sie auch bei Lep. D. III, 26, 1 b. — Aus einigen Denkmälern scheint hervorzugehen, dass die Geschwister eine Zeit lang die Regierung getheilt haben, so dass Rāmāka als Königin von Oberegypten die Leitung des ganzen Landes übernahm, während Tutmes als „Herr beider Länder“ eine geringere Macht besass. So sehen wir beide auf einer leider sehr beschädigten Stele aus Wadi Maghāra vom Jahre 15 ihrer Regierung, welche zugleich

zeigt, dass die Geschwister die dortigen Minen, welche einst unter der 12. Dyn. verlassen worden waren, wieder in Betrieb setzten¹⁾ (zuerst von De Laborde, Voy. de l'Arab. Petros VIII. 1 und dann viel besser von Lep. D. III, 28, 2 publicirt). Frolich konnte Tutmes auch als König von Unteregypten in dem in Oberegypten gelegenen Amada dem Ra Tempeltheile weihen (Rosellini, M. St. 36, 38, 1). Man kann aber aus diesen dürftigen Andeutungen der Denkmäler keinen absolut sichern Schluss ziehen, um so weniger als die Stele des Neferzat, des Obersten der Mat'au und Adjutanten des Königs auf den Zügen im Norden und Süden, den König nur als Herrn beider Länder bezeichnet, während die Inschrift, wie die Erwähnung der Kriesszüge zeigt, jedenfalls aus den spätern Jahren der Regierung Tutmes III. stammen muss. Sie findet sich publicirt und übersetzt von Maspero in den *Mé. d'Arch. ég. et ass.* I p. 151. In dem kleinen Tempel von Medinet-Abu sehen wir an einer Stelle den König mit der Geissel in der Hand auf dem Thron sitzend, während hinter ihm, mit dem Kopfschmuck des Amon, die grosse Königin Hämaka, die von Ra geliebte steht (Lep. D. III, 28 a und b. Champ. M. II, pl. 195, 3). Bei dieser Darstellung ist zu vermuthen, dass die abgebildete Frau die Gattin Tutmes III. war, diese war aber identisch mit seiner Schwester Rämaka-Hämaka. An einer andern Stelle findet sich der König allein, wie er mit der Atof-Krone geschmückt vor dem Gotte Chem den Boden aufhackt (Champ. M. II pl. 193). An dem Ptolemäeertempel von Ombos prädominirt der König ebenfalls, er allein ist in 6 Scenen dargestellt, wie er den Localgöttern der Stadt opfert, und nur die Inschriften zu beiden Seiten thun der Rämaka Erwähnung (Rosell, M. G. 28; Champ. N. p. 232; Birch, Arch. 36 p. 149). Auch ein Grab bei Theben mit sehr schönen Sculpturen erwähnt beide Herrscher (Rosell. M. St. III, 1 p. 130), ebenso wie ein Doppelamulet im Vatikan.

Ehe wir aber zu der Zeit übergehen, in welcher Tutmes III. allein die Herrschaft führte, müssen wir noch einen Augenblick bei den Denkmälern verweilen, die uns sonst noch von der Königin Rämaka erhalten sind, aber auf den vorhergehenden Seiten wegen ihrer isolirten Stellung keinen Platz finden konnten. Da ist denn vor allem ihr Hauptwerk zu erwähnen, die beiden grossen Obelisk von Karnak, welche sie dem Amon zur Erinnerung an ihren Vater Tutmes I. errichten liess. Durch die Inschrift an den 4 Seiten der Basis des einen derselben sind wir über ihre Entstehung ziemlich genau unterrichtet, wir wissen, dass man sie in Syene aus rothem Granit arbeiten liess, dass das Werk vom 1. Mechir des 16. Regierungsjahres der Königin bis zum letzten Mesore ihres

1) Auch in Serabit-el-Khâdim haben beide arbeiten lassen, da sich an diesem Orte Vasaufbrüche mit beiden Namen gefunden haben (Birch, *Ancient Pottery* p. 16).

16. dauerte, und dass also nur 7 Monate dazu verwendet wurden; wir hören ferner, dass ihre Spitzen und Inschriften mit Äsem¹⁾ versiert waren, welches man den Fürsten aller Nationen abgenommen hatte und welches jetzt hinlänglich über die Lande, wie die Sonne selbst. Der eine der beiden Obelisken, der schönste und größte aller in Egypten (sein Gewicht beträgt auch der Schätzung von Wilkinson, Thebes p. 19: 297 Tonnen 1090²/₃ Schließpfund, nach Mariette, Aperçu sur l'hist. p. 33: 374,000 Kilogramme; seine Höhe nach letztem 30 m.), ist vollständig erhalten, seine südliche und westliche Seite tragen die Dedication der Rāmāka allein, während an der östlichen und nördlichen zwei Seitenkolonnen hinzugefügt sind, welche Rāmāka und Tutmes III. in Adoration vor Anach-Ra in seinen verschiedenen Gestalten zeigen. Der zweite war schon zu Pococke's Zeit umgestürzt; Tutmes III. hat seinen Namen an die Stelle dessen seiner Schwester setzen lassen, während auf einer Seite auch Seti I. sich eingeschrieben hat. Den untersten Theil der Inschriften Hess Tutmes III. durch einen massiven Bau verdecken, dessen Zweck bis jetzt noch nicht hat aufgeklärt werden können²⁾. Der Mann, welcher die Errichtung der Obelisken, ebenso wie vieler andern Bauten dieser Zeit leitete, war der höchste Würdenträger der ganzen Epoche, Senmut (vgl. über ihn Lepa. D. III, 25 h—m; 25 bis a—I, 1—n und q). Ein zweites Werk, welches die Königin ihrem Vater weihte, ist eine jetzt in Paris befindliche Stele in Thürform aus rothem Granit

1) Ob das Äsem wirklich, wie Lepsius in seiner Abhandlung über die Metalle vermuthete, Electrum, oder wie Chabas auf Grund der Rosette-Inschrift annehmen, Gold bedeutet, müssen wir einstweilen unentschieden lassen. In dem auch von Lepsius, Nachricht zu p. 44 führen chemischen Papyrus in Leyden, von welchem ich mit gütiger Erlaubnis des Herrn Dr. Loewius eine Copie genommen habe, bezeichnet *ἄσμος* ein weisses Metall (p. III L 20 heisst es: *ἄσμος καλὸν λευκὸν ἀνβάλλει*), welches in Hadrymet gewonnen wurde (p. III, 25). An einer Stelle (p. VII, 3—5) wird direct gesagt, dass man aus künstlichem Äsem Silbengeräthe (*ἀργυροποιῶν*) fertigen könne. Auch aus den Zahlenangaben, welche der Papyrus für die Verfertigung künstlichen Äsams giebt, geht, wie mir mein Bruder versichert, deutlich hervor, dass stets ein weisses Metall das Resultat der chemischen Operation ist. Es würde sich hieraus ergeben, dass in diesem Papyrus, ebenso wie bei den andern griechischen Chemikern, vor allem in dem noch unpublicirten Textat des Demokrit *πρὸς ἀφαιρῶν μεταλλῶν* und dem Aufsatz *πρὸς μεταλλῶν ἀφαιρῶν* eines Unbekannten, *ἄσμος* identisch ist mit *ἀργήρος*.

2) Kermak, Obelisk B. Champ. Mon. IV, 314—15; Rosellini, M. St. Ital. 21—34, Text III, 1 p. 132—65; Lepa. D. III, 22—23, 24 h. — Zwei Seiten des Obelisken und der Basal bei Burton, Rec. Met. Pl. 48—50. Die ganze Basal bei Prisse, Mon. pt. 13. Eine Seite des Obelisken in der Descr. de l'Ég. III pt. 30 No. 5, ebenso wie in Le Rouge, Album phot. No. 33. Ein Kopt der Rāmāka bei Rosellini M. St. Pl. II, 6. — Obelisk C. Lepa. D. III, 24 a—c. Einen Theil des Pyramiden und eine Darstellung von ihm geben auch Arundale und Doornik, Gall. of ant. Pl. 32, Fig. 143 und Pl. 33, Fig. 143. Vgl. auch Brugsch, Reiseberichte p. 160 ff. und Birch, Hist. of Egypt p. 95—6. Erwähnt werden beide in der Inschrift bei Lepa III, 27 No. 11.

(De Rougé, Not. somm. p. 38). Weitere Banten aus dieser Zeit bezeugen mit ihrem Namen gestempelte Ziegel aus Abd-el-Qurna und Nilzeigel in Berlin (Leps. D. III, 25 bis h—k, 26, 3—6). Ihr Grab liegt im Biban-el-Moluk (Champ-Fig. Eg. anc. p. 309). Von Statuen der Königin befindet sich ein sehr schönes, in Qurna gefundenes Exemplar jetzt in Berlin und ist von Leps. D. III, 25 d—g publicirt worden, 2 Torsos hat der Prinz Heinrich der Niederlande in Egypten gekauft, dieselben beschrieb Pleyte in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1874 p. 45—6. Ihr Portrait zeigt ein schöner Mamiensarg in Turin (Champ. Fig. Eg. anc. p. 307). Von kleineren Monumenten, die ihren Namen tragen, sind folgende hervorzuheben: Zunächst eine kleine Alabastervase, welche die Königin ihrer Mutter Ahmes weihete, und die aus dem Besitz des Herrn Huber an das Bulayer Museum gekommen ist. Den Henkel bildet ein kletternder Affe (publicirt von Mariette, Mon. div. pl. 48 d, beschrieben von Brugsch, Rec. Text p. 49, die Inschriften l. l. Pl. 36, 4, vgl. Mariette, Not. p. 194). Eine zweite Alabastervase von schwerfälliger Form, welche ihre Legende trägt und sie als Götter- und Königsfrau bezeichnet, befand sich in Alnwick Castle und ist von Wilkinson, M. C. II, 355 veröffentlicht worden. Paris besitzt zwei viereckige Platten aus emailirter Erde, ein Damenhreit aus grünlicher Fayence, Modelle von Schlitzen, Hacken u. s. w. aus ihrer Zeit (De Rougé, Not. somm. p. 60, 65). Ähnliche Modelle finden sich auch in Florenz. Turin hat einige Scarabäen (Orcutti, Cat. III, II, 153), ebenso Berlin, letzteres auch unter No. 1634 den Rest einer Inschrift der Königin, Leyden eins der erwähnten Amulette und ein Messor mit Holzgriff (Leemans, Descr. rain. p. 78, Chabas, Et. hist. p. 82). Ein sehr einfaches Messer und eine Messerscheide, ebenso wie eine ganz unverzierte geschlossene Salbbüchse findet sich bei Champ. Mon. IV, 453—4 und am noch ein Instrument vermehrt bei Rosellini, M. C. Taf. 66 Fig. 6. 7. 12 Taf. 81 Fig. 27 publicirt. Eine grosse von Captain Henry in Theben gefundene Glasperle hat die Eigenthümlichkeit, dass das für sie verwendete Glas genau dasselbe specifische Gewicht (2,45) hat, wie Crownglas. (Wilkinson, M. C. I, 33, abgebildet l. l. III, 90). Ein schön gearbeiteter Löwenkopf aus rothem Jaspis mit beiden Cartouchen der Rāmāka befindet sich in Bulay (Mariette, Not. p. 195). Eine sehr schön aus hartem Stein gearbeitete Uschti-Figur, welche die Königin mit der Uräusschlange auf dem Haupte darstellt und in ihrer Inschrift, deren letzte Zeilen leider abgebrochen sind, einige nicht uninteressante Varianten von der gewöhnlichen Inschrift derartiger Figuren bietet, bewahrt das Museum Westreen im Haag.

Zum Schluss heben wir noch das Grab des Anna und dessen Frau Aūh-hotep in Qurna hervor. Derselbe war ein hoher Würdenträger unter Tutmes I. und unter anderm Vorsteher der Magazine des Amon. In dem Grabe befindet sich eine von Brugsch,

Rec. 1. Taf. 36, 1 publicirte und im Text p. 48—9 übersetzte, für die damalige Pflanzengeographie und Pflanzendomesticirung höchst interessante Liste der Bäume, die der Verstorbene in seinem Garten besessen; wir finden da 90 Bäume *ficus sycomorus*, 31 *balanites aegyptiaca*, 170 *phoenix dactylifera*, 120 *hyphaene crullera*, 5 *ficus carica*, 3 *minosa nilotica*, 12 *vitis vinifera*, 5 *sycambus*, *hyphaene Argem*, 6 *salix*, 10 *tamarix africana* u. s. w. Ausserdem enthält das Grab die einzige bis jetzt in Egypten gefundene Abbildung einer Schafherde; dieselbe ist mit der grössten Wahrheit behandelt, voran schreiten 2 mit einander kämpfende Widder. Die Publication und Besprechung dieser Darstellung nach einem Papierabdruck, den Prisse aus Egypten mitgebracht hat, findet sich bei Chabas, Et. hist. p. 195—6.

Hippokrates und die indische Medizin des Mittelalters.

Von

Dr. E. Hana.

Die in einem früheren Artikel (Bd. XXX, pg. 617 ff. dieser Zeitschr.) angestellten Untersuchungen über die Entstehung des Lehrgebäudes der indischen Medizin, besonders des vor allem berühmten Werkes des Susruta, waren hervorgegangen aus einer zusammenhängenden Betrachtung der einschlägigen Sanskritliteratur, wie sie handschriftlich in der Bibliothek des India Office zusammengetragen ist. Die Arbeit war mit der vollen Ueberzeugung von dem hohen alterthümlichen Werthe dieses Literaturzweiges begonnen worden, führte mich aber sehr bald auf so viele unlösbare Widersprüche und handgreifliche Unwahrscheinlichkeiten, dass ich mich, wenn ich mir den geschichtlichen Hergang überhaupt rationell erklären wollte, genöthigt sah, einen vollständig neuen, von der Tradition gänzlich abweichenden Weg einzuschlagen. Um diese Neuierung zu begründen und die Einsicht der Nothwendigkeit derselben auch andern beizubringen, war ich vor allem bemüht, das Gewebe von Trug und Schein zu zerreißen, in das sich die einheimische Ueberslieferung eingehüllt hat, und je am geeigneten Orte ein haltbareres Stück Zeug einzufügen. Dadurch ist nun vielleicht meine eigene Theorie nicht in ihrem Zusammenhange in das wünschenswerthe klare Licht gesetzt worden, wie ich mich aus den mündlichen und schriftlichen Einwürfen, die mir von befreundeter Seite zugekommen sind, habe überzeugen können. Diesem Uebelstande nunmehr abzuheffen und meine Ansichten in mehreren Punkten genauer zu präcisiren und weiter auszuführen, ist die Aufgabe, die ich mir in den folgenden Zeilen gestellt habe.

Wenn ich in kurzen Worten das zusammenfassen soll, was ich als Ergebnis der von mir ausgeübten Kritik betrachte, so ist es etwa das Folgende: Was auch das gewesen sein mag, was die Indier in alter Zeit als Medizin praktizirt und erforscht haben, die uns vorliegenden Texte sind sammt und sonders verhältnissmäßig

spät und unselbständig und können nicht als Zeugniß für die frühere Periode gelten. Nirgends findet sich in ihnen auch nur das schwächste Zeugniß eigener klinischer Beobachtung, nirgends der leiseste Ansatz zu einer Krankengeschichte, überall nur schattenhafte Reproduktion geborgter und schlecht verstandener Weisheit, vermengt mit eigenem kindischen Unverstand. Wie sollte es auch anders sein? Überall wo wir die Medizin in ihre ersten Anfänge zurückverfolgen können, in Aegypten, in Griechenland, im christlichen Syrien und im Khalifenreiche, stand die Pflege der Heilkunde mit dem Tempeldienst oder mit Hospitälern in Verbindung, die der religiöse Stolz des Volkes gegründet hatte. Wo das nicht der Fall war, wie im alten Rom, da fiel die Ausübung der Kunst in die Hände von Quacksalbern und Betrügern, und die wissenschaftliche Ausbildung derselben stand still oder ging gar rückwärts. In Indien fehlt es aber, mit Ausnahme des buddhistischen Ceylon, an jedem Hinweis und in der That an jeder Veranlassung zu dergleichen Instituten. Der hartherzige Kustengeist der Brahmanenreligion kennt keine andre Vorschrift zur Linderung menschlicher Leiden als die der Mildeithätigkeit gegen die mehr gierigen als nothleidenden Priester. Die ersten Anstöße zu wahrhafter Menschenliebe, wie sie die Religion des Brahmasamāj neuerdings predigt, behmen sich da noch fremdartig genug aus und fallen uns in der That als eine ganz neue Erscheinung im spezifischen Hinduthum auf. Nun ist es aber mit der Medizin wie mit jeder andern Wissenschaft, man erräth sie nicht, sondern man baut sie entweder stufenweise auf, oder man lernt sie mechanisch ihren Begründern ab. Dass das letztere die Indier gethan haben, darüber kann vernünftigerweise kein Zweifel bestehen. Die uns vorliegende bändereiche, aber ideenarme Literatur gibt uns vollständig das Recht zu der Annahme, dass die Araber die Kenntnisse, die sie von der griechischen Medizin hatten, nach Indien verpflanzten, und dass die indische Medizin eine im Ganzen wenig gelungene schriftliche Bearbeitung jener von der Praxis losgetrennten Lehrsätze ist. Diese Ansicht von dem Hergang der Sache erstrecke ich sogar auf die ältere Phase der indischen Medizin, auf deren Bestehen wir z. B. durch den Fibrist und seine arabischen Nachfolger, wie durch den Perser Muwaffak al Harawī¹⁾ hingewiesen werden. Diese Vorstufe ist wahrscheinlich durch direkten griechischen Einfluss in's Leben gerufen worden, und wenn sich die Araber darauf als etwas von ihrem eigenen griechischen Mustern Verschiedenes beziehen, so ist es ihnen eben damit genau so wie mit der ersten Periode der indischen Astronomie gegangen. Auch da wurden sie es nicht gewahr, dass das indische Wissen keinen Anspruch auf Originalität hat, und bemerkten wahrscheinlich nur mit freudigem Erstaunen die

Gleichartigkeit der Resultate, zu denen beide Systeme scheinbar für sich gelangten. Wie geschickt die Indier waren, den Fremden zu mystificiren, indem sie jeden neuen Lehrsatz im Augenblick des Empfangens sofort in ihrer Sprache in ein unergründliches Räthsel verwandelten, erzählt ja Alhirdni in ausdrücklichen Worten (cf. Kei-
naud, Mém. pg. 334).

Vor der griechischen Zeit von einer bewussten Ausübung der Medizin zu sprechen, ist kaum möglich. Die Beschreibung der indischen Praxis bei Megasthenes (cf. Strabo, ed. Firm. Did. Paris 1853, pg. 607) zeigt deutlich, dass die damaligen asketischen Philosophen in ihrer Abgeschlossenheit von der Welt wohl auch über die Constitution der menschlichen Natur gegrübelt und gelegentlich einfache Heiluren in ihrer nächsten Umgebung ausgeübt hatten, aber dass sie der Natur ihre Geheimnisse abzulassen versucht hätten, ist ihnen doch schwerlich zuzutrauen.

Indessen, wir haben es hier nur mit der geschriebenen Literatur zu thun, und wenn wir darin eine Anordnung nach der zeitlichen Aneinanderfolge der Werke versuchen wollten, so müssten wir zuerst den Susruta von der hohen, ihm durch die Tradition angewiesenen Stufe absetzen und ihn nur als aus andern früheren Quellen zusammengeschrieben betrachten. Dass ich vielleicht gerade mit dieser Ansicht am meisten Anlass gegeben habe, davon überzeugt mich die Färsprache, die eine hochgeachtete Autorität auf dem Gebiete semitischer Forschung brieflich durch die Bemerkung eingelegt hat, „dass سُرُود ein Anderer als der berühmte Susruta sein soll, halte ich für undenkbar“. Er setzt freilich, sein Urtheil mildernd, hinzu: „die Frage ist natürlich dabei völlig unberührt, ob jenes كِتَاب سُرُود auch wirklich dasselbe Buch ist, welches die „Indier noch heute unter dem Namen haben, da diese Indier ja mit grossem Gleichmuth alle nicht heilige Literatur beliebig umändern“. Durch diese Bemerkung zu weiterem Nachdenken aufgefordert, bin ich allerdings zu noch schärferer Verurtheilung des von Susruta angemassten Ruhmes gelangt, von der ich weiter unten Bericht abzustatten haben werde.

An die Stelle des seines Vorranges beraubten Susruta würde ich unbedenklich das *Ashṅgaḥridaya* setzen. Das Verbleiben seiner Spur in Susruta habe ich in einigen der citirten Titel (Bd. XXX, pg. 653) zu finden geglaubt; es würde auch die Achttheilung statt der ursprünglich beabsichtigten Fünftheilung (ib. pg. 664) verständlich machen; endlich auch finden wir in einem Werke der freilich verhältnissmässig modernen Malayulim-Literatur, der Kerala Utpatti (Mack. Coll. II, 23) eine Tradition, die das Ashṅgaḥridaya als eines von drei Werken, und sicherlich als das einzige medizinische Buch, aufführt, welches dem allgemeinen Untergang durch Brand entzogen und in eine spätere Zeit mit herübergerettet wurde. Mit andern Worten, es gilt dasselbe als das einzige Werk von Autorität,

weiches die brahmanische Cultur des Nordens mit in diese Gegenden gebracht hat. Als ein andres Werk, das von den meisten Schriftstellern über diesen Gegenstand ohne Anerkennung der That-
sache ausgeplündert worden ist, habe ich beiläufig das *Mūlhar-
nidāna* oder *Rugvinichaya* erwähnt. Eine kritische Untersuchung der indischen Medizin in der von mir angenommenen zweiten
Schriftperiode würde meines Bedünkens ihren Ausgang von diesen beiden Werken zu nehmen haben, möglicherweise nur von dem ersten der beiden, wenn sich, was ich nicht untersucht habe, das zweite bloss als eine Abkürzung des ersten herausstellen sollte.

Eine merkwürdige Befangenheit in werthloser Tradition und Ehrfurcht vor bloss untergeschobenen alten Namen bezeugt es, wenn in Mrs. Manning's Buch *Ancient and Medicinal India*, Vol. I, pg. 389 die dem „Sohne eines vedischen Rishi Atri“ zugeschriebene *Ātreya-Saṁhitā* muthmasslich als die älteste bekannte Abhandlung über Medizin hingestellt wird. Man sollte eigentlich glauben, dass diese Art ein Sanskritwerk zu datiren seit Heesler aus der Mode gekommen wäre, der, weil Susruta Sohn des Viśvamitra genannt wird, denselben ohne Bedenken sofort in's heroische Zeitalter, oder circa 1000 v. Chr. versetzt hat und natürlich gehörig darüber ausgelacht worden ist. Aber nun gar, wenn man das Werk selbst (I. O. MS. 1920) gesehen und zum Zwecke einer Beschreibung für Mrs. Manning's Buch durchgeblättert hat, da sollte sich eigentlich Niemand mehr einer Täuschung darüber hingeben können. Ich wenigstens stehe auf Grund meiner nur flüchtigen Einsicht in die Materie desselben nicht an, es für die erbärmlichste Schmiererei auf diesem Gebiete zu erklären, sprachlich vollkommen trivial, sachlich auf der niedersten Stufe der Rezeptkunst stehend, weder in der einen noch in der andern Hinsicht nur entfernt an Susruta hinanreichend. Die Theorie von der Erbsünde, die sich bei Susruta nur schlichtern hervorwagt (z. B. I, 117, 7), ist hier in voller Blüthe, und wenn die Heilmethode beim ersten manchmal etwas unan-
sehend, so wird hier der Patient (nicht der Arzt, wie bei Aristophanes) zum förmlichen *axarogaios* gemacht.

Es wäre kaum der Mühe werth gewesen, so viele Worte über ein so unbedeutendes Machwerk zu verlieren, wenn nicht Lassen im Anhang zu Bd. III u. IV der *Ind. Ant.*, pg. 79, auf Grund von Dietz, *Annal. Med.* pg. 168, die Ansicht ausgesprochen hätte, „dass es ausser der Schule des Charaka wenigstens noch eine des Ātreya gab“, und wenn nicht eine andre unzweifelhafte grosse Autorität in einem offenbar unkritischen Momente sich zum Mitvertreter dieser Ansicht gemacht hätte¹⁾.

1) Ich meine den für die Wissenschaft leider viel zu früh verstorbenen Goldsticker, dessen Mitarbeiterschaft an dem Werke der vor ihm schon da-
lingschiedenen Freundin hier zu erwähnen wohl kaltes In-Berethum genannt werden kann. Ungenüßig wie er war, standen sein Rath und seine thätige

Charaka verdient eine Untersuchung für sich, die aber erst auf Grund besseren handschriftlichen Materials, als wir es gegenwärtig besitzen, angestellt werden könnte. Es ist sehr zu beklagen, dass die von Guggādhara Kaviritta begonnene Textausgabe nach 2 Lieferungen wieder in's Stocken gerathen ist. Der von ihm beigegebene Commentar ist zwar lächerlich breit ausgefallen, aber er gab doch Gewähr, dass der Herausgeber redlich bemüht war, sich immer genaue Rechenschaft von den Lesungen des Textes abzulegen. Wahrscheinlich hat aber auch er gefunden, dass im Verlauf der Arbeit seine Schwierigkeiten in der Herstellung des corruptirten Textes wuchsen, und hat in Verzweiflung die Hände sinken lassen. Dass der Name *Charaka* wirklich schon der ersten Periode angehört habe, scheint doch aus der Erwähnung ähnlich lautender Formen in den lateinischen Uebersetzungen von Hälal und Serapion dem Jüngeren ¹⁾, sowie bei Hirānī, zu erhellen. Charaka's Darstellungsweise unterscheidet sich auch von allen andern dadurch, dass sie meist in Form von Dialogen gehalten ist, in denen sich die mythischen Vertreter verschiedener Ansichten gegen einander aussprechen und zu einem endgültigen Majoritätsbeschluss kommen. Die Dialektik erinnert zuweilen an die unzulänglichen Theorien der vorsokratischen griechischen Philosophie. Dennoch aber bleibt es mir sehr zweifelhaft, ob wir in der That den ursprünglichen Text, oder auch nur Bruchstücke desselben in neuer Fassung, und nicht vielmehr ein gänzlich verändertes Opus vor uns haben. *Adhuc sub iudice lis est.*

Mit grösserer Bestimmtheit können wir dagegen über Susruta aburtheilen, wenn wir nur ein bisschen über den von den Indiern uns gezogenen Bannkreis hinausblicken, und das soll nunmehr geschehen.

Ich habe pg. 651 u. 654 des vorigen Bandes darauf aufmerksam gemacht, dass der Name Susruta künstlich hergestellt erscheint und, nach Bhāramisra's Vorgang, auf das Buch bezogen „das aufmerksam angehört und weiter überlieferte“, auf den Autor bezogen „den, der gut zugehört hat“ bedeuten könnte. Auffällig ist jedenfalls, dass er, wenn auch in der späteren Fachliteratur tausendmal citirt, doch in der Sagen Geschichte des alten Indiens nirgends

Beitritte. Jedem stets zu Gebote, der etwas Ernstliches erstrebt. Dass in dem gegebenen Falle seine Analyse der 3 indischen Samhitas im einzelnen nicht mit der ihm eigene Genauigkeit gemacht ist, darf man ihm bei dem Lektürezweck, den das Buch im Auge hatte, nicht verargen. Nur möchte ich nicht, dass man etwa seine Autorität ohne nothwendige genauere Prüfung gegen mich kehrt.

1) S. die Artikel *Sarocelus*, *Sarcous*, *Sarac*, *Sarsik*, *Xarok*, *Xarokan*, *Zorokan* und *Indus* im *Elementis Med. Vet.*, vol. XIII von Fabricius' Bibl. Graec. Hamb. 1746.

gekantet ist. Das Petersb. Wörterbuch bringt ausser dem Verweis auf unser Werk selbst und solche, die davon abgeleitet sind, nur einen einzigen Beleg für das Vorkommen des Namens ausserhalb dieses Kreises. Die Stelle, dem Mahābhārata entnommen, enthält aber nur eine trockene Namensliste der vielen Söhne des Viśvāmitra, von denen Suśrūta einer ist, aber ohne die geringste Charakteristik seines Wesens. Auch in dem alten Dhantantari-Mythos ist keine Spur von Schülern zu finden, die er sich unter den Menschen herangebildet haben sollte, und so scheint der Name Suśrūta rein in der Luft zu stehen. Da das aber bei dem angeblichen Gründer der Indischen Medizin nicht gut anzunehmen ist, so wird man sich wohl nach einer Anlehnung an einen andern bedeutungsvollen Namen umsehen müssen, und da scheint sich denn bei meiner Anschauung von dem Hergang der Sache der arabische *Suḫrāt* (سقراط — Sokrates) ganz natürlich darzubieten, nur darf man darunter nicht einen der griechischen Aerzte dieses Namens verstehen, sondern man muss einen Schritt weiter gehen und eine irrtümliche Verwechslung mit *Buḫrāt* (بقراط — Hippokrates) annehmen.

Willkürlich wie diese Annahme auf den ersten Blick erscheinen möchte, wenn man sie etwa etymologisch zu begreifen suchen wollte, lässt sie sich historisch ohne Schwierigkeit erklären. Der Namens-tausch ist nicht erst von den Indiern aus Zufall oder Unwissenheit veründigt worden, sondern hat bei den Arabern schon vorher existirt, und begreift sich bei ihnen recht eigentlich aus der Natur ihrer Cursivschrift, wo *b* und *s* bekanntlich nur durch einen diakritischen Punkt unterschieden sind und in diesem Namen häufig Anlass zu Verwechslungen gegeben zu haben scheinen¹⁾. Man könnte nun freilich sagen, dass bei der Lesung des Namens in jedem einzelnen Falle nach Massgabe der begleitenden Umstände zu entscheiden sei, wie das ja bei mangelhaft punktierten Texten stets mit voller Freiheit geschieht. Allein erstens liegt der Fall nicht immer so einfach, wie z. B. wenn ihn Abi Šādik bei Hāf. Kh. IV, 437 ein *zweiter Sokrates* genannt wird, wo höchst wahr-

1) Vgl. die darauf bezügliche Bemerkung des Hrn. Dr. A. Möller in diesem Hefte pg. 514. Der ebenfalls hier geführte Nachweis der häufigen Verwechslung von Sokrates und Diogenes bei den Arabern lässt uns auch keinen Zweifel mehr bei mir darüber obwalten, dass „der sich in Ziegenhaardecken hüllende Soumruta“ (Ind. Stud. XIII, 407) kein anderer sein soll als der cynische Philosoph, der Tag und Nacht in seinem Tribon steckte und schlussendlich auch darin tot gefanden wurde (Frag. Laert. VI, 6. 13). Dann wenn dieses Kleid auch von andern Philosophen und insbesondere auch von Sokrates (s. Plato, Symp. 34. Protag. 22) getragen wurde, so ist es doch für alle nicht so charakteristisch als gerade für Diogenes. Sachlich wie lauthar dagegen zusammenfallend mit dem Namen des weltbekannten Gemahls der Xanthippe finden wir namon Suśrūta in der Verbindung bhārya-saṅgrita („Frauen-Saṅgruta“, gleichsam *γυναικοειρηνησας*), dessen Besonderheit nach dem Schol. zu Plao VI, 2, 69 die ist, dass bei ihm die Frau die Oberhand hat.

schliesslich Hippokrates zu lesen ist, wenn sich auch denken lässt, dass der Autor seinen Beinamen mehr von der Lehrmethode als von dem Lehrstoff bekommen hätte¹⁾. Zweitens aber ist der Irrthum bei den Arabern selbst tiefer gegangen, als dass er sich jedesmal durch Substitution oder Auslassung eines diakritischen Punktes wergalputiren liesse, wie die Anekdote beweist, welche das *Tārīkh al Huḳamā* (vgl. Hāǧ. Kh. IV, 559) und Abū'l Farāǧ, *Hist. Dynast.* pg. 56 von Hippokrates erzählen²⁾. Danach hätten einige Schüler des Hippokrates aus Scherz sein Bildniss zu dem berühmten Physiognomen Polemon gebracht, um dessen Meinung über den Charakter des grossen Mannes zu erfahren. Polemon, der das Original nicht gekannt habe, habe sein Urtheil dahin abgegeben, dass es ein der Weiberliebe ergebene Subject sein müsse. Die Schüler hätten sich davor erhebt, Hippokrates aber hätte dem gegen ihn gerichteten Vorwurf damit die Spitze abgebrochen, dass er zugegeben habe, er sei von Natur dazu disponirt, und nur durch Vernunft habe er seine Leidenschaft bezwungen. Wer sieht da nicht sofort ein, dass weder der Vorwurf, noch die polirte Zurückweisung auf Hippokrates passen, dagegen sehr wohl ursprünglich auf Sokrates geünzt gewesen sein könnten. Die Hässlichkeit des Sokrates ist eine weltbekannte Thatsache; sein allenartiges Aussehen wurde schon von seinen Zeitgenossen Aristophanes und Plato proclamirt, und die Vorstellung davon durch die bildende Kunst von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter fortgepflanzt. Es war darum sehr natürlich, wenn die durch die gangbaren Kunsttypen beherrschte Einbildungskraft des Volkes sich der Idee von dem Silen und der ihm angeborenen Sinnlosigkeit bemächtigte und daraus den Stoff zu einer Anekdote nahm. Auch der Zug seiner Selbstironie, wie sie der Held hier an sich ausübt, ist dem Sokrates in Xenophon's *Symposion* richtig abgelanscht.

Und in der That erzählen denn auch Cicero (*de Fato* V, Tusc. Quæst. IV, 37) und Alexander Aphrodisiensis (*de Fato* VI) die Geschichte genau mit demselben Verlaufe von Sokrates und dessen Zeitgenossen Zopyrus, demselben wahrscheinlich, den wir durch Plato als den Lehrer des Alcibiades kennen. Alexander's Bericht ist wörtlich und mit ausdrücklicher Erwähnung der Quelle in Eusebius, *Præp. Evang.* VI, 9 übergegangen, und ein späterer Kirchenvater Theodoretus (*ad init. sæc.* V) in *Græc. Affect. Cur. Serm.* IV wiederholt, gestützt auf den Ausspruch des Platonikers Porphyrius, dieselbe Moral, nur ihres anekdotenhaften Gewandes entkleidet. Endlich liegt noch ein ebenfalls dahin abzielendes Zeugnis in dem griechischen Physiognomiker Polemon vor (vgl. *Script. physiogn. vet.*

1) Ähnlich wird auch Muhammad Akbarshāh Arzānī, der Verfasser der *ḡazet al-ḡarīb* (gedruckt Lakhnau 1863) ein zweiter Galen genannt.

2) Vgl. auch Anm. zum Fihrist pg. 314.

ed. Franzina, pg. 222), der den Sokrates unter die Menschen zählt, die, nach ihren Augen zu schliessen, zwar „gerocht, verständig, weisheitliebend, aber auch dem Liebesgenuß ergeben sind, wie der Philosoph Sokrates es war“.

Was also diesen wahrscheinlich von vornherein erdichteten Charakterzug des Sokrates angeht, so hat er sich in der Anschauung des Alterthums vollkommen festgesetzt und zeigt nirgends eine wesentliche Abweichung oder Uebertragung auf ein andres Subject, wenigstens nicht auf Hippokrates. Die Araber dagegen lassen mit derselben Einmüthigkeit den Arzt in die Schuhe des Philosophen treten, aus keinem andern ersichtlichen Grunde, als weil ihnen bei der Herübernahme in ihren Erzählungskreis das Witzwort die Hauptsache war, die innere Beziehung zur Person ihnen aber entging und ihnen darum der Buhkrät so gut dazu passte als der Sokrät¹⁾. Dass die besondern Eigenthümlichkeiten beider Männer dem Verständnisse der Indier noch viel weiter entrückt waren als dem der Araber, ist leicht einzusehen, und darum werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn bei der Uebersetzung der arabischen Hippokrates-Literatur die Indier sich an den Namen Sokrät, statt an Buhkrät, gehalten haben, weil sie sich beim ersten von ihrem Standpunkt aus wirklich etwas denken konnten, während der zweite sich gar nicht zu einer sanskritischen Umprägung eignete.

Es lässt sich das aber noch weiter wahrscheinlich machen, wenn man die andern öfthern Andeutungen über die Entstehung des Ayurveda zu Hülfe nimmt. Da ist z. B. in der Verlegung der Mittheilung dieser Wissenschaft nach dem alten Käst unschwer die Insel Käs zu erkennen, denn auch Hāj. Kh. IV, 129 spricht von Hippokrates als من اصل قوس stammend, und die Calcuttaer Ausgabe des arabischen Textes der Aphorismen nennt ihn auf dem Titelblatt الشيخ القوسي. Der Lehrer des Susruta, der Götterarzt Dhāvantari, ist dann einfach der sanskritische Repräsentant des griech. Aesculap, denn Hippokrates gehörte ja der Familie der Asklepiaden an. Selbst in dem Beinamen Divakṣa würde ich mich nicht scheuen die von den Arabern importirtes unverstandenes *Divakṣ* oder *Divakṣ* zu erkennen. Ich kann zwar diesen Beinamen des *Διὸς κῆρυξ* nicht direct nachweisen, dagegen den synonymen *Διόφανος* und einfach *Δίος* als Epitheta des Hippokrates bei dessen mutmasslichem Ältesten Commentator Apollonios Citienis (ed. Dietz, pg. 1), und in dem apokryphen Briefe des Pactus an Artaxerxes.

Auch die auffällige Vielseitigkeit des Indischen Wissens über Medizin erscheint weniger räthselhaft, wenn man den Catalog der medizinischen Schriften und Monographien durchblüht, die dem

1) Nebenbei substituirt als den Polemon, der ihnen durch Uebersetzung in ihre eigene Sprache als Physiognomiker bekannt war, für den *Κοπρος* des *Θεοφ.* und *Αλεξ.*

Hippokrates und seiner Schule zugeschrieben werden, und darin eigentlich alle einzelnen Disciplinen schon vorweggenommen sieht. Wenn man dazuhält, dass in 114j. Kh. die Titel fast aller dieser Schriften, der kanonischen wie der nachweislich apokryphen, wiederkehren, so fehlt eigentlich kein Glied in der Beweiskette, um die indische Weisheit auf die natürlichste und einfachste Art von den Errungenschaften der hippokratischen Schule abzuleiten.

Früher wird man nicht den Nachweis textueller Uebereinstimmung zwischen Hippokrates und Susrata erwarten dürfen. Tiefstehend und problematisch wie die Aussprüche des ionischen Naturphilosophen häufig sind, konnte sie der indische Laienverstand gar nicht gebrauchen. Für indische, und in gewissem Grade selbst für arabische Zwecke, eignete sich die Bearbeitung der pseudo-hippokratischen Literatur mit ihren Trivialitäten und ihrem Wunderglauben je besser, je mehr sie sich von der streng wissenschaftlichen Methode des Meisters entfernte. An den nöthigen Vorbildern zu solchem Schriftenthum hat es ja im griechischen Alterthum vor Galenos Zeit schon nicht gefehlt, da bekanntlich die Fälschung förmlich zu einem Erwerbszweige gemacht wurde. Auf dieser Spur müssen dann die Indier fortgefahren sein, weil es so recht eigentlich ihrer Appretirungsmethode entsprach, und weil sie darin nicht einmal durch die Ehrfurcht vor einem heiligen Namen ihrer eigenen Vorzeit zurückgehalten waren.

Es ist überhaupt höchst interessant, an Hippokrates zu verfolgen, welche Wandlungen und zeitweilige Trübungen eine der grossartigsten Offenbarungen des menschlichen Geistes im Laufe der Zeiten erlebt hat, ehe sie in ihrer ganzen Grösse und Bedeutung von der Neuzeit wiedererkannt und aufgenommen worden ist. Es war ein an Grossartigkeit nicht wieder erreichter genialer Wurf, in welchem es Hippokrates gelang, die ewigen Grundsätze aufzustellen, auf denen alle wahre Medizin fassen muss, und auf die selbst unsere durch so viele neue Erfahrungen vervollständigte Wissenschaft mit Nutzen immer wieder zurückgeht. Das Alterthum hat nur in Galen noch einen Mann hervorgebracht, welcher der von Hippokrates erfundenen Wissenschaft den Stempel seines Geistes bleibend aufdrückte. In dieser Beziehung liefert das ganze Seitenstück dazu die griechische Astronomie. Ohne Hipparch hätte es vielleicht niemals eine Himmelskunde gegeben, und ohne Ptolemäus wären vielleicht auch dessen grundlegende Anschauungen für die Nachwelt unfruchtbar geblieben. Auch die nächsten Erben der griechischen Cultur, die Römer, liessen beide Gebiete so gut wie unangehant. Weiss man doch von Celsus nicht einmal, ob er wirklich Arzt, oder bloss Encyclopedist und ärztlicher Schriftsteller war, und Cäsar gab auch nur den Namen her zu der in seiner Zeit eingeführten, folgereichen Kalenderreform. Die auf den Untergang der classischen Alterthums folgenden Jahrhunderte der Barbarei verloren mit allem andern auch den Forschungstrieb auf dem Gebiete

der Natur; kaum dass in späterer Zeit die Araber noch das glimmende Fünkchen vor dem gänzlichen Verlöschen retteten.

Um aber in Sonderheit bei den Schicksalen des hippokratischen Gedankens stehen zu bleiben, so ist es lehrreich zu sehen, wie derselbe von Alters her mehr auf die Einbildungskraft als auf das Erkennungsvermögen der Menschheit wirkte. Die Mitwelt scheint ihn so wenig beachtet zu haben, dass sie von den Lebensumständen des Erfinders der Heilkunst so gut wie nichts überliefert hat, und was wir davon wissen, ist nicht viel mehr als Mythe, die erst in viel späterer Zeit von Soranus gesammelt worden ist. So hat sich denn z. B. gleich bei Erwähnung seiner Herkunft ein Irrthum eingeschlichen, der aussieht, als wenn sogar die spätgriechische Zeit den „Vater der Medizin“ nicht immer streng von dem „Vater der Philosophie“ geschieden hätte. Die älteste bekannte Biographie des Meisters, die etwa sechs Jahrhunderte nach seinen Lebzeiten von Soranus aufgezeichnet ist, gibt ihm Phaenarete zur Mutter. Wir können uns aber durch Plato's Erwähnung dieses Namens belehren lassen, dass hier am Ende nur eine Verwechslung mit der ehemals in einer Branche des ärztlichen Berufs selbst thätigen Mutter des Sokrates vorliegt. Der oben erwähnte Brief des Paeus an Artaxerxes nennt zwar Praxitheia als seine Mutter, gibt ihm aber wenigstens Phaenarete zur Grossmutter, um damit doch eigentlich nur einen Compromiss einzugehen.

In anderer Beziehung zeigen die biographischen Notizen, dass die Welt in Hippokrates das Grosse wohl ahnte, es aber nicht verstand, ja schlimmer noch, dass sie das Erhabene, wie der Dichter sagt, in den Staub zu ziehen bemüht war. So entstand die Fabel von seiner Brandstiftung in Knidos, um die Ratdeckung von den grossen Leistungen seiner Vorgänger, an denen er selbst emporgeklommen sei, zu verhüten¹⁾. Statt sein Andenken als das eines Wohltäters der Menschheit für ewige Zeiten in Ehren zu halten, war der Neid und die Missgunst niedriger Geister geschäftig es zu schänden und zu verlästern. Das christliche Abendland vollends, in seiner fortschreitenden Verflämterung und Verkümmung, konnte sich mit dem Verfasser der Schrift *περί επιπύ νόσου* (d. i. Epilepsie), worin die direkte Einmischung der strafenden Gottheit und die Nützlichkeit ihrer Versöhnung durch Beschwörungen und Beseitigungen gelegnet wird²⁾, so wenig abfinden, wie das Alterthum

1) Ch. Petreus in einem akademischen Programm „Hippocratis . . . verity ad temporis rationem digress.“ Hirschburg 1839, pg. 42 n., hat die Vermuthung aufgestellt, dass dieser Fabel ein missverständlicher Scherz eines der Künstler, der den Hipp. im Sinne mit selben Widersachers geschildert habe, zu Grunde liege, und dass man diesem Zug später mit der Nachricht von seiner Verbannung aus seinem Vaterlande in Verbindung gebracht habe. Gleichviel aber wie sie entstanden ist, die Geschichte hat nachher noch einmal bei Avicenna Dienst thun müssen. (Vgl. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Arznei, pg. 67.)

2) Dasselbe Truismus ist auch verfochten in der Schrift *De aere, locis et aquis*, u. Kühn's Ausgabe des Hipp. I, 261.

mit den gleichartigen Ansichten eines Sokrates. Man griff deshalb zu dem gewöhnlichen Mittel, der bloßen Menge die unfassbare Höhe seines Geistes als verdammungswürdiges Blendwerk des Teufels zu verflüchtigen.

An dem *Ipocras* des Mittelalters ist fast nichts sitzen geblieben als einerseits seine Allianz mit dem Neffen *Gullienus*, der ihm durch seinen Ruch so gefährlich zu werden drohte, dass er sich zuletzt seiner entledigte, indem er das Haus in Brand steckte, in welchem derselbe sich aufhielt, und ihn in den Flammen untergehen liess, wofür er natürlich ewiger Verdammniss anheimgelassen wird, — und anderseits die Lasterheit, welcher der alte Mann zum Opfer fiel, als eine vornehme römische Frau ihm zum Schein ein *Rendezvous* gab, um ihn dann im herabgelassenen Korbe auf halber Höhe zwischen Fenster und Strasse hängen zu lassen und dem Gespötte der sich am Morgen versammelnden Menge preiszugeben, so dass es sogar seinem Gönner, dem Kaiser Augustus zu arg wird und er ihn seiner Gnade beraubt. Die Eleganz der Erfindung ist von einem Stück mit der Erzählung vom greisen Aristoteles, der in der Verwirrung seiner Sinne auf allen Vieren krabbelt, um ein hübsches junges Mädchen auf sich herum reiten zu lassen, und ist bezeichnend genug für den läppischen Humor des christlichen Spiessbürgers im geprüften Mittelalter.

Das häufige Vorkommen dieser Räubergeschichten von Hippokrates aber bezeugt eben doch deutlich, wie nachhaltig die Erscheinung des grossen Heilkünstlers auf die Fantasie der geistig so verkrüppelten Menschheit wirkte, und dass er in dieser Beziehung in einer Kategorie mit den andern Meteoron des Alterthums, wie Salomon, Alexander d. Gr., Kaiser Octavianus und Virgil steht.

Bolläufig will ich hier einen andern Zug kuriosen Aberglaubens im Mittelalter einschalten, auf den ich zufällig sties, als ich die Spur des Hippokrates in der Sage verfolgte, nämlich die Vorstellung von „Giftmädchen“, deren auf pg. 657 meines früheren Artikels Erwähnung geschah. Nach Hagen's Gesamtabenteuer I, pg. LXXXI, hat sich dieselbe auch nach dem Occident verpflanzt, und es werden verschiedene Fürsten genannt, die diesen böseartigen Sinnen erlegen sind. Es liegt freilich sehr nahe, dabei an das sociale Uebel der Neuzeit zu denken, welches also vielleicht ursprünglich durch die späteren Kreuzfahrer nach Europa importirt worden wäre. Einer andern geschlechtlichen Krankheit bei einem Volke, bei welchem an Uebereivilisation nicht zu denken ist, nämlich bei den Scythen, thun schon Hippokrates (I, 666 ff.) und Herodot (I, cap. 106) Erwähnung. Pest, schwarzer Tod, Blattern, Cholera, und wie die verheerenden Seuchen alle heissen mögen, deuten ebenfalls auf die mittelasiatische Wüste als ihre Quelle hin, so dass also wirklich die Pforten der Hölle sich ganz nahe bei der Wiege des Menschengeschlechts aufgethan zu haben scheinen, ein Umstand, der wie-

derum nicht wenig zum Wanderungstrieb der ersten culturfähigen Rassen beigetragen haben mag, nur dass sie auch in der späteren weiten Entfernung, wie Salomons Kanäle in der rabbinischen von Poesi bearbeiteten Sage, dem nachhellenden Todesengel nicht haben entgegen können.

Um nun wieder auf unseren Hauptgegenstand zurückzukommen, so thut die Form *Hipocras* (von ابقراط, hebr. אֲבִרְקָרַס) dar, dass der Träger dieses Namens dem Abendlande gleichfalls durch die Araber und Juden zugeführt worden ist, und nicht direkt durch das Studium seiner Schriften im Original. Der ältesten legendarischen Erwähnung des Hippokrates im christlichen Mittelalter begegnet man vielleicht bei Albertus Magnus in seinem Commentar zum Schlusskapitel des 6. Buches von Aristoteles' Politik. Aristoteles bespricht dort gewisse in Plato's Republik dem Sokrates zugeschriebene Ansichten, und sagt unter anderm, es sei vielleicht (*forte*, lat. *forte*) nicht unrichtig zu glauben, dass es Menschen gäbe, welche [einer unabänderlichen Vorausbestimmung ihres Schicksals folgend] ¹⁾ durch nichts einer geregelten Zucht und Besserung ihres Wesens zuzuführen wären. Unser Albertus kommt nun Aristoteles durch die Erwähnung zweier astrologischer Beispiele zu Hülfe, die er einem Commentar des Bagafar (i. e. Abū Ga'far) zu Ptolemäus Centiloquium entnommen hat. Die eine davon betrifft Hipocrates [*sic*] und geht also dahin, dass derselbe durch den Einfluss der Gestirne eigentlich zum mauvais anjet bestimmt gewesen sei. Er habe (man sieht nicht recht warum) durch zwei Schüler sein Bildniss dem Schauspieler (physiognomiae actor) Polus — einen solchen gab es bekanntlich zu Demosthenes Zeit in Athen — geschickt, und dieser habe ihm denn auch klaren Wein eingeschenkt, Hipocrates aber habe erwiedert, dass er sich dennoch aus der Kraft innerer moralischer Ueberzeugung dem Guten zugewendet habe. Die Variante ist besonders interessant, weil hier Sokrates und Hippokrates confrontirt werden, ohne dass Albertus dadurch auf die richtige Spur geleitet wird, und weil sie zeigt, wie solche Sagen je nach Bedürfniss umgebogen werden, um bestimmten Theorien zur Stütze zu dienen. Welcher von den mehreren astronomischen Abū Ga'fars der unsrige ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Assemani (Bibl. Vatic. Cod. Hebr. 1, 358 und Bibl. Medic. pg. 384) identificirt zwei derselben, die er ins 9. Jahrh. der Hira ansetzt. Casiri 1, 372 nach dem Tārīkh al Hukamā lässt seine Zeit und Nationalität unentschieden ²⁾. Jedenfalls muss er aber Alter sein als

1) Die Parenthese gehört nicht an Aristoteles selbst, sondern ist eine verunglückte Scholie des Albertus, welcher das *forte* der ihm vorliegenden lat. Version durch *secundum dispositionem stellarum, sed non simpliciter paraphrasit* und in dem Hintersatz einschließt. Wie hätte er auch sonst die folgende Erwähnung anbringen können?

2) Vgl. auch Anm. 4 zu Pflur pg. 268.

der mit Albertus Magnus ungefähr gleichzeitige Abu 'l Farag und Ibn Al Kifl, zumal da Albertus ihn erst durch Vermittelung einer hebräischen und einer danach gemachten lateinischen Uebersetzung hat kennen lernen können, und dennoch ist die spätere Version dem Original treuer geblieben als die ältere Verzweigung davon.

Ich habe diese Episode etwas ausführlicher behandelt, um daran zu zeigen, wie sich der Sagenstoff des Alterthums, durch das Prisma der Araber gesehen, im Scholasticismus des Mittelalters annimmt. Wenn nun diese Veranstaltung seines Wesens in so unmittelbarer Nähe des Schauplatzes von Hippokrates' Wirkthätigkeit stattfinden könnte, so ist es doch sehr natürlich, dass an den fernsten Grenzen einer stammverwandten Cultur sich nur ein blässer Schatten seines Wesens wiederfindet. Auch im Gangeslande hatte sich durch die Araber sein Ruhm herumgesprochen, während sich seine Lehren nur dann durch den West-Asiatischen Anschauungen durchfiltrirt hatten. Als nun gar die Indier anfangen das Gelehrte in ihrer eigenthümlichen Weise schriftlich zu behandeln, da blieb von dem echten Hippokrates fast nichts mehr übrig als der anregende Gedanke und die Erinnerung an seinen Namen, der mehrer Ansicht nach unzweifelhaft in dem Namen *Sagrat* petrificirt ist.

Um das zu einem passenden Beispiele zu erläutern, ziehe ich die Stelle aus Hippokrates, de morbis vulgaribus, lib. I (vol. 3, 393 ed. Kühn) an, wo es heisst: ἡ τέχνη διὰ τοῦτον, τὸ νόσους, ὁ νόσους καὶ ὁ ἰστρος, ὁ ἰστρος ἀντιπέρης τῆς τέχνης¹⁾. ἐκτιμωμένοις τε τοῖς νοσήματι τὰς νόσους περὶ τοῖς ἰστροῖς καὶ Γαλῆν, der zu dieser Schrift einen Commentar geschrieben hat, setzt erläuternd hinzu (vol. XVII, pars I, pg. 150, ed. Kühn): „Drei Dinge sind es im Ganzen, sagt Hippokrates, um derentwillen und durch welche die Heilung vollbracht wird. Zunächst die Krankheit, dann der Arzt, beide sich einander bekämpfend und gleichsam bekriegend; denn während der Arzt die Krankheit zu heben sucht, ist die letztere entschlossen sich nicht besiegen zu lassen. Als dritter kommt der Kranke hinzu, der, wenn er dem Arzte vertraut und dessen Verordnungen ausführt, der Bundesgenosse desselben wird und der Krankheit entgegenarbeitet; wenn er aber von ihm abfällt und das ausführt, was die Krankheit ihm auferlegt, so thut er dem Arzte ein doppeltes Unrecht. Einmal nämlich dass er ihn im Stiche liess, und dann dass er den [Gegner], der vorher nur einer war, nunmehr verdoppelt hat. Zwei sind nothwendigerweise stärker als einer, und es ist klar, dass der Patient die Gebote der Krankheit ausführt, indem er den Arzt verlässt. Wenn der Arzt ihm den Genuss von kaltem Wasser untersagt, er aber vom Fieber verzehrt sich verführen lässt, gerade

1) Einer andern Lesart, γένοντι τῆς τέχνης, erwähnt Galen in einem besonderen Zusatz zu seinem Commentar.

„deswegen zu trinken, ebenso wenn er gebadet wurde oder Wein trinke u. dgl., was der Arzt ihm verbietet zu thun, so wird er offenbar die Krankheit vermehren, weil er das thut, was ihr förderlich ist; den Arzt aber wird er verrathen, wenn er thut was derselbe nicht will.“

Man sieht, es ist hier schon ein unleugbarer Zug der Bronze und Tautologie hineingekommen, der gut benutzt und vermehrt um das, was die Arahier zur Ausschmückung noch hinzuguthun haben mögen¹⁾, zu den Speculationen geführt hat, die im 34. adhyāya des 1. sthāna des Suśruta vorliegen. Dort heisst es: „Der Arzt, der „von der Krankheit befallene“ [Patient], das Arzneimittel und der „Krankenwärter sind die Füsse der Medicin, auf denen die Ausführung einer Kur beruht. Wenn drei von den Füßen wichtig sind, so sind durch deren Unterstützung auch die Bemühungen des vierten, des Arztes, von Erfolg begleitet, und derselbe kann selbst eine schwere Krankheit in kurzer Zeit überwinden. Ohne den Arzt dagegen sind die andern drei, wenn sie auch für sich betrachtet „alle an sie gestellten Anforderungen erfüllen [wenn die *gauravat* „sind] so nutzlos wie balm Opfer der Udgātri, Hotri und Brahman „ohne den Adhvaryu. Ein wichtiger Arzt kann für sich allein dem Patienten stets über die Krankheit hinweghelfen, wie der Steuermann sein gefährdetes Boot auch ohne Matrosen²⁾ ans Ufer bringt. „Der Arzt nun, welcher in den vorhergehenden Sinn der ärztlichen „Lehrbücher eingedrungen ist, Operationen gesehen und selbst ausgeführt hat, eine geschickte Hand besitzt, redlich strebt und mäßig handelt, seine Instrumente und Arzneien stets bereit hält, Geistesgegenwart, Urtheil, Entschlossenheit und Erfahrung bekennt, „und die Pflicht der Wahrheit allen andern voraussetzt; ein solcher „Arzt wird ein [richtiger] *pāda* genannt. Der Kranke verdient „diese Benennung, wenn er Lebenskraft [d. h. Widerstandskraft] besitzt, [denn ohne dieselbe kann er nicht als *gauravat* in dem „obigen Sinne betrachtet werden] Nerv hat, nicht geradexu angriffbar „und nicht ganz mittellos ist, [so dass er sich kleine Bequemlichkeiten angedeihen lassen kann] sich beherrschen kann, [dass er „dem Schmerz nicht zu sehr nachgibt] dem Arzte vertraut und

1) Dass sich dieses Thema einer gewissen Popularität auch bei ihnen erfreute, können wir daraus schließen, dass es bei Ibn Abi U. (Riz. Mus. Add. MS. 7940 fol. 14 b) in die Form eines Gelegenheitswunsches gekleidet ist. Hipp., heisst es da, trat zu einem Kranken heran und sagte zu ihm: „Ich und die Krankheit und du, wir sind drei. Wenn du mir aus gegen die Krankheit durch Annahme meiner Vorrichtung, die du befolgst, so wurden wir zwei und die Krankheit wird vertrieben, und wir unterdrücken sie; denn zwei, wenn sie sich vereinigen, werden über einen einzelnen Herr“. — Noch etwas kürzer gefasst erscheint die Sache bei Shahrastri, wie ich aus einer Mittheilung des Herrn Dr. A. Müller ersehe.

2) Sollte hierbei nicht der Vergleich des Hippokrates noch einmal zutreffen?

„dessen Vorschriften ausführt. Die Arznei, um ein *pāda* genannt zu werden, muss auf einem gepriesenen Boden entsprungen und an einem gutgeheilten Tage gesammelt, in der richtigen Quantität gegeben, anmündend und dem Geruch, der Farbe und dem Geschmack nach frisch sein: sie soll dem Uebel entgegenarbeiten, nicht anwidern, bei einem Umschlag der Krankheit nicht von ihrer Wirkung abweichen (?) und soll mit Umsicht zur rechten Zeit gegeben werden. Endlich wird der Krankenwärter als *pāda* erwähnt, wenn er liebevoll, frei von Abscheu (gegen die mit Krankheiten verbundenen Widerwärtigkeiten), kräftig und zur Aufsicht über „Kranke tauglich und unermüdlich in der Ausführung ärztlicher Befehle ist.“¹⁾

Die Familienähnlichkeit zwischen beiden Gemälden ist unverkennbar, wenn auch der letzte Maler seinen Pinsel zuweilen in verschiedene Farbentöpfe getaucht hat. Zuvörderst scheint die Vertheilung hier auf einem Missverständnisse des hippokratischen Textes zu beruhen, indem das appositionelle *ἰατρὸς* als Krankendiener für sich aufgefasst ist. Wenn ich übrigens der persischen Uebersetzung früher den Vorwurf gemacht habe, sie habe den Sinn von *pāda* durch die wörtliche Wiedergabe mit پای unverständlich gemacht, so glaube ich jetzt vielmehr, dass das Sanskritwort *pāda* für „Viertheil“ (vgl. *chatuṣpād* und *chatuṣpāda*) in dieser Verbindung umgekehrt durch das hindust.-pers. پای veranlasst worden sein kann, welches ja als Viertheil einer Münze (1 pie = $\frac{1}{4}$ anna) heutzutage im allgemeinen Gebrauch ist. Die Substitution der „Arznei“ für die „Krankheit“ kann durch eine spätere Stelle in derselben Schrift (III, 407) verursacht sein, wo es heisst: „Die Diagnose kann aus verschiedenen Betrachtungen aufgestellt werden: aus der allen gemeinamen, und wiederum aus der jedem einzelnen besonderen Natur, *ἐκ τοῦ κοινού*, *ἐκ τοῦ ἰδιού*, *ἐκ τῶν ἀποσπορίων*, *ἐκ τῶν προσηγορίων*“ etc. Andere Züge in der Beschreibung der 4 Füße mögen aus andern Particen des Hippokrates, z. B. aus der Schrift *De medico* u. dgl. ergänzt sein. Im ganzen aber lieft sich dieser Sermon des Suṣruta wie ein Schulaufsatz, zu welchem die Disposition und einige allgemeine Andeutungen über die Ausführung gegeben waren, bei dessen verspäteter Anarbeitung aber die Erinnerung an beides etwas verblieben war.

Ein andres Beispiel solcher stufenweise fortschreitenden Metamorphose finde ich in dem, was die Indier aus dem sogenannten *Hippokratischen Gesicht* gemacht haben. So wird bekanntlich die Beschreibung von den Anzeichen des herannahenden Todes genannt, die zuerst in den vor-hippokratischen *Conae Praemotions* I, 266

1) Dazu vgl. noch die persische Version im vorigen Band pg. 649.

(Kühn) vorkommt: „Wenn die Augen hohl, die Nase spitz, die „Schläfe eingefallen, die Ohren kalt und zusammengeschrumpft, die „Haut trocken, die Farbe fahl oder schwarz, die Augenlider, Lippen „oder Nare bleich sind, dann ist der Tod nahe.“ Dazu vergleiche man eine Stelle im Vāyapurāṇa II. 19, v. 28 und 24 (Ori. Cat. pg. 51 b): „Wenn das eine Auge ausrinnt, die Ohren herabhängen, „die Nase spitzig wird, die Zunge schwarz und heiss, und die „Schläfe flach (?) werden, dann ist der Tod nicht ferne“ — und es wird schwer sein, die hippokratische Vorlage zu erkennen. Dass das Sachverhältnis nicht etwa ein umgekehrtes ist, und dass die *prōgnostikā* nicht von Indien nach Kos gekommen ist, scheint mir daraus hervorzugehen, dass nur in der Beschränkung auf Fieberkrankheiten, wie bei Hippokrates, die Sache ihre Richtigkeit hat, nicht in der missverständlichen Allgemeinheit wie im Vāyapurāṇa.

Eine Erweiterung nun hat diese Beobachtung ungefähr ein Jahrhundert später in dem eigentlich hippokratischen *Prognosticon* (I, 89—91) und in den Zusätzen, die Galen wieder dazu in seinem Commentar gemacht hat, erfahren, und auf diesen und ähnlichen Vorarbeiten scheinen mir die in Suyr. I, adhy. 31 vorgetragenen Lehren aufgebaut, so jedoch dass darin viel Unkraut neben dem Weizen aufgegangen, und die Frucht dadurch beinahe unkenntlich geworden ist. Auch die im Susruta vorausgehenden beiden Capitel, über Traumdeuterei und Hallucinationen, sowie das folgende über allgemeine Semiotik, finden in weithin verstreuten Bemerkungen des Hippokrates ihre Vorbilder.

Auch dabei ist höchst wahrscheinlich arabische Vermittelung im Spiele gewesen. Hāḡ. Rh. V, 57 erwähnt nicht allein die arabische Version der Eidesformel selbst, sondern auch noch einen dem Galen zugeschriebenen Commentar dazu. Aus dem letzteren citirt sogar Ibn Abl Up. eine Stelle gleich in seiner Einleitung, eine andre im 2. Capitel (Brit. Mus. Add. MS. 7340 fol. 2a und 10a).

Endlich will ich noch des Eides der Asklepiaden (Hipp. I, 1—3) gedenken, der zwar im Wortlaut nichts mit Susruta I, adhy. 2 und 3 gemein hat, dessen Grundidee aber doch, trotz der verschiedenen Entfaltung, sich im indischen Hippokrates so genau, als es die Verhältnisse gestatten, widerspiegelt. Auf gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem griechischen Original und Charaka's Dikṣā-Capitel dagegen hat Prof. Roth in dieser Zeitschr. XXVI, pg. 448 aufmerksam gemacht.

Ich habe gerade diese drei Beispiele gewählt, weil sie ausserhalb des Bereiches concreter Erfahrungen liegen, wo sie sich allenfalls zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unabhängig von einander hätten machen lassen, und vielmehr das Gepräge individueller Anschauung und einer in gewissen Grenzen willkürlichen Ausdrucksweise an sich tragen, wie sie nur einmal originell sein können, bei der Wiederholung aber auf Entlehnung beruhen müssen. So manchen andern von Gleichklängen, was mir nebenher noch auf-

gefallen ist, muss ich hier unterdrücken, weil es in den Rahmen dieser Untersuchung nicht passt; es würde eher seine Stelle in einer gründlichen Annotirung des Sanskrittextes finden, wenn jemand eine solche unternehmen wollte. Die beigebrachten Beispiele genügen aber hoffentlich, um die oben ausgesprochene Ansicht von der Umprägung hippokratischer Gedanken in der indischen Medizin zu stützen.

Was die von mir verfochtene Namensidentität von *Hippokrates* und *Susruta* betrifft, so wiederhole ich nochmals, dass diese Theorie nicht willkürlich und ohne Noth von mir erfunden, sondern durch den im Blinden tappenden Gebrauch des indischen Namens geradezu herausgefordert ist. Als mythologischer Eigennamen ruft er keine altbewährten Erläuterungen wach, als Böhrentitel ist er ohne ein ergänzendes *pastakam* oder sonst etwas dargl. unbrauchbar, der combinirte Gebrauch des Wortes für beide Bedeutungen aber kann nur auf einer Nachlässigkeit des späteren Sprachgebrauches beruhen, und hat meines Wissens höchstens in dem selbst verdächtigen *Hastamalaka* ein Analogon. Die praktische Consequenz aber davon ist zunächst die, dass man die willkürlich angenommene Verbindung zwischen dem historischen *Susruta* und dem etwas fabelhaften *كتاب سسر* als vollkommen aufgelöst betrachten kann, und dass, wenn man den letztern Namen überhaupt erklären will, man sich in anderer Richtung wird umschaun müssen.

Auf den weiteren Parallelismus zwischen *Susruta*, der von *Sālihotra* Instruktion in der Thierärznelkunde empfängt, und dem Hippokrates *Hippiater*, von dem wir noch ein derartiges Werk überkommen haben, dürfte nicht eben viel Werth zu legen sein. Die Verbindung des *Susruta* mit dieser Specialität erklärt sich leicht durch die Herübernahme der ganzen Terminologie und gelegentlich wörtliche Uebereinstimmung der Beschreibung in beiden Werken. Es scheint sogar als wenn auch im classischen Alterthum die Veterinärkunde nur die Erfahrungen der eigentlichen Medizin ziemlich sklavisch auf ihr besonderes Feld übertragen hätte, und für sich von keiner selbstständigen Bedeutung gewesen wäre. Vegetius, von dem eine Schrift darüber erhalten ist, sagt gleich in der Einleitung: *Mulomedicinae doctrina ab arte medicinae non adeo in multis discrepat, sed in plerisque consentit.*"

Was den Namen *Sālihotra* betrifft, so existirt darüber dieselbe Unsicherheit als über *Susruta*, insofern er sowohl als masc. wie als neutr., entweder für den Autor oder für das Buch, oder sogar abstract für die ganze Wissenschaft voll genommen werden könnte. Da nun die Existenz eines *ṛishi Sālihotra* in der mythischen Ueberlieferung unmöglich angezweifelt werden kann, so muss das Schwanken des später mit dem Namen verbundenen Begriffs von der Verschmelzung desselben mit einem unverstandenen Fremd-

namen herrühren. Als solcher bietet sich das Hindustaniwort *سالمتر* oder *سالموتري*, auch corruptirt zu *سالمتری*, dar, welches gleichfalls gemeinschaftlich vom Pferdedoctor und seinem Handwerke gebraucht wird. Es wäre also die Etymologie des Hindustaniwortes nicht im Sanskrit zu suchen, sondern umgekehrt, das Sanskritwort wäre wieder aus dem Versuche entstanden, das Neue mit dem Alten in Bezug zu setzen. Die bekannte Stelle im Nala XIX 28 und die Fabel im Paucatantra V, 9 scheinen, wenn sie nicht noch spätere Interpolationen sind, darzuthun, dass es in alter Zeit einen grossen Pferdehändler und Pferdekennner Śālihotra gegeben habe; weiter aber auch nichts. Welcher Sanskrit schreibende Veterinärtheoretiker hätte da der Versuchung widerstehen können, in ihm den Prototypen des im Volksthum bekannten *Salotar* zu finden? Die weitere Frage, die sich aufwirft, ist nun die, woher das letztere offensbare Fremdwort stammt, und warum sich das Hindustani nicht mit dem im Arabischen vorhandenen, in der Form *alveitar* und *alveitar* auch ins Spanische und Portugiesische übergegangenem, *بيطر* (= lat. *veter-inarius* oder gr. *ἱπ-ιατρος*?) begnügt hat. Meine Erklärung ist einfach die, dass „die Sprache des Feldlagers“ ein von den Farangs ihr eingeführtes Wort aufgenommen hat, als welches sich am natürlichsten das italienische, auch bei Du Cange als barbarisch-lateinisch aufgenommene, subst. *salutare* darbietet. Dasselbe wird nämlich nach einer Stelle des Domenico Cavalca, eines Geistlichen des 14. Jh., von allen grösseren Wörterbüchern in der Bedeutung von „salvatore, medico“ citirt. Diese lexico-graphische Notiz ist freilich zugleich die einzige Stelle, in welcher ich das für meine Etymologie gleich branchiarte *salvatore* als gleichbedeutend mit *medico* aufgeführt finde. Zu verwundern ist das aber nicht, weil das Wort in seiner Ablenkung von der allgemein in den romanischen Sprachen gebrachten geistlichen Bedeutung „Seelenretter“ auf den „Erretter vom leiblichen Tode“ entschieden einen Zug von Volkshumor hat, den die Schriftsprache vermeiden wollte. Freilich auch die zahlreichen Wörterbücher der verschiedenen italienischen Mundarten geben weiter keinen Beweis für diese prägnante Bedeutung des Wortes, auf welche doch auch einer „Salbader“ führt, an die Hand. Das span.-port. *saludador* als „Arzt“ passt nur scheinbar hierher. Selbst wenn es lautlich besser stimmte, so würde die zu Grunde liegende Bedeutung *juratigiator, incantator* (worüber gleichfalls Du Cange und die einheimischen Wörterbücher zu vergleichen) es ausschliessen.

Merkwürdig wäre allerdings, wenn man mit Sir H. M. Elliot¹⁾ annehmen sollte, dass schon im Jahre 783 d. H. = 1381 A. D. ein Buch unter dem Titel *Kurrat-ul-mulk* ins Persische über-

1) Hist. of India V, 574, wiederholt aus der ersten Ausgabe I, 263, 264.

setzt worden sei, dessen Hindititel ursprünglich *Sālotar*, in Erinnerung an den Lehrer des Susruta gewesen wäre. Er beschreibt es als ein kleines Werk, enthaltend 41 Sätzen 80 zu 18 Zeilen, das aber in sehr gedrungenem Stile geschrieben sei. Die Zeitangaben darin stimmen freilich nicht mit sich selbst überein, und Elliot fand einen weitern verdächtigen Umstand darin, dass ein später unter Shāh Jahān aus dem Sanskrit ins Persische übersetztes Werk über *Sālotari* des früheren gar nicht gedächte. Das letztere Argument beweist nicht gerade viel gegen das Alter der Kurrat-nimuk, dagegen führt die Betrachtung des zweiten Werkes für sich leicht zur Entdeckung der berechneten Täuschung, die in dieser Art Literatur allgemein praktizirt worden zu sein scheint. Vorausgesetzt nämlich dass das in Frage stehende Werk dasselbe ist als dasjenige, welches in englischer Uebersetzung von Joseph Earles im Jahre 1788 in Calcutta erschienen ist. — und Elliots Beschreibung lässt keinen Zweifel darüber — so ist es leicht einzusehen, dass es nothwendig einen Muhammedaner, und nur einen solchen, zum Verfasser haben muss. Das Vorgehen eines Sanskritoriginals war, namentlich seit Akbars Zeiten, verimuthlich nur Modesache, um diesen obscuren Compilationen einen geachteten Namen zu machen. Dagegen macht der in Sanskrit geschriebene kleinere Tractat des India Office No. 107 ganz den Eindruck der Bearbeitung aus dem Persischen oder Hindustani, wenn er auch geschickter darauf berechnet ist diesen Umstand zu verbergen, als das Werk des Abdallah Khan Firoze Jung.

Die Nutzanwendung nun, die ich aus meiner Etymologie von *Sālihotra* ziehe, ist die, dass der Gedanke, die Thierarzneikunde in Indien als eine Doctrin für sich zu bearbeiten, erst durch den Verkehr mit den Europäern entstanden ist, und dass, nachdem man sich den Begriff in einem Fremdwort geschaffen hatte, die Ausführung auf ganz mechanische Art, im genauesten Anschluss an die vorausgegangene Medizin, erfolgte, wo sich's um pathologische Dinge handelt, und mit Verwendung einiger allgemeiner Erfahrungssätze der Hippologie, wo der Plan des Werkes ein weniger ehrgeiziger ist.

Meine Erklärungsweise wird nun zwar diejenigen wenig befriedigen, welche dieser Wissenschaft durchaus ein höheres Alter vindiciren möchten, und welche darum auch von keiner auf fremdes Sprachgut basirten Sanskritetymologie hören wollen. Diese Lehnwörter in einheimischer Verkleidung sind vielleicht noch ein neuer und ungewohnter Factor der Sanskritwortforschung, der aber, weiter ausgebildet, von Wichtigkeit bei der Beantwortung von Fragen, die den Cultur Austausch der Völker des Ostens betreffen, werden kann. Natürlich müsste die Zahl der beobachteten Fälle dieser Art bedeutend vergrössert werden, ehe man zur Verallgemeinerung der gemachten Erfahrung schreiten könnte; dann dürfte aber gerade die Medizin in der gemauerten Definirbarkeit ihrer Begriffe die meiste

Aussicht auf zuverlässige Ergebnisse bieten. Es liegen hier eine Masse augenscheinlich missauskritischer und etymologisch unerklärter Wörter vor, von denen man glauben sollte, dass sich ihr Ursprung lautlich auf ein ähnlich klingendes arabisches oder sogar griechisches Wort zurückführen lassen müsste. Indessen will ich mich darüber nicht zu zuverlässlich äussern, da die von mir selbst angestellten derartigen Versuche noch nicht von dem rechten Erfolg gekrönt worden sind. Nur zwei vereinzelte Beispiele möchte ich anführen, die meiner Vermuthung eine Stütze zu leisten scheinen. Auf das eine bin ich durch Goldmeisters Definition von *اكسير* = *εξοιον*

(Zeitschr. XXX pg. 534) geführt worden. Zur Vergleichung damit ziehe ich das sanskr. *kohāra* heran, welches in der Arzneikunde genau wie jene beiden den Begriff eines unerschöpflichen Alkali in Form eines trockenen Pulvers repräsentirt und natürlich auch lautlich von dort herübergenommen ist. Da aber im Sanskrit alles einen inländischen Ursprung haben muss, so führt man es auf eine Wurzel *kahā* oder *kahar* zurück. Das zweite ist das Wort *glekham* (gesprochen vielleicht *shlekham*), ein in anderer Bedeutung in der Sprache schon vorhandenes Wort, welches in Ermangelung des Lautes *g* im Sanskrit, lautlich dem griech. *γλῆμα* noch am nächsten kam und deshalb mit auf die Bedeutung des griechischen Wortes angedeutet wurde. Dass es in dieser Bedeutung schon im Amaraksha vorkommt, beweist nichts für das hohe Alter der Importation; hat sich doch Amarnaipha auch schon bei dem Gebrauche des persischen Wortes für den recht inoffenen Elephanten ertappen lassen?

Aber auch wenn sich diese Vermuthung nicht bewahrheiten sollte, und das leitende Princip, welches bei der Bildung der Terminologie obswaltet hat, wo anders zu suchen wäre, so halte ich's, den andern Argumenten gegenüber, doch für unmöglich, den griechisch-arabischen Ursprung dieser Wissenschaft länger in Abrede zu stellen. Wenn wir noch einmal das Beweisverfahren resumiren, so finden wir auf der einen Seite nur zweifelhafte Traditionen, gestützt durch unhaltbare Combinationen und andre unzulängliche Anknüpfungsmittel, die wo als ein Loch stopfen, ein andres hart daneben aufreissen lassen, — auf der andern Seite wird der geschichtliche Hergang von Stufe zu Stufe aus einer von vornherein viel wahrscheinlicheren Voraussetzung hergeleitet und so klar bewiesen, als man es bei der auf Täuschung berechneten Geheimniskrämerei der Indier, und in Ermangelung directer geschichtlicher Zeugnisse, nur je wird beweisen können. Alle künftigen Einzeluntersuchungen über indische Medizin werden darnach von dieser culturgeschichtlich nicht unwichtigen Theorie ihren Ausgang zu nehmen oder wenigstens vorerst durch Aufstellung wichtiger Gegengründe sich mit ihr abzumähen haben.

Die Diwâne der Dichter Nâbiga, 'Urwa, Hâtim, 'Alkama und Farazdak.

Von

A. Socin.

Mit Beiträgen von E. Prym und H. Thorbecke.

Vor kurzer Zeit erschien in Cairo ein Buch, welches die Sammlungen der Gedichte obgenannter Dichter enthält. Bis jetzt sind im Orient nur selten Diwâne alter Dichter gedruckt worden; hier erhalten wir nun plötzlich fünf derselben in einer Form, welche eine längere Besprechung erheischt.

Das vorliegende Buch (200 pp.) führt folgenden Titel:

هذا مجموع مشتمل على خمسة دواوين من اشعار العرب الاول ديوان
ريد بن معاوية المعروف بالناطقة الذي ياتي مع شرحه للوزير ابي بكر
عاصم بن ابوب البطليموس المتوفى سنة اربع وتسعين ومائة الثلث
ديوان عدوان بن الورد العمسي المعروف بعروة الصعاليك مع شرحه
لابن السكيت الثالث ديوان حاتم طي مع شرحه الرابع ديوان علقمة
اتقحل الخامس ديوان الغزقي

Es ist gedruckt nach pg. f., (in Octavformat) in der el-matba'a
el-wahabiye (Z. D. M. G. XXVII p. 164) auf Kosten des امين
د (1) عم زيتونه. Dieser Mann ist meinem Freunde Prym und

1) Der Name dieses Mannes klingt in meinem Ohr stets „Amin as-schtani“; jedenfalls ist eher die Liebe يتوني als das nom. un. زيتونه zu erwarten. Die Zerknung des Vowels der Femininendung von e durch o — nur von Nephelara habe ich im Auslaut dieser Endung ein h gehört — zu i ist in Syrien ganz besonders häufig. Unser arabischer Diener sagte „lahmal“ als Stück Fleisch;

a. Nabīğa.

Auf dem Titelblatte der Ausgabe finden wir wiederum die Angabe, der Wezir Abu Bekr 'Asim ibn Ejjab aus Badajoz, der Commentator des Nabīğa, sei im Jahre 194 (beg. 15. Oct. 809) gestorben. Schon in dem Vorwort zu „Die Gedichte des 'Alkama Alfahl“ Lpzg. 1867, p. III ff. habe ich die Ansicht ausgesprochen, dass dieses Datum fehlerhaft sein müsse. Ich füge nun bei, dass jene Zeitangabe mir lediglich aus Hāggi Chalifa (bei Flügel IV, 38) geflossen zu sein scheint, sowohl bei Hammer I. 1., als in Flügel's Grammatischen Schulen der Araber I. 1., und schliesslich auch bei Amin ez-Zifāni. Möglicherweise liegt bei H. Ch. eine Verwechslung vor. Ueber den obgenannten Batālūsī habe ich keine weiteren Nachrichten gefunden, nicht einmal über seine Existenz, wohl aber giebt es einen Abu Mohammed 'Abdallah ibn Muhammed ibn es-Sid el-Batālūsī, der sich durch bedeutende literarische Thätigkeit (H. Chalifa VII, p. 1160, Sp. II) ausgezeichnet hat. Auch Jākidī (I, 77) führt ihn an. Vgl. ferner Ibn Khallikān's Biographical Dictionary transl. by M. G. de Slane II, p. 61 (Ibn Chall. in Persien 1284 Hbogr. I, 77) Ausg. v. Wüstenfeld No. 354. Der Mann war neben Andern Grammatiker (vgl. bei el-Makkari I, 107, II, 77), Dichter und Commentator von Diwānen (Mutanebbi, H. Chal. III p. 311 und Sikt ez-zind, Ib. p. 601). Es wird übereinstimmend berichtet, dass er im Jahre 521 (beg. 17. Jan. 1127) gestorben sei. (Darnach ist H. Chalifa I, 92, wo d. J. 421, zu verbessern.) Was mich aber noch besonders bestimmt, diesen Batālūsī für den Verfasser des Commentars zu den sechs Dichtern zu halten, ist der Umstand, dass er so häufig den القتيبي¹⁾ anführt. Es unterliegt keinem

1) In der Ausgabe des Commentars finden wir stets die Form القتيبي, während in meiner Abschrift die Form القتيبي steht. Die Wiener Handschrift hat im Beginn fol. 87 ff. ebenfalls die erstere, später die letztere Form. Die Cairener Ausgabe des Imru'ul-kais (vgl. Bücher-Verzeichnisse von Trübner, arab., pers. und türk. Drucks Straass 1874 No. 106), die von der Wiener Handschrift nicht abhängt, druckt beinahe überall القتيبي, vgl. p. 17 ult., 100 Z. 7 u. c. Es ist möglich, dass Amin ez-Zifāni durch diese Ausgabe des Imru'ul-kais dazu verleitet worden ist, die Form des Wortes durchgängig zu verändern. Die richtige Bildung der Nisbe von نَعْلَى ist نَعْلِي; doch kommt allerdings نَعْلِي als die von den Grammatikern weniger gebilligte Form vor,

vgl. Voth, Supplementum annotationis in librum al-Sejuti de nom. relativis, Lugd. Bat. 1861, p. 182, Z. 5 v. u. ff. Wahrscheinlich hat der Schreiber des Wiener Codex, ebenso wie der Herausgeber des Imru'ul-kais nach Amin sich an die Wortbildung der arabischen Volkssprache gehalten; denn heute wird z. B.

Zweifel, dass damit der berühmte Ibn Kuteiba el-Dinaweri (Ibn Khallikān's Biogr. Hist. transl. by Slane II, 22; lithogr. I p. 28, Anz. v. Wüstenfeld No. 327, Fihrist I, p. 20) gemeint ist. Einerseits ergiebt sich auch hier wieder, dass der Commentator der *Diwān* unmöglich im Jahre 194 gestorben sein kann, da Ibn Kuteiba erst J. J. 270 (beg. 11. Juli 853) starb. Andererseits findet sich die Notiz, dass Ibn es-Sid el-Bataljāsi das Buch *Adab el-Kātib* von Ibn Kuteiba commentirt habe (vgl. Casiri I, p. 64 No. CCLXXI). Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass er überhaupt die Schriften Ibn Kuteiba's studirt hat, und die häufige Anführung dieses Grammatikers wäre somit erklärt. Aber es ist allerdings zu bedenken, dass sich der Verfasser des Commentars sowohl in der Wiener Handschrift, als in dem Druck des Commentars von Imrūnqāsi stets mit den Worten *قال أبو بكر الوزي* sogar mit *صاحب الخطيب* einführt, und dass Ibn Sid, wäre er der

Commentator, als eine bekannte Grösse wohl bei seinem richtigen Namen genannt worden wäre. Sollte irgend ein Fachgenosse über Bataljāsi eine einschlagende Notiz besitzen, so wäre ich ihm für die gefällige Mittheilung derselben dankbar. Nach den in dem vorliegenden Buche citirten Autoren kann der Verfasser höchstens gegen das Ende des zehnten christlichen Jahrhunderts gelebt haben, da er p. 27 Z. 10 es-Rummāni (Flügel gr. Sch. p. 108, † ca. 994) p. 27, Z. 2 Abu'l-Fath 'Ujmān ibn Ġinnī (FL. Ib. p. 248, 941—1002) und 'Alkama i. l. Ibn es-Sirāfi citirt. Der einzige noch spätere Autor, welchen der Leser citirt findet, ist p. 27 Z. 27 el-Mutarrizī, welcher dem Ende des 12. und Anfang des 13. christl. Jahrh. angehört; doch hat der Herausgeber diesen ihm bekannteren Namen an die Stelle des in meiner Abschrift richtig geschriebenen el-Mutarriz (nach Flügel p. 174 v. 874 — ca. 957) gesetzt. — Bataljāsi's Commentar wird von Demiri Ĥajāt el-haiwān, Bulaker Ausgabe II, Fl., 5 mit der Erklärung von p. 27 citirt, worauf mich Tharbecke aufmerksam gemacht hat.

Mein vor zehn Jahren abgegebenes Urtheil über den Inhalt

von *عقبيل* die Form *عقبيل* (sprich „agill“) abgeleitet, vgl. auch „Hestryn“ von Hestryn bei Barchardī. Bemerkungen über die Bedeuten und Wahab, Wilmor 1831, S. 923; so glaube ich auch „عقبيل“ Gebel“ ein Mann von Gehl gehört zu haben. Barchardī a. a. O. S. 114 schreibt allerdings Gerabhy von *قريش*; doch ist die Form *عقبيل* so gewöhnlich, dass sie selbst aus nicht in der *Qen*-Form erscheinenden Stammnamen als Nisbe gebildet sein wie z. B. *عقبيل* von *عقبيل*.

des Commentars ('Alkama p. III), kann ich vollständig aufrecht erhalten. Ich sage bei, dass nach dem ganzen Inhalt zu urtheilen, der Commentar unmöglich von einem Grammatiker des zweiten Jahrh. verfasst sein kann. Trotz aller Schwächen bieten aber die Scholien eine Fülle von Erläuterungen zu dem so oft schwer verständlichen Texte der betreffenden Dichter. Und obwohl der in altarabischer Poesie, Grammatik und Lexicographie bewanderte Leser solcher Gedichte viele Notizen, die der Commentar bietet, leicht entbehren könnte, ist es manchem doch erwünscht, die betreffenden Bemerkungen unter dem Text zusammengestellt zu erhalten. Wenn andererseits die Frage aufgeworfen würde, ob solche Commentare in Europa bei unsern hohen Druckpreisen noch in ihrer Vollständigkeit abgedruckt werden sollten, so wäre dies entschieden zu verneinen. Hinwiederum würde der Druck eines Commentars von Tallab, wie wir ihn nun besitzen, für die älteste Textgeschichte der Gedichte sowohl, als für die Beobachtung der Entwicklung von Grammatik und Lexicographie von bedeutendem Nutzen sein. — Der Commentar von el-Hājaljāl ist andererseits besonders dadurch wichtig, dass er sehr viele Lesarten zu den einzelnen Versen anführt und zwar eine ganze Anzahl solcher, die sich weder bei Ahlwardt (*The Diwans of the six ancient Arabic poets* London 1870 — fortan mit A. bez.) noch bei Deronbourg (*Le Diwan de Nābīga Uhojyāl* Paris 1869 *Extrait du Journal asiatique* 1868 — mit D. bez.) noch schliesslich bei Slane (*Le Diwan d'Anrou'kaia* Paris 1837) finden. Manche dieser Lesarten mögen unbedeutend erscheinen; so z. B. Nābīga I, 2 (bei D. III) عبد u. a.; für die Textkritik ist jedoch die Vervollständigung des Apparates unter allen Umständen von Interesse.

Die Handschrift, aus welcher Nābīga abgedruckt vorliegt, ist von Flügel, die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien 1865 Bd. I, p. 436 No. 440 beschrieben (ich bezeichne sie mit W.). Der Abschreiber war offenbar ein Türke, der nur geringe Kenntnisse im Arabischen hatte. Die Handschrift ist von dem Abschreiber collationirt und es ist dadurch eine Anzahl grober Fehler verbessert, manche Lücke ergänzt worden; jedoch bleibt der Text an manchen Stellen verderben. So sind die Säbīd's durchgängig in einem sehr schlechten Zustand; dass der Schreiber keine Ahnung von Metrik oder dem Sinn der Verse überhaupt hatte, wird dadurch erwiesen, dass er die rothen Punkte, welche die Halbverse trennen, oft mitten in die Prosa des Commentars setzt. Der mit rother Tinte geschriebene Text der Diwāne ist vocalisirt, aber ganz unzuverlässig. Der Abschreiber hat sehr oft Punkte ausgelassen, oft deren zu viel gesetzt; auch ist meistens nicht zu unterscheiden, ob er einen, oder zwei Punkte beabsichtigt hat. Bisweilen finden sich allerdings in letzterem

Fälle fettere, zur Seltenheit sogar zwei getrennte Punkte¹⁾. Auch unter Schluss-ع findet sich ein dicker Punkt. ر ist von د nicht immer zu unterscheiden, besonders wenn es mit einem vorhergehenden Buchstaben ligirt steht. Für س findet sich meist bloss ein länglicher Strich, der aber bisweilen auch vorkommt, wo an kein س zu denken ist.

Als ich vor zehn Jahren die Wiener Handschrift copirte, war ich im Lesen von Handschriften noch wenig geübt. Ich setzte zwar z. B. meistens statt des einen der Handschrift zwei Punkte, wo der Sinn es verlangte: da ich jedoch die Handschrift bald wieder abgeben musste, gelang es mir in der Eile nicht überall, den richtigen Sinn zu treffen, und ich war genöthigt, öfters die Züge derselben bloss nachzumalen. Als der Calreuser Druck in meine Hände gelangte, fiel mir natürlich alsbald auf, dass derselbe so viele Fehler enthält; ich liess mir daher von Wien die Handschrift (wofür hier der Verwaltung gedankt sei) nach Tübingen kommen. Die wiederholte Collation des Nâbîgâ ergab aber, dass die meisten Fehler auf Rechnung des Wiener Codex zu setzen sind, den ich oft bloss allzu gewissenhaft copirt hatte. Da aber nun dennoch eine Anzahl von Fehlern, die sich im Drucko finden, auf meine Abschrift zurückgehen, so will ich hier gleich einige solcher Stellen namhaft machen. Im Ganzen lässt sich beobachten, dass meine Abschrift gegen das Ende hin besser wird. So fallen mir in Gedicht II (D. und W. No. 4 bei A. No. 2) relativ noch viele Fehler zur Last. Vers 4,

Comm. Z. 1 (p. I., 15) hat der Druck والمنعلة اننى البست نعلًا
والمنعلة اننى قد البست نعلًا; meine Abschrift: من شدة الجوع, während W. لشدة, was nach der Schreibweise des

Codex mit شدة leicht zu verwechseln war. — Vers 7, Comm. Z. 1

(p. I., 28) hat der Druck تردى تسرح nach meiner Abschrift, während in W. richtig تسرح steht. In derselben Kaside findet sich

die einzige mir bisher aufgefallene Stelle, an welcher in meiner Abschrift eine Zeile von W. übersehen worden ist, nämlich V. 10,

Z. 2 (p. II, 19) nach den Worten بنى لشد:

ويكاد من اجل غارة النعمن عليهم وكان حصن قد اعتزل بنى لشد الخ

In Kaside 10 der Ausgabe (D. und W. 2, A. 11) V. 7, Z. 3 des Comm. (p. III, 6) bei der Erläuterung zu der Feuerbarra وقال

1) Die Zugehörigkeit der Punkte zu den Buchstaben ist oft nicht zu erkennen.

غيره. في ذات الحظي وأصله من حرة بني سليم. Meine Abschrift hatte L. داخله W. richtig داخله, während W. richtig داخله في.

Aus der Art und Weise der Textbehandlung geht hervor, dass Amin keine andere Handschrift als die meinige benutzt hat, und ich vermute, dass die Emendationen der letzteren von ihm selbst herrühren. Gesunde kritische Grundsätze darf man bei ihm nicht erwarten; wenn die modernen Orientalen bisweilen in verschiedenen Fächern der Wissenschaft Belesenheit zeigen, so ist ihnen doch der Sinn gerade für diese älteste Epoche ihrer Literatur ziemlich abhanden gekommen. Ein Scheich der Azhar, mit welchem Prym und ich in Cairo den Diwān der Bani Hudail lasen, konnte aus über dem Commentar hinaus durchaus keine Erklärungen geben. Die Leistung des Buchhändlers Amin ist unter solchen Umständen immerhin anerkennenswerth. Er hat an vielen Stellen entschieden richtig emendirt, besonders wo es sich um kleinere Fehler, wie z. B. Versetzung oder Hinzufügung von Punkten, Geschlecht der Suffixe u. a. handelte. Besonders der Text der Gedichte wäre jedoch häufiger lesbarer hergestellt worden, wenn der Herausgeber öfter berücksichtigt hätte, dass auf der einen Seite meiner Abschrift die Collation des Gothaer Codex der sechs Dichter (No. 547 fol. 31^r ff. cit. G.) nebst den dazugehörenden Glossen, sowie öfters Lesarten einzelner Verse und Gedichte aus andern Werken eingetragen sind. Die Einleitungen zu den Gedichten hat er meist aus dieser Abschrift des Gothaer Codex genommen, bisweilen auch den Text der Einl. aus W. und G. combinirt. W. enthält nur die von el-Aḡma'ī als von en-Nābigha herrührend betrachteten Kasiden; die ausgewählten von andern überlieferten Kasiden, welche G. hinzufügt, und welche in meiner Abschrift hinter denen von W. stehen, hat Amin den ersteren eingereiht¹⁾, da er die Stücke nach den Reimen alphabetisch ordnete, ein Verfahren, das auch Ahlwardt befolgte. Für den practischen Gebrauch ist dasselbe nicht unzweckmässig, doch erscheint es mir bei dem durchschnittlich geringen Umfang dieser alten Diwāne nicht geboten, da es trotz der Indices (bei A.) den für die Kritik der Aechtheit so wichtigen Charakter der Anlage der Gedichtsammlung verwischt. Sehr kammisch ist schliesslich, dass der Herausgeber p. VI, Z. 14 ff. auch meine kleine Sammlung Fragmente von Gedichten Nābigha's mit hat abdrucken lassen, natürlich ohne die dazugehörigen Citate zu berücksichtigen.

1. Hariri II. Ausg. v. B. u. D. p. 176, A. p. 160 No. 78.

2. Hariri p. 176, A. p. 167 No. 77.

1) Besonders angeweckt ist das Verfahren des Herausgebers, eventuell des Calender Setzer's, dass um eine Raumsparnis zu erzielen, bisweilen bei den nicht mit Commentar versehenen Versen je drei Halbverse in einer Zeile gedruckt sind, vgl. p. 50, 56 u. a.

3. Hariri p. ٢٢٢, A. p. ١٤^r No. ٢١ V. 1.
 4. Hariri p. ٢٢٦, A. p. ١٥^r No. ٢٨.
 5. Ganhari s. v. $\text{U} = \text{A}$, B, 49, Unser Dīwān p. ٢٧, Z. 11.
 6. Ausgehend auf وانعما Ganhari s. v. ندا .
 7. Ausg. auf يعرق fehlt bei mir.
 8. Ausg. auf مخمسور aus Hamāsa p. ٢٢٢, Z. 13 A. 14, 7. Unser Dīwān p. ٢١, Z. 14.
 9. Ausg. a. مجدد Meidāni I p. 3 A. p. ١٢٩ No. 9^r, 2.
 10. Ausg. a. مقتضب Meidāni I, p. 741 vgl. Ibn Kuteiba Tabakāt es-sūfārā Cod. Vind.
 11. Ausg. a. الظنون Agāni, A. p. ١٧ No. ٥٩, ٨.
 12. Ausg. a. وزيرجد Agāni A. p. ١٧ No. ١٧, ٢.
 13. Ausg. a. شورون Ta'ālībī Latāif ul-ma'ārif ed. Jong 1867 p. 14 A. p. ١٧ No. ٥٩, ٢.
 14. Ausg. a. واند A. ٢٢٦ No. ١٦, ٢ hat Amlu aus المثل السني unter meiner Abschrift eigenhändig beigelegt. Calreuser Ausgabe p. 11, Z. 21.
 15. Ausg. a. فعل fehlt bei mir. Thorbecke verweist mich auf Sawāhid el-Kešāf p. 501 Z. 21 und bemerkt, dass der Vers, der sich auf 'Adl ibn Hātim bezieht, wegen der Lebenszeit der beiden Männer kaum von Nābigha herrühren könne.
- In sehr vielen Fällen ist nun freilich der Text meiner Abschrift missverstanden, verunstaltet, verstümmelt, oder falsch emendiert. Hiiswellen sind ganze Sätze aus Nachlässigkeit ausgelassen, so z. B. (p. ٢١, 15) Gedicht 4, Vers 20 nach في البعد bis قوله eine Zeile meiner Abschrift: $\text{بضم الباء وتفتح العين جمع بعدى}$. Hiiswellen fehlen bloss einzelne Worte. In dem letztangeführten Comm. Z. 1 fehlen nach بروي die Worte في اللؤلؤ . In dems. Gedicht V. 10 p. 11, 2 Abschrift von W. $\text{والمصير واحد مصران وجميع مصران}$. Auf المعنى steht allerdings ein Punkt. — Ein Beispiel von Zusätzen findet sich in demselben Gedicht p. ٢٥, 14 ff. Vers 38 Z. 8—12 des Commentars. Als Beispiel von Verunstaltung führe ich p. ٢٢, 15 ff. (Comm. V. 26 Z. 3) an, es fehlt nach أبيات zunächst أعرج , sodann gehören die Sätze Z. 5—6 d. Comm. von أولهن ليس bis

لا لِمَثَلِي nach dem لِمَثَلِي von Z. 3 d. Comm., wo sie, da sie durch Zufall an den Rand meiner Abschrift gekommen sind, durch einen Stern richtig eingefügt sind; dies hat Amlin nicht beachtet.

Da ich mich nach dem Gesagten einigermaßen für das vorliegende Buch mit verantwortlich fühlen muss, so gebe ich im Folgenden eine Anzahl Emendationen zu dem Commentar des Nābigha. Ich habe dabei die erste Kāṣide ausführlicher behandeln zu müssen geglaubt, damit der Leser in das Verhältniss von Codex, Abschrift und Ausgabe Einblick gewinne. Bei den andern Kāṣiden werde ich bloss die ärgsten, sinnstörendsten Verstösse hinwegzuräumen suchen. Diese Emendationen sind grösstentheils das Ergebnis einer Collation meiner mit W. nochmals verglichenen Abschrift, welche ich gemeinschaftlich mit meinem Freunde Thorbecke aufstellte, um den Text des Druckes zu verbessern. In allen Fällen, wo nichts bemerkt ist, stimmen Abschrift und W. gegenüber der Ausgabe überein; Fehler der Abschrift sind mit F. d. A. bezeichnet; Conjecturen Thorbecke's, dem ich an dieser Stelle für seine Unterstützung herzlich danke, durch beigefügtes Th., Ergänzungen durch f. h. (füge bei) oder f. e. (füge ein). Wenn sich nicht ein zweiter Codex dieses Commentars der sechs (resp. der drei) Dichter findet, so wird, fürchte ich, das Verständniss mancher Stellen niemals ganz in's Reine gebracht werden können. Uebrigens ist das Verhältniss von Cod. W. zu dem von demselben unabhängigen Drucke des obgen. Diwān von Imru'ul-kais ein solches, dass auch zu diesem letzteren oft bessere Lesarten gewonnen werden können, öfters aber auch der Druck die bessere Lesart bietet. Besonders häufig sind in dem Druck des Imru'ul-kais ganze Zeilen ausgefallen.

Kāṣide I, bei A. obenf. I. Nach den ersten von dem Herausgeber beigefügten Worten ist die Einleitung p. 7, 1 ff. nach dem Cod. G. (dort Gedicht 3 wie in W.) abgedruckt (vgl. A. p. 7.8), nur dass statt المعروف بالاعرج: الاعرج gesetzt worden ist. Es ist wohl auch nicht ganz werthlos, dass der Cod. W. am Schluss der Vorrede beifügt عَمَّا عَنْ سَعْدَانَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ, vgl. Flügel Gr. Sch. p. 156. Derselbe Grammatiker wird auch in der Einleitung zu Gedicht VIII p. 36, bei A. No. 1, wieder genannt; freilich lautet der Text dieser Einleitung in W. (vor Kāṣide v) anders als im Druck.

Der Comm. Z. 5 V. 1 beginnt mit den im Druck ausgelassenen Worten قَالَ وَقَالَ 6 — قَالَ الْقَتْنِي قَوْلَهُ. Ich bemerke, dass Auslassung und Zusetzung der Copula sowie Vertauschung derselben mit و und umgekehrt so häufig sind, dass es sich für unsern Zweck nicht lohnt, die einzelnen Fälle namhaft zu machen. — 7 قَوْلُهُ fehlt in W. — 8 سم richtig emendirt aus W. سم — das folgende in W.

ebenfalls unverständlich (vgl. Agāni 9, 167, 21. schon von D. p. 179 citirt), Nach حاجته ist nicht الى الترخيم sondern الى غير (تقول) 8 — له حاجته انما اجرأها W. hat الترخيم zu ergänzen, W. richtig لم vgl. Tag el-arūs 8. v. نصب.

P. 3, 12 V. 3 عازيا nach d. Abschrift W. عرب — التهميم r. e. a. — 19 V. 5 — يكدرعن W. richtig bloss يكدرعنا من 16 V. 4 — التهميم — 24 V. 6 عذلين W. عذلين (?) استس W. استس — 26 صاحب W. vulgär. — Nach القبرين ib. steht in W. mit rother Dinte اصله صحيح في — 27 am Schluss des Comm. W. وقال ابن الصريح وهو عمرو بن الحرث الأكبر بن الحرث — 29 V. 7 — يبلعن r. e. W. يبلعن

P. 4, 2 لتفعلن اي انه اييه W. لتفعلن فعله اي لانه اييه theilweise r. e., aber viell. لاقم ابن اييه (Th.) — 6 V. 8 قيل ان قيل غدا يغسان النج W. غدت او غرت bemerkte „(غرا)“: dies hat d. Hrsz. in den Text aufgenommen und halb emendirt. Der Text derselben Zeile ist corrupt; wahrscheinlich war hier von der Lesart كتائب vgl. Z. 14 die Rede. — 7 الاحلال W. الاحلاط 1. — 10 V. 9 لم يخالها غيرنا: die Worte لم يخالها غيرنا sind zu streichen, da sie bloss aus einem mir nicht zur Last fallenden Nichtverständniss der Abschrift geflossen sind. — 10 V. 9 على لان فعلى لا يكون 12 — رد r. e. aus رد ib. انه 1. ان يكون 1. W. hat nach فعلى: يني ينيه viell. einfach und 1. — 17 V. 11 — يبتدى nach G., W. يبتدى 14 V. 10 تكون Die Lesart يصانعيم, welche Ahlwardt S. 1 nicht anführt, hatte ich für ganz passend und zwar in der Bedeutung, welche ihr der Comm giebt الصنعة هي حسن الصنعة D. p. 182 übersetzt zu sehr nach Freytag, wenn er meint, dies bedeute: „elles font tout pour gagner leur bonne grace“. — 18 تسيير r. e. W. تسيير — 21 V. 12 خيرا E. ولا يقع على لرو r. e. W. ولا تقع على دابة 10

r. o. W. حررا — ibid. جلوس wohl Druckfehler 7. جلوس — 22 عينه
r. o. W. عينه — 26 nach المرنياية ist jedenfalls eine Lücke; ib.
يشمخ عليها 27 — (Th.) في تحميتها 1 في تحميتها W. في السمك
بشموخ عليها 27; عليهم اكسية 1 الاكسية
ist F. d. A.

P. 5, 1, V. 13 قتل من تعالبيهم r. o. aus يعالبيهم —
3 V. 14 nach ويروى ist der Anfang des ersten Halbverses citirt. —
8 V. 15 der Vers 'Antara's (13, 8). in W. fehlerhaft, ist in der
Abschrift nach G. emendirt. — 11 والدام المتعب بالدم ich ver-
mutho. المتعب ل. المتعب; lb. لهن علاه L statt desa. عيسى — 14 V. 16
وقيع r. o. W. ويقيع 16 — المصعب nach G. r.; W. المصعب —
16 der Halbvers von 'Antara (19, 10) ist in W. ganz verdorben,
ebenso der zweite Saht verdorben und unvollständig. — 17 ان ايل
W. r. يردعين 22 — الترامى W. للرب بالترامى بالتسام
حرب التسلق مثلا — 24 V. 17 nach اعلاء ist zu lesen: يربصهم
لان اكثر ما يهلك الانسان فيما (مما) ل. يشرب من السموم قال
(W. ميلا) aus-
gefallen. — 29 V. 16 فرائس الراس عظام رفاق تلى الفحفف nach
Gauhuri em. aus العجف رفاق من العجف (s. d.).

P. 6, 1 نفاذها 1 نفاذها; die zwei ersten Worte,
weit am Rande der Abschr. stehend, übersehen. — 2 تنليبرها
r. o. aus تنليبرها 3 — طارت r. o. aus طارت 6 V. 19 nach
ما يشبه الدم فجعل قلوب السيف
المدح folgende Zeile ausgefallen: جواه r. o. aus جواه 8 —
عيبا وهو آكد في المدح لان المدح
5 V. 20 انهار 1 ازمان F. d. A. — 10 يحيمون 1 nach D. p. 183
يقال 1 ويقال 11 — ذكرها 1 ذكر W. ذكرت 1b. — تحشرون
P. d. A. — 12 يعرون به r. o. aus يعرون بها 12 — وشكت
وختجرا r. o. aus وختجرا 14 — حين r. o. aus حيث 1b. وشكت
— 16 r. o. aber 2. Theil unnöthig aus
كان اول من ملك الشام 16 ff. von الملك من الشاهنم (1)

bei p. 4, 25 ist einer andern Quelle entnommen, und vom Herausgeber eingefügt.

پ. ۴، ۲۷ V، ۲۱ یوقا ت. ۰. ۰۵۹ یوقا.

P. A. 4 توقف ا. توقف P. d. A. : ib السيفوف الصمغليح نر
 r. e. تقطع 5 - الخيل يضرب السيفوف الصمغليح r. e. aus الحياحب
 وسقيه 6 - (21) الشارعي W. النار 6 - الدرغ ا. الفرغ ib: يقطع aus
 وسقيها W. وعنده ثم ضربتهم بد لقطعهم ويصل الى الارض والحياحب
 وعقبا ثم ضربتوا به لقطعهم وتوصل الى الارض حتى يسمج
 وارزعت بد ايزاعا 13 V. 22 - شرار ا. شرر ib - والحياحب الخ
 emendirt aus ارغلت zu verbessern ist. - ارغلت بد ارغلا
 16 مشاشا (worn Th. ausserdem auf Kamil p. 13 ver-
 weist) - 18 V. 23 يشبهون ا. يشبهون 23 V. 24 اصلاح
 لانهم L. e. كانوا 27 - اصلح الله ذات بينهم ا. ذات بينهم
 P. d. A. - 29 Nach اي L. e. يرجون.

P. 1, 2 V. 25 يمشى r. e. aus يمشون Ibid. مشى 1. — وقوله 1. قوله 3 — مشى 1. عُد 6 — r. e. eingelegt. 5 — وكان الممدوحون 1. وكان الممدوح نصرانيا 7 — لنصارى 1. النصارى عُد مثل الخيل W. فيد الخيل 15 V. 27 — نصارى ثابت 17 — الخيل 17 — da der Punkt unter dem letzten Worte sehr dick ist, so vermüthe ich الخيل 17 — لازم لغة واللغة الفصيحة لازب 1b. لازى 1. Zusatz des Hsrg.'s ثم يرفههم 19 — لزب 19 — vgl. Gauhari a. v. مداعب r. e. aus مداعبون 22 V. 29 —

الكشخ، الشخج ٢٨ - السمير W. السمير A. السمير ٢٩ P. ١, ٢٩
Rb. Abschrift; W. T. شرح.

وصافة، 1. 22 — والمعروب من حروب وهو الحلب 1. 19 P. II, —
والجيا كانت تنتهي 60 Abschr., W. r. قريبا تنتهي 23 — عشيم
24 — تمتع 1. بالاولاد 27 — صارت 1. طلت 24
تمتع، W. r.

ح. 10 - وَيَقْلَعُ ا. عِبْلَةَ اَللّٰهِ 11 - وَخَسِمُ ا. وَيَمِيزُ نَفْسَهُ 10 P. 13.

منزلة 27. ib. فسخ. l. فيسخم 26 — الكرامة l. ثرام: احتبل l.
منزلة هرق. l. شريفة.

P. 14, 27 nach W. em. ستليق بك. l. يليق به.

P. 15, 13 ام. l. عبا.

P. 16, 16 البينة l. الشدة.

P. 16, 11 Schluss nach الخيمة: فاحتله برقد.

P. 18, 25 W. النسي. l. النسي. — من سرية. l. في سرية.

الشي.

P. 19, 11 نسبها الى الجوزاء. l. شبهها بالجوزاء: فشات. l. سرت.

في. l. بي: قطع. l. قطع 19 —

P. 21, 26 nach عزم füge ein: اي اعوم.

P. 22, 5 am Schluss füge bei: وخيس. — nach المنفعة l. b.

التهبات. l. عبات 26 — حتى.

P. 23, 4 ا حار 23 — اوبارحا. l. اوربحة 5 — يمين. l. يمين.

عتر. l. انيمام 28 at. des zweiten Kaimam (Th. em.) — حار²⁸ hat bloss einen Punkt.

P. 24, 14 النقم. l. nach Thorb's Em., der mir dazu Kamil vor, 1; Ganhari s. v. صفر: Ka'b von Goldi p. 75, 18 eintrifft: الصفر W. النقم.

P. 25, 1 فرعت. l. زرت.

P. 28, 9 nach الماحيون 25 — بابا. l. الماحيون.

P. 30, 6 الاجم. l. الاحم.

P. 32, 9 ويقال. l. b. حسن 26 — صيخور. l. صخور.

Hdschr. ohne Punkte (Th. em.). — 27 streiche منه حتى حوضك

nach Thorb's sicherer Conj. ائذى يمين عند الغشيان. l. a. الفرج

P. 33, 6 لم يقبل. l. لم يقرب: die Abschr. hatte keine Punkte.

P. 34, 7 die Einleitung zu der folgenden Kapide ist im Druck und in der Hdschr. verwirrt. — 26 streiche خلف الجور —

صبابتني 1. صباي والمشيبي 10 — الموجودة 1. المتواحدة — نظم
وواحد 1. وجمع 18 — Theil F. d. Abschr. — والشيب

P. 52, 20 ثوا حسدا 1. (1) فبا حبلا

P. 53, 16 نكرة 1. نشفع 17 — موت 1. صيرت

P. 54, 2 قال ولاية 1. فقال هي 1b. — وعبرهم 1. وعبرهم

29 كذبي 1. كوي

P. 55, 17 تكون 1. مكمولة F. d. A.

P. 56, 26 بداها رجليه 1. يديه ورجليه 2. Theil F. d. A.

P. 57, 3 نسحا 1. لستها 3. — نسحا 1b. عراقية 1. Th. F.
d. Abschr. — وضعفت 1. وامتنعت 4.

P. 6, 14 شدحتي 1. احزنتي 16 nach ist folgende
ganze Zeile ausgefallen: يمى وبينه وجيز ان يكون انقضت
1b. — والبرانية 1. والقبائل 27 — قوى حبيل مودته القى كانت
1. nach Thorb's Conj., theilw. n. d. Man.:
القتائل جمع قتيلا.

P. 7, 12. Der ganze Commentar ist vom Herausgeber ver-
anstatet; er lautet folgendermassen: قال الاممعى قوله آب عضلوه
اراد قدام الاول يخبر موته ولم يتبينوا ولم يصدقوا وجاء المصلون وهم
السلمين جأوا بعدهم يخبر موته بعين جلية اى يخبر صدق انه
قد مات والما اخذه من السابق والمصلى وكان الخبر الاول لم يصدق
فصدق الثاني وقال ابو عبيدة مصلوه يعنى اعجاب الصلاة وهم البرعيان
واهل الدين منهم وقوله بعين جلية اى علموا انه فى الجنة ويرى
مصلوه بالصدق معجزة وهم الدافنون بعين جلية اى انهم قد دخلوه
وقوله وغودر بالجلول حرم ولأى تركوا فى القبر رجلا كان يحرم
nach Th's Em.) فى افعاله ويبليل قاصدية

P. 73, 4 سود 1. nach Th's Em. سور — 6—12 nicht in W.

— المرون W. المرون 1. nach Th's Em. البعرايون 15

P. 75, 18. Die Zeile lautet in d. Hdschr.: بلى من قضاة

يلى وشيراء اخوة ويقال يلى من لنى القيس بين جسم يقول قى
 1. عبد الله 21 — احدى يلى اى واحده القبيلة تعنيما ليا . . .
 1. العقيين 1. العقيين (F. d. Abschr.) 26 — عبيد الله

اخرى 1. واخرى 22 — الذى 1. e. davor لا يجوز P. 91, 21
 — 23 son. Thurb. nach der Handschrift und Täg. ci-
 'aris s. v. بدأ .

P. 91, 1 nach 1. صهياء 1. e. شهي (W. undeutlich (Th.) —
 27 نغما تتحفن اليها لسان 1. نغما لحنن اليد واللسان nach W.
 und Th.'s Fan.

P. 91, 3 مخيفكم 1. مخيفكم 8 — 1. nach Th. مخيفكم
 — ردى ردى 1. فرقا فرقا 11 nach W. F. d. Abschr. — تكسرى 1.
 21 und 22 — والحمم الغوم 1. والحمم الغوم 15 — تكرف 1. فرق 12
 للنداء 1. النداء

P. 91, 4 تصداق 1. تصداق 5 — حناني 1. حناني 6
 1. عرف 11 a. Schluss 1. b. فيؤذيه .

P. 91, 5 كنان 1. كنانا 5 .

P. 91, 10 حليل 1. حليل 10 .

P. 91, 28 a. Schluss 1. b. الى بالبحيرة .

P. 91, 5 من المرض 1. في المرض 5 .

P. 91, 14 اغنما 1. اغنما 14 .

P. 91, 16 nach 1. صبران ist folgende Zeile ausgefallen:
 منطلق سائلها بلحجو والخبير وقد ابن السيراني ويروي مختلف
 اللسان .

b. 'Alkama.

Seite 181 — 182 finden sich die Gedichte des 'Alkama al-Fahl
 abgedruckt. Dieselben sind dem Handexemplar meiner Ausgabe
 Leipzig 1867, welches ich Amin ez-Zeituni lieh, nachgedruckt.
 Und zwar hat er die Gedichte zunächst in das betreffende Stück

des Kitāb al-agāni¹⁾ steht im Bülāker Druck) eingefügt. Daher steht Kašide II in meiner Ausgabe (A. No. 17) an erster Stelle; es folgt I (A. No. 1), hierauf III (A. No. 2). Sodann sind die übrigen kleinen Stücke 'Alkama's in alphabetischer Ordnung (nach den Reimen) aufgeführt. Es folgt hierauf noch ein Stück aus Agāni; die letzte Uebersetzung, die in Agāni steht (in Ausgabe p. 177, Z. 7 ff.), ist ausgelassen. Hierauf bringt Amin noch die drei den Angehörigen 'Alkama's zugeschriebenen Gedichte, welche die Codices diesem Diwān beifügen.

Der Herausgeber hat auch hier fast immer die Lesarten des Textes abgedruckt und sich nicht um die Varianten gekümmert. Verschiedene von mir am Rande meines Exemplar's angebrachte Correctionen von Fehlern und Druckfehlern hat er unberücksichtigt gelassen, z. B. in seiner Kašide I (bei mir II), V 39 حوم, wo حوم am Rande steht. Jedoch hat er in seinem Gedicht 8 (auch bei mir VIII) V 2 die Lesart لغر, die ich nach Nöldeke's Rec. Lit. Centralb. 1868 No. 9 beigeschrieben hatte, eingefügt, ebenso mit Recht in dem Vers Farzadak's (bei mir p. 71, Z. 5) يتنخل geschrieben.

c. 'Urwu.

Von

E. Prym.

'Urwu ibn Alward, S. 11—12, beruht auf Nöldeke's Ausgabe dieses Dichters (Göttingen 1863), die ich im Jahre 1865 Amin einige Tage zur Lectüre überlassen hatte: zu Abschrift und Plagiat hat er sich selbst ermächtigt.

Die einleitenden Worte: حمدا لمن جعل اخبار الاولين عبرة للقوم المتأخرين وافضل الصلاة والتسليم علي خيم الخلائق اجمعين (und) gehören dem Herausgeber an. Hierauf zunächst bis Seite 40 der bei Nöldeke Seite 58—64 abgedruckte Abschnitt aus den Agāni, zu welchem jedoch die Bülāker Ausgabe des letztern Werkes verglichen sein muss. Manche der von Nöldeke angeführten Varianten sind in den Text aufgenommen, wenn sie mit der genannten Ausgabe übereinstimmen; ferner zeigt Amin Lesarten der Ag., die Nöld. nicht

1) Die Einleitung des Stückes aus d. Agāni ist ausgelassen.

lasse ich unberücksichtigt. — 57. 14—17 قَتَلَ bis قَتَلَ mit Weglassung der beiden Verse geändert in قَتَلَ في بعض السنين. — Ebenda lässt er دُعاوس aus; ob aus Unkenntnis der Form? — 58. 7 das geläufigere افكم statt افكم. — 59. 3 statt صواحيبتك (Ag. صواحيبك). — 59. 4 hinter ذلك noch قصيدته الرائية. — 60. pennit. الاحديث. — 60. ult. فاربئة recht plump in den Imperativ فاربئة geändert. — 61. 1 فاربئة ارنباء. — 61. 8 vor فرجع الرجل ورجع القوم noch والتعيم. — 61. 9 scheint ihm der alte Ausdruck خلفه (تبعه) für seine Leser nicht deutlich genug und die ganze Darstellung nicht hinreichend pikant gewesen zu sein; er macht folgende Geschichte im spätern Erzählungsstile daraus: ولعن في كسر بيت الرجل واذا بعبد اسود قلم ما بين شعبي اسراف الرجل يجمعها قلماً فرع منها اتاخا بعلبة فيها لبن وقال اشربي يا سيدتي فقلت وشرب ثم شربت عذاء وعيرة يشهد ذلك ففجاء الرجل فقلت له المرأة والرجل يقوم ويكلم القرس Amin وصنعه [منعه] Ag. الرجل gesetzt, hinter ما يقوم noch ويعود, und hinter الليلة noch ابدا; dann fährt er fort: فذل عسرة الجواد بعلمه وجمال¹⁾ في منته وخرجه راکضاً وجعل يقول فوشب الرجل وركب فرساً من نسله انشى وجعل يقول

1) Statt جمال, welches bei N. ohne Varianten und auch bei Ag. steht, aber keinen passenden Sinn gibt, muss جمال gelesen werden, welches mit في vorhanden das eigentliche Wort für „sich auf den Rücken eines Pferdes u. s. w. schwingen“ hat, vgl. Lane sub voce, Ta'lab II, 1.

Harid III, 1, wo im Commentar von de Sacy (im Rückblick das Nom. set. خول beigelegt wird; während alle guten Autoritäten wie Ta'lab, Gauhar II IV, 13

N, nur hinter اسمع noch | خلقي. — 62, 5 st. انما وبيتك
deutlicher وبيتك والشر. — Z. 6 u. 7 hinter رأيت und
zur Verdeutlichung ist eingeschoben. — Z. 8 st. تحرك auch hier
wieder ذخر, wohl durch die frühere Lesart veranlasst. — Ebenda
hinter خرجت noch الى فرسك. — Z. 9 st. اخوال. —
Ebenda st. حرامتي allerdings passender حرامتي. — Z. 10
الشر من هذا st. خير منه. — penult. رايته غنذي غي.
63, 1 bis Z. 7 ind. ausgelassen. — 64, 12 zu ابيه
noch الحزن hinzugesetzt.

Man wird mir zugeben, dass bei keiner einzigen dieser Aenderungen die Nöthigung vorliegt, sie aus etwas anderm als der Initiative Amīn Ez-Zéhu's abzuleiten.

Wir kommen zum Diwān selbst. Der Herausgeber hat die bei Nöldeke in der Sammlung Ibn as-Sikkī's vorliegende Reihenfolge der Gedichte aufgehoben und dieselben wie bei Nābigha nach den Reimbuchstaben geordnet. Hierbei weist er aber dem ج seinen Platz erst zwischen د und ر an; nusaerdem ist noch ein weiteres Stück auf ج (Nöhl. XIV) zwischen ج und ف versprengt, endlich finden sich am Schlusse hinter den auf د reimenden Gedichten noch zwei Verse auf ع (genauer: auf عيجا), die wahrscheinlich früher übersehen worden waren. Letzteres konnte um so leichter geschehen, als sie nicht dem Diwān selbst angehören, sondern den Ag. entnommen sind, in welchen sie den Kopf der *أخبار عرو* bilden; sie stehen bei Nöhl. S. 62. — Innerhalb der einzelnen Reimbuchstaben ein weiteres Princip der Anordnung zu entdecken, habe ich mich vergebens bemüht: weder Reimvokale, noch Metrum, noch Verszahl, noch ursprüngliche Reihenfolge sind hierbei massgebend gewesen. Einmal sind zwei Gedichte (N. XXVI u. XXI) von gleichem Metrum und Reim zu einem einzigen Stücke verbunden worden, vgl. Nöhl. S. 11 unten ¹⁾.

1) Ob dem Herausgeber die beiden letzten Verse von XXVI verständlicher waren als uns, ist zu bezweifeln; die Einsetzung von الى in die Lücke zwischen متضرع und الذي ist ein schwaches Auskunftsmodell; die schuldliche (oder unbillige) Verwandelung von *أوجنته* in *أوجنته* mischte ich corrigieren, ich lese dann aber in der zweiten Vershälfte

فوق عيا st. فوق عيا: wenn die Mächte ihnen Hunderte opfern, so theilen sie unter sich die Leute, die dort kämpfen. Das ist ja häufige Klage 'Crows'.

Die Zerreiſſung der urſprünglichen Anordnung hat an zwei Stellen verändernd auf die Einleitungen eingewirkt. An N. V ſchließt ſich VI inhaltlich an; dieſelben ſind in der Sammlung des Ibn as-Sikkī durch einen überleitenden Proſabericht mit einander verbunden. Nun reimt aber V auf ج, VI auf ج. Amin bricht daher gleich nach dem beiden erſten Sätzen: فَاعْطَاهُ مَالَهُ بِعَبْرَا

وَسَيُنْفِقُ بِمَالِهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ mit den Worten ابْتَدَأَ ابْتَدَأَ. Die Fortſetzung finden wir S. 11, 20, wo ſie unmittelbar nach dem letzten Worte des Commentars zu IV, ٥, ohne daß wenigſtens ein Zwischenraum den Uebergang zu etwas Neuem anzeigte, folgendermaßen eingeführt wird: وَقَدْ تَقَدَّمَ آتَا عِنْدَ قَوْلِهِ قُلْتُ لَقَوْمٍ

فِي الْكَلْبِ تَرْجُوهُ. وَقَدْ مَرَّ بِمَالِكِ بْنِ حَبِشٍ الْفَارِسِيِّ [vgl. Nöld. S. 30, 11] وَفِيهِ عَنِ الْغُرُوِّ وَكَانَ بَيْنَهُمَا مَا تَقَدَّمَ شَرْحَهُ فَاعْطَاهُ مَالَهُ بِعَبْرَا; dann weiter wie bei Nöld. S. 32, 3.

Hinter der Sammlung Ibn as-Sikkī's ſtehen im Diwān noch zwei Stücke von je vier Verſen (XXXII und XXXIII) auf Autorität des Ibn al-A'rābī; das erſte reimt auf ر, das zweite auf ج. Letzteres bringt Amin daher S. ٨١ unter den Gedichten auf ج; zur Einleitung ſagt er: قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ فِي السُّنَنِ الصَّغِيرَةِ قَتَلَ عَيْدٌ وَفِيهِ فِي لُغَتِهِ بَيْنَ وَفِيهِ. Vor XXXII, S. 11, unter den auf ر reimenden Gedichten wird dann die ganze Bemerkung noch einmal ſo wiederholt, wie ſie bei Nöld. ſteht, und außerdem hinzugefügt: وَفِيهِ (الْبَيْتَاتِ الْارْبَعَةُ) لَيْسَتْ مِنْ مَرْوِيَّاتِ ابْنِ السَّكَنِاتِ.

Bei N. 1 (S. ٨١) kann er die ausführliche Erzählung der Veranlaſſung des Gedichtes weglaſſen, da ſie aus dem vorangeſtellten Abſchnitte der Ag. hinreichend bekannt iſt; er ſagt daher nur: (١) وَقَالَ لَمَّا فَدَيْتُ امْرَأَتَهُ.

Fünf Stücke unſeres Druckes gehören nicht dem Diwān an: 1. S. ٨٥, pennult. — ٨٦, 1: 3 Verſe auf ب; genommen aus Ag. bei Nöld. S. 59. Die beiden erſten Verſe (mit Varianten) auch im

1) Aus demſelben Grunde läßt er am Schluſſe des Com. zu V. 15 die Worte وَجَبَّارٌ أَخُوهُ وَابْنُ عَمِّهِ wegl. vgl. vorher 56, 13.

Commentar zu I, 1, aber nicht, wie in den Ag., dem 'Urwa, sondern einem 'Absten zugeschrieben. Einleitung Amin's: وَقَالَ لَهَا اخَذْتُ بِمَوْعِدِ عَمِّ أَسْمَاءَ وَمَغْدَلَةَ (sic) لَيْلَى وَفَخَّرَ عَمِّ بْنِ الطَّافِلِ. aus dem Bericht der Ag. anrecht gemacht. Im Comm. zu I, 1 gibt er später nur den ersten Vers und sagt statt des andern: الْاَيَّامِ التَّلَاكَةِ.
 وَقَالَ عُرْوَةُ اَيْتَا وَحَمَّا لَيْسَا. 2. S. 11 zwei Verse auf ر, aus Hamasa 192 bei Nöld. Einleitung S. 15, eingeführt durch:
 وَمِنْ مَرْيُوتِ ابْنِ السَّكَيْتِ 3. 4. S. 14 je zwei Verse auf ر, aus Ham. 41 und Ham. Albuhturi's bei Nöld. ebenda, durch blosses
 رَوَايَةَ. und وَقَالَ اَيْتَا und وَقَالَ عُرْوَةُ ohne jede Bemerkung über die
 eingeführt. 5. Ebenda die beiden schon früher erwähnten Verse auf ع aus den Ag. Nöld. S. 52, auch hier keine Bemerkung über die
 رَوَايَةَ. Dagegen unmittelbar darunter: ثُمَّ شَرَحَ دِيْوَانَ عُرْوَةَ بْنِ الْوَرْدِ.
 لَابْنِ السَّكَيْتِ بِحَمْدِ اللَّهِ وَعَوْنِهِ.

Ein Gedicht oder auch nur einen Vers, der sich nicht bei Nöldeke findet, bistot die Ausgabe nicht.

Der Druck ist durchweg avocalisirt. Erschwert dieser Mangel schon im Allgemeinen das Verständnis der Verse, so wird der auf diese Ausgabe allein angewiesene Leser vollends ratthlos sein, wenn im Commentare Formen besprochen und erklärt werden, die sich nur durch ihre Vocalisation unterscheiden; Vocalvarianten werden geradezu nutzlos. So lässt auch Amin am Schluss des Comm.

zu IV, 4 die Worte وَيُرْوَى تَجْرِيفٌ, die eine Variante zu تَجْرِيفٌ bezeichnen, weg, während er an derselben Stelle die bei Nöld. Ann. 4 aus Ham. ungegebene, auch in ihren Consonanten verschiedene Lesart in den Commentar hineingezogen hat. Anderwärts sucht er sich durch eine eigene Randnote zu helfen, vgl. S. 11

oben, Comm. zu III, 7., Unterschied von نَعْدٌ und نَعْدٌ قَوْلُهُ مِنْ نَعْدٍ.

قَالَ بَعْدَ اَنْجِ الْاَوَّلَ مِنْ بَابِ قَتَلَ (1) وَالتَّانِي مِنْ بَابِ عَلِمَ. Einige Zeilen weiter dagegen will er aus Nöld. S. 28, Ann. 3 die Variante وَلَمْ اَقِمَّ وَيُرْوَى اَقِمَّ in den Commentar aufnehmen: وَلَمْ اَقِمَّ وَاقِمَّ.

Cui bono??

Im Divān folgt der Commentar den einzelnen Versen; Amin gibt jedesmal zuerst das vollständige Gedicht und stellt erst nach demselben den Commentar zusammen. Jedoch, um Verwirrung zu vermeiden, hat er genau darauf Acht, dass die Reihenfolge der

Glossen derjenigen der Worte und Ausdrücke im Gedichte entspricht; daher manche Umstellungen. Die glossirten Worte muss er der Entfernung wegen meistens in extenso wiederholen, gewöhnlich durch ein vorgesetztes قوله und in Klammern.

Die kritischen Anmerkungen Nöldeke's verwendet Amin mitunter durch vorgesetztes ويروي im Commentar, gerade als wenn sie dem Ibn as-Sikkit angehörten. In der Aufnahme derselben zeigt sich jedoch keine Consequenz; so sind z. B. von den acht kritischen Anmerkungen auf S. 27 nur vier benutzt worden, bei Gedicht VII dagegen hat er alle Noten in der erwähnten Weise verworfen¹⁾. Dabei passiert ihm nun hin und wieder etwas Menschliches, z. B. dass er einen Verbesserungsvorschlag Nöld.'s ebenfalls für eine var. lect. hält, vgl. Comm. zu VII, 8; oder dass er bei der Glosse S. 36, Anm. 4 das unpunktirte حديث zu einer var. lect. حديد macht; oder: VIII, 1 sieht بدل بدل, Nöld. merkt an, der Vers finde sich bei Behrî ٤٠٧. ذو طلال, der Comm. beginnt in der Handschrift mit بدلى, Nöld. verbessert in ذو; aus diesen vier Sachen macht Am. قوله بدلى طلال يروي ذو طلال; nach seinem Sprachgebrauche kann sich diese Variante nur auf den Vers selbst beziehen! Dürfen wir ihm denn so geringe Kenntnisse der Metrik zuschieben? In der That ist dieselbe sehr oberflächlicher Natur. Hat er doch am Anfang desselben Verses VIII, 1 أى النبل die erste Kürze des Wäfir vermisst und durch ein vorgesetztes ا ergänzt. Ob ihm dieses ا wohl das Zahlzeichen 1, welches bei N. vor dem Verse steht, geliefert hat? Auch sonst finden sich metrische Verstöße, z. B. II, 1 zweimal gegen das Metrum أنسى st. أنسى.

Es bleibt noch zu untersuchen, ob von den bisher erwähnten Abweichungen abgesehen Amin den Nöld.'schen Text im Einzelnen unverändert wiedergibt, und ob ihm, wenn dies nicht der Fall sein sollte, etwa eine Handschrift oder sonstige Hilfsmittel zu Gebote gestanden haben. Von dahin einschlägigen Veränderungen sind zunächst die Druck- oder Schreibfehler abzusondern, welche nicht so zahlreich sind, wie man hier erwarten könnte; sie bestehen meist in Auslassung, Zufügung oder Verwechslung von Punkten. Offensbare Druckfehler seiner Vorlage verbessert er dagegen, z. B.

1) In dem Text der Verse hat er aber nur eine einzige dieser Varianten

gesetzt, nämlich Vers 17 جلال تيمول statt جلال تيمول; war ihm letzteres unaltarabisch?

III. o Comm. und v Comm. Nur einmal habe ich ihn in dieser Hinsicht auf einer Kritiklosigkeit erfaßt, und das noch bei einem Eigennamen, zu dessen richtiger Schreibung ihm wahrscheinlich die Hilfsmittel fehlten; nämlich Nöld, S. 38, 9 ist das Lām von نَكِير in meinem Exemplare nicht recht deutlich herausgekommen [خ]: Amiri schreibt in Folge dessen نَكِير.

Auch die auf Unachtsamkeit beruhenden Auslassungen einzelner Worte sind im Ganzen nicht zu häufig, besonders wenn man bedenkt, dass durch manche derselben der Zusammenhang nicht beschädigt wird. Andere Auslassungen sind dagegen beabsichtigt, und zwar zu dem Zwecke beabsichtigt, sich und seinen Kunden schwierige Stellen mundgerochter zu machen; z. B. VI, 11 Comm. lässt er das sehr zweifelhafte لا يوق einfach aus und schreibt ينظرنا st. ينظر. XXIII, 8 Comm. ist bei der Erklärung von المَلِيم der Text nicht in Ordnung; Am. streicht die ihm überflüssig erscheinenden Worte und schiebt statt ihrer ein أي ein: يريد.

XXXI, 2 Comm. zu رَدِّه فِينَا, lässt er die Worte اَلْمَلَامَةُ اِي لَمْ يَفْتَنِي اَلْعَم, wohl weil ihm diese ganze Erklärung nicht recht plausibel erschien und nach der Phantasie in dem zu بَقِيَّة hinzu zu denken freierer Spielraum gelassen ist: eine erlesene Schaar, die ihm dankbar ist, ihm wohl will, für ihn einsteht, oder ähnliches; Nöld. übersetzt ja auch in diesem Sinne frei: er hat eine Zuflucht unter uns¹⁾.

Dasselbe Streben nach Vermeidung des Unverständlichen, Seltenen, Schwierigen und Ersetzen desselben durch das Gewöhnlichere und Leichtere ist auch die Ursache aller weiteren Veränderungen, die er sich mit dem Nöldek'schen Texte sowohl in den Versen als auch ganz besonders im Commentare erlaubt hat. Zuerst die Verse: die Aenderungen gehen entweder auf eine der vorhandenen Lesarten zurück²⁾ oder nicht; im letztern seltneren Falle ist der

1) Eine andere dem Zusammenhang entsprechende Erklärung des رَدِّه haben wir jetzt bei Lane sub want he has effected, and desire, for us. Wir müssen dann natürlich auch die folgenden Worte اَلْمَلَامَةُ اِي لَمْ يَفْتَنِي اَلْعَم nicht auf den Mätk, sondern auf das Suffix فِينَا beziehen: wenn die Leute somit unser Oberdiesig sind, nichts von uns wissen wollen. Dazu passt auch die var. lect.

يريد بِي اَلْعَم فِينَا رَدِّه und ihre Erklärung im Commentar: اَلْعَم st. الغوم.

2) z. B. I, 1. عَمَّ st. يَلَاك, weil von dem ersten der Comm. ausgeht.

III, 3. مَصْبِي st. مَصْبِي (in Folge dessen im Comm. مَصْبِي in مَصْبِي).

Grund der Aenderung ein so durchsichtiger, dass an die Benutzung handschriftlichen Materials nicht braucht gedacht zu werden, v. B. V, 1 لقومى st. لقوم [so dagegen im Citat dieses Verses 11, 20]; II, 1 العرين st. des weniger bekannten (bei Uncho z. B. fehlt es) (الغريف); Vers 1 hat er die Verbindung مَلْأَشْيَاء offenbar nicht verstanden und macht مَا لِأَشْيَاء daraus; dies zwingt ihn dann, um nur irgend einen Sinn hineinzubringen, die beiden اَنْسَى wie schon erwähnt in اَنْسى zu verändern. Vers 11 لى st. des von dem entfernteren stehenden عَمِلَا وَاخِيْرًا abhängigen نَبِي; er stellt hierdurch eine Beziehung zu dem unmittelbar vorhergehenden اَرَى her.

Weil zahlreicher sind die selbständigen Aenderungen, die er sich im Commentare gestattet. Die Beispiele mögen zeigen, wie er nur um der Deutlichkeit und Einfachheit, der haushackenen Logik des Satzbauens und der grösseren Häufigkeit des Wortgebrauches willen von dem Gegebenen abweicht, ohne dabei aus etwas anderem als aus seinem eigenen Sprachgeföhle schöpfen zu müssen. XI, 3 يَخْلُطُ in يَخْلُطُ verbessert; III, 8 يَضْبُ st. تَضْبُع; XII, 6 تَتَوَقَّع regelrechter st. يَرَاهُف; IV, 1 ثَجِيعَة st. ثَجِيعَة; V Einleitung (S. 30, 11) اَنْفَد st. اَنْفَد; Z. 12 und auch sonst عَرَا st. عَرَا, wohl weil letzteres neben der Bed. Magerkeit die gewöhnlichere: Scherz hat (im Comm. zu Vers 6 hat auch Nöld. عَرَا); Z. 13

geändert. Hier wie auch andernorts, vgl. XI, 7, stimmt die von ihm bezugs-
zugte Lesart mit der der Agän. V, 1 sieht er dem قَلْبَا die für diesen Zu-
sammenhang leichtes geschwehene Variante بَتْنَا vor; ebenso Vers 6 الثَّاقِب
st. اَلْقَبِيل, wach letzteres er nicht schweigt. XXXI, 3 hat er حَلَال der
Handschrift gegen das allerdings wenig befriedigende جَلَال Nöldt's wieder aus-
gestellt; حَلَال dann gleich حَلَال ابن an (ingenous, hängt man? Thorbecke
schlägt mir vor, كَلَال zu lesen; „wenn er sich erhebt (um etwas anzuführen),
überkommt ihn Ohnmacht, so dass er sich wieder setzen muss“. Mit dieser
überaus glücklichen Conjectur hat er meines Erachtens das Richtige getroffen.
I) Dass hier nicht etwa ein Druckfehler vorliegt, zeigt die Wiederholung
im Commentar.

فلو اصنع st. فلما اصنع. Ebenda من mit Pluralen statt des Singulars verbunden. 1, 2 صبت st. صبب; صبب في المشى; صبب st. صبت 1, 2 vor noch تكشفها 1. vor يجمع das von Nöld. geforderte لا eingesetzt. 11 يقال كل st. يقال لكل 11, 14. Durch Verwandlung von مثلي in مثل, von ملكك in أمك, und durch Anulassung von لم اشرفها macht er zum Nachsatz des vorausgehenden لو, entschieden wieder einfacher und bequemer! II, 4 خوت العقاب in خوات العقاب verbessert. 8 مصى in مصى verbessert, insofern für die Bedeutung: in etw. eindringen das Nom. act. مصاء gebräuchlicher ist. Ferner عزائي in عزائي, wegen des vorhergehenden عزيمتي nahelegende Verbesserung. 13 يخرج in يخرج verh., um es dem folgenden السن congruent zu machen. Ebenda وتخصم الارض st. وتخصم الارض, wohl weil die Erde selbst nur fruchtbringend und erst die von ihr hervorgebrachten Pflanzen grün werden?! Syntaktische Feinheiten weies er nicht zu würdigen; so stellt er III, 2 اشترى ابنتي das von Nöld. gestilgte der Hdscr. wieder her (vgl. auch Vers 5 أسير mit der Hdscr. gegen N. أسير). Die folgenden Worte scheinen bei N. nicht recht in Ordnung, obgleich sie zur Noth einen Sinn geben, Amis bringt بمالي ohne و gleich hinter ابنتي, wodurch alles glatt wird. III, 2 قد ذهب st. قد ذهب; سجد st. سجد; 6 احديث st. احديث.

In dasselbe Gebiet gehören auch die zuweilen beliebten Einfügungen und Erweiterungen, z. B. wenn er XI Einl. (Nöld. X^v) 8. 11, penult. st. والاصبعي braiter sagt روى عن والاصل st. وهو في الأصل 11, 14, oder 1, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

sondere Berücksichtigung, insofern sie die einzigen ¹⁾ Fälle sind, in denen sich die Abweichung oder Einfügung nicht aus der gegebenen Vorlage erklären lässt, sondern aus einem andern Schriftwerke hineingefragen ist. Alle drei betreffen lexikalische Glossen: XXIII, 2

sagt er bloter كَتَيْتَ ein: اِذَا صَاحَ صَيْحًا لَيْتًا IV, 5. ändert er die Glosse und III, 2. und الحَيْلُ من بَيْنِ الْعَشْرِينَ إِلَى الثَّلَاثِينَ وَضَبَاءَ [ضَبًّا] اِذَا امْتَقَرَ لِيَخْتَلِ الصَّيْدُ in ويقال صَبًّا لِلصَّيْدِ. Bei der ersten kann er Gauh. I, 17^m benutzt haben, bei den beiden andern nicht; für sie müssen wir dem Muhl! ansprechen, in welchem es heisst: السَّيْرَةُ وَجَمَاعَةُ الْحَيْلِ مَا بَيْنَ وَضَبًا الصَّائِدَ اخْتِبَاءً وَاسْتَقَرَّ لِيَخْتَلِ الْعَشْرِينَ إِلَى الثَّلَاثِينَ. Auch die erste Glosse bietet der Muhl!, jedoch zu dem Nom. Act. كَتَيْتَ, nicht zu كَتَيْتَ.

Von diesen drei Fällen also abgesehen, glauben wir den Beweis geführt zu haben, dass Amlo zu seinem Abdrucke des Diwān des 'Urwa keinen andern Text benutzt hat als die ihm von uns geliebte Ausgabe Nöldeke's, ein Resultat, das uns zwar schon bei oberflächlicher Ansicht so gut wie fest stand, und welches die auf seine endgiltige Gewinnung verwandte Mühe schwerlich lohnen dürfte. Wir haben dieselbe trotzdem für keine verlorene, einmal weil die Untersuchung uns in einigen Fällen ermöglicht hat, den vorhandenen Text zu verbessern oder wenigstens besser zu verstehen, und ferner ganz besonders deshalb, weil hier einmal an einem Beispiele ausführlich und im Detail gezeigt ist, wie die literarischen Spekulant^{en} im Oriente mit dem ihnen zur Verfügung stehenden Materiale umspringen, woraus sich ein naheliegender Schluss auf den kritischen Werth so vieler Erzeugnisse orientalscher Pressen von selbst ergibt.

d. Alfazdaq (S. 118 — 119).

Von

E. Prym.

Die von mir im Frühjahr 1868 gefertigte Copie der Oxford^{er} Handschrift Marsh. 265 (vgl. Cat. Nicol. S. 506) liess ich 1869 Amin und gestattete ihm, sie abschreiben und drucken zu lassen.

1) Es wird natürlich Niemand verlangen, dass ich für meinen Zweck den ganzen Diwān mit der Ausgabe hätte collationiren sollen; mit einem grossen Theile desselben ist es geschehen.

Eine falsch verstandene Mittheilung über den von Amīn beabsichtigten Druck hat die Bemerkung Hartwig Deronbourg's über eine von mir zu Bérut vorbereitete Ausgabe des Dichters in der Academy vom 14. Mai 1870 S. 216 veranlaßt. Da jener Druck nun erst nach Verlauf von sieben bis acht Jahren zu Stande gekommen ist, so entsteht die Frage, ob Amīn ausser meiner Abschrift auch die inzwischen begonnene Ausgabe B. Boucher's (bis jetzt vier Lieferungen, Paris 1870—75) gekannt und benutzt habe. Die Oxford'er Handschrift (O.) enthält den ersten Band derselben Recension¹⁾ des Dikwān, welcher die Boucher'sche Ausgabe (B.) angehört (nur in Gedicht VIII ist die Anfeinanderfolge der Verse von ihr verschieden): es würde daher jene Frage sich schwerlich durch die Betrachtung der Reihenfolge der Gedichte und der einzelnen Verse in denselben entscheiden lassen, wenn wir hierbei nicht glücklicherweise durch einen besondern Umstand unterstützt würden. O. hat nämlich an sechs Stellen Lücken, zweimal ferner sind je zwei Blätter beim Binden an eine falsche Stelle gerathen, eines endlich ist umgekehrt eingebunden. Meine darauf bezüglichen Notizen²⁾ in deutscher Sprache kann Amīn nicht verstanden haben, er kann sich auch vorher nicht aus der dadurch hervorgerufenen Verwirrung herausgefunden haben, wenigstens nicht ohne Einsicht in O.; stellt er also die richtige Reihenfolge wieder her, so kann er B. benutzt haben, thut er es nicht, so ist diese Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen. Bei der Aufsuchung und Vergleichung dieser Defecte kommt uns sehr zu Statte, daas Amīn hier nicht wie beim 'Urwa die Sammlung nach den Reimbuchstaben geordnet hat, sondern der Anordnung seiner Vorlage mit einer, im Verfolg zu erwähnenden, Annahme treu geblieben ist.

Die Lücken in O. sind folgende: 1. fol. 2 schliesst mitten in der Erzählung mit den Worten B. ٧, 4 **وكان رجالي احد تكاد** und **وحيث**; fol. 10 beginnt mit dem zweiten Verse von Gedicht VI (B. ١, 1). Es ist mithin ein Blatt ausgefallen. Amīn (A.) lässt 8. 14. auch die obigen fünf Worte, die ohne Fortsetzung ziemlich bedeutungslos waren, noch fort und geht mit einem **وقال ايها** zu fol. 10 über.

2. fol. 49 schliesst mit XII, 1 (B. ٢٥, penult.), fol. 50 beginnt mit der Einleitung zu Gedicht XIV (B. ٢٩, 3). Dieselbe Lücke von mehreren Blättern findet sich auch bei A. fol. 17.

1) Amīn schreibt fälschweg: **ديوان الفخرزقي من رواية الأصمعي**. Meines Abschrifts trägt keinen arabischen Titel.

2) O. hat mir durch Angabe der Anzahl der Verse am Ende jedes Gedichtes ein treffliches Kriterium für die Vollständigkeit derselben.

3. fol. 51 schliesst mit dem 13. Verso des fol. 50 begonnenen Gedichtes XIV, fol. 52 beginnt mit XVIII, 26 (B. ٢٧, penult.); es fehlen also wieder mehrere Blätter. Zunächst vor fol. 52 sind fol. 60 und 61 zu stellen, welche die Verse 12—25 jenes Gedichtes enthalten. Hier sagt sich nun A. von O. los, er hat jedoch auch nicht den vollständigeren Text von B. Vielmehr S. ١٥٧, 3 beschliesst er XIV ebenso wie O. mit Vers 13, hierauf folgt aber gleich Gedicht XX, O. fol. 62—68 = B. ٢٧, 4. Wo hat A. fol. 52—61 gelassen? fol. 52—53 (B. ٢٧, penult. — ٢٧, 1) bringt er

schon S. ١٥١ — ١٥٨ unmittelbar nach IX b, durch das übliche *وقل ايضا* eingeführt. Damit verhält es sich wahrscheinlich so: vor X, fol. 39 fand er in der Einleitung zu diesem Gedichte zwei Verse aus einem spätern Stücke (XIX); es schien ihm nun rathsam, das vollständige Gedicht, von welchem fol. 57—59 die ersten 24 Verse stehen, gleich hier anzubringen. Unklar bleibt nur, warum er auch die vor XIX auf fol. 52—56 stehenden Verse XVIII, 26—37 gleich mit herübergeworfen hat. Die beiden noch fehlenden Verse 28 und 29 von XIX finden sich in O. fol. 62; dass sie zu XIX gehören, hat A. richtig erkannt, er schiebt sie aber zwischen Vers 23 und 24 ein, vielleicht veranlasst durch *Agâni* XIX, ٢١, wo auch 23 und 26 unmittelbar auf einander folgen. Zwischen 1—24 und 25—26 fand er auf fol. 60—61 noch XVIII, 12—25, die er, ohne ihren Zusammenhang mit fol. 52 zu ahnen, nun erst hinter X, das er ja nicht von XIX trennen durfte, bringt. Darauf folgt er O. von fol. 43—51 und kann, weil 52—61 schon verworthen sind, von da gleich zu fol. 62 u. fgg. (Gedicht XX, B. ٢٧, 4) übergehen. Seine Reihenfolge ist also, um dies noch einmal übersichtlich in Zahlen zusammenzufassen, folgende: IX b. XVIII, 26—XIX, X. XVIII, 12—25. XI—XIV, 13. XX. Gerade die Art und Weise, wie A. hier die Fragmente durcheinander gewürfelt hat, zeigt, dass er ausser meiner Abschrift von O. unmöglich noch einen andern Text benutzt haben kann.

4. Zwischen fol. 123 und 124 fehlt XLII, 6 — XLIII, 10 (B. ٧, 1 — ٧, 2). Die beiden Gedichte haben das gleiche Metrum (Tawil); Amin merkt daher die Lücke gar nicht und fasst S. ١٢ die beiden Fragmente unbekümmert um den Inhalt in ein einziges Gedicht zusammen.

5. Zwischen fol. 197 und 198 fehlt B. ١٢, 5 — 1٠, penult., und 6. fehlen zwischen fol. 239 und 240 die Verse 6—12 von No. CXXI (B. S. ١٢٧). Dieselben Lücken bei Amin S. ١٢١ und ١٢٢.

Was die fehlerhafte Stellung einzelner Blätter betrifft, so haben wir vorhin schon den einen Fall, dass 60—61 vor 52 zu setzen ist, und seine Behandlung durch Amin besprochen. Der andere Fall findet sich gleich im Anfang der Handschrift im ersten Ge-

die die, wo fol. 7—8 mit Vers 14—27 zwischen fol. 3 und 4 einzuschieben ist. Amīn lässt diese vierzehn Verse auf den schon fol. 4 stehenden Vers 28 folgen, und fol. 6 und 9 sind bei ihm richtig mit einander in Verbindung gesetzt. Das beruht wieder völlig auf meiner Abschrift. Das erste Doppelblatt desselben enthält a. die Verse 1—13. 28 (fol. 2—4, 1). b. die Verse 14—27 (fol. 7—8). c. d. die in der Handschrift vor der Kaside stehende Veranlassung zu derselben und den Commentar zu den Versen 1—20. Hieraus erklärt sich nun auch, warum bei A. abweichend von B. die Veranlassung zu I erst hinter dem Gedichte erzählt wird. Dem Commentar hat er wohl deshalb nicht abgedruckt, weil ich, in der Zeit beschränkt, denselben nur zu den ersten Gedichten und weiterhin nur zu einzelnen Stücken und Versen, an denen mir besonders lag, ausgeschrieben hatte. Die Veranlassung zu II, welche er auf Blatt 2. a. meiner Abschrift hinter Gedicht II (3 Verse) fand, fügt er gleich an die zu I an. Da er die ganze Stelle in seiner Weise geändert hat und er überhaupt mit dem Texte der Einleitungen sehr willkürlich verfährt, so setze ich sie als ein Beispiel statt vieler hierhin. Die Zusätze oder Aenderungen Amīn's bezeichne ich durch den Strich; O. stimmt im Ganzen mit B. überein, man möge also dort von A.'s Auslassungen Einsicht nehmen.

قال الفرزدق^١ قدم القضيبة في النوار بنت^٢ أعين بن ضبيعة
 المجاشعي رسول^٣ سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه
 لميمونة بنت الحارث عيلة خطيب ابنته النوار رجل من قريش
 فبعثت إليه تقول أنت ابن عمي وأولى الناس بي فاجيبها أن بالشام
 من هو أقرب إليك مني ولا آمن أن يقدم منهم قادم قبلكم لك علي
 فان كان ما تقوليد حقا فانهدي علي نفسك انك جعلت امرئ
 الى ففعلت فخرج بالشبهون من عندنا لمحل مجمع كبير قومنا
 فقال ان نوار بنت أعين قد جعلت امرأ التي واني اشهدكم اني
 قد تزوجتها^٤ علي مبر مائة نساة حمراء اليوم سواها لجدى^٥
 فاشمات من ذلك واستغوت عليه غيظا وخرجت الى ابن الزبير

1) Diese Worte hat er aus dem von mir am Rande hinzugegeschriebenen Texte von fol. 61 des Codex Brit. Mus. Add. 19,406, vgl. Catal. S. 486a No. MLXVI, welcher den dritten Band einer andern Recension des Dichters enthält.

2) O. زوجتها, Hr. M. dasselbe, aber mit Zusatz von نفسي.

3) O. wie B.

والخجـز والعراق يومئذ بيده ثقل الفرزدق فيها عذـه القصيدة¹⁾
 المتقدمة ثم سار الفرزدق خلف نوار لمكة ونزل على حمزة بن عبد
 الله بن الزبير وأمه خولة بنت منظور.... الفرزاري وكانت النوار
 خولة بن الفرزدق. Dann folgt Gedicht II; darauf
 erst führt er fort²⁾: فوعده الشفاعة الى اييد ثم اعلم أمه خولة
 بذلك وامرها بان تعطف نواراً على الفرزدق ففعلت و رقت قلبها
 عليه ثم شفعت به عند يعلى عبد الله بن الزبير فتجاحت شفاعة
 خولة بالفرزدق والنوار فأمره عبد الله بن الزبير بأخذ نوار وان
 لا يقربها حتى يصير الى البصرة فيصطحبها أمها عند عامله عليها
 لا يفرج الفرزدق بنوار الى البصرة وفي ذلك يقول. Dann Gedicht III.

Fol. 18 des Oxoniensis enthält die Verse 46—51 des sechsten Gedichtes. Durch Umdrehung des Blattes beim Binden haben dieselben die Reihenfolge 48—51, 46, 47 erhalten; ganz dieselbe Uuordnung hat Amin S. 177.

Auf S. 176 und 178 finden sich zwischen LIII, 1 und 2 sieben Verse eingeschoben, welche bei B. erst später auf S. 171 in der zweiten Redaction dieses Gedichtes als Vers 6—12 auftreten; 9 fehlt jedoch bei A. Auch diese Verse entstammen durch Vermittelung meiner Abschrift dem Oxoniensis, in welchem sie (und zwar mit Vers 9) auf einem eingelegten Blättchen stehen.

Die Oxfordrer Handschrift schliesst mit dem Gedichte CXXV, B. S. 177; Amin hat dahinter noch etwa zwei Seiten, die aber nicht mit der Fortsetzung bei B. identisch sind, sondern der Hauptsache nach möglicherweise den Agāni entnommen sind, vgl. Band XIX, 1 und 7; A. hat aber acht Verse mehr; woher? Auch die letzten zehn Zeilen habe ich nicht zu identificiren vermocht.

Geht aus allem Bisherigen unwiderleglich hervor, dass unser Editor B. nicht gekannt hat, so fragt sich ferner, ob ihm denn nicht noch andere Hilfsmittel zu Gebote gestanden haben. Wir sprachen eben schon von Benützung der Agāni bei ihm. Dieselben

1) عذـه الشعر.

2) Ich bemerke nochmals, dass O. hier vollständig mit B. übereinstimmt.

enthalten eine ganze Menge einzelner Verse und Versgruppen aus unserm Divân mit grösstentheils sehr abweichenden Lesarten. Amin hat sich jedoch nur in folgenden ausserordentlich wenigen Fällen vertheilen lassen, ihnen zu folgen: XVIII, 13 *حينا* st. *مينا*; LXX, 8 *والقصراء* st. *جامع*; XCIV, 4 *بخارى* st. *نجارى*; LXXIII, 0 *في القصراء* st. *ارخي*, *ويا* st. *به*, *طلاقة* st. *شفاعة*, *بنين* st. *تمنين*, *جامع* st. *مغلفى*, *مغلف* 1 CV, *الصريحة* st. *التريمة*, *واخي* st. *يعنى* st. *أمسى*. Auch I, 13 hat er wie Ag. vorgesungen, doch kann er das aus meiner Abschrift haben, der ich diese Lesart der Ag. aus Caussin's Aufsätze im *Nouveau Journal Asiatique* XIII S. 529 zugesetzt hatte. Wie man sieht, ist die Benutzung eine sehr spärliche; ich war lange im Zweifel, ob überhaupt eine solche stattgefunden habe, bis ich in Gedicht XCIV die auffallenden Uebereinstimmungen mit den Ag. fand, welche dieselbe wenigstens für dieses Gedicht vollständig beweisen. Er wird eben nur zufällig auf diese grössere Versgruppe und auf die drei oder vier andern Stellen gestossen sein, an eine Aufzeichnung und Vergleichung aller einzelnen Stellen, wie wir es in solchem Falle vorzunehmen pflegen, dürfen wir bei ihm ja nicht denken.

Seine übrigen Abweichungen von dem Boucher'schen Texte gehen in der That zunächst von dem Oxforder Codex resp. von meiner Copie desselben aus¹⁾; man wird aber genau unterscheiden müssen zwischen dem, was in meiner Abschrift steht, und dem, was der Druck in der uns vom 'Urwn her bekannten Weise daraus gemacht hat. Um dieses Verhältnis klar zu stellen, würde es verdienstlich sein, die *Variae lectiones* von Q. hier aufzuführen. Herr Boucher hat jedoch die Absicht ausgesprochen, dies am Schlusse seiner Ausgabe zu thun, wo sie jedenfalls besser am Platze sind; ich will hier daher nicht vorgreifen. Nur davor will ich eindringlich warnen, dass man die treffliche (und, nebenbei bemerkt, auch gut vocalisirte) Oxforder Handschrift auch dem Amin'schen Machwerke bountheile. Letzteres ist für die Kritik ohne Werth, unbrauchbar zur Lectüre; seinen Ursprung und seine Zusammensetzung darzulegen, hielt ich für meine Pflicht, damit sich Niemand täuschen lasse und in ihm den Abdruck eines noch unbekannten und uns unzugänglichen Manuscriptes vermuthet.

1) Die von mir an den Rand der zwanzig mit dem Londoner Codex gemachten Goethe's geschriebenen Varianten dieser Handschrift hat er nur sehr selten benutzt.

Hātīm At-Tā'i.

Von

H. Thorbecke.

Der *Diwān* Hātīm's umfasst nur S. 1 v bis 17, 20; das Folgende bis zum Schluss ist den 'Agāni entnommen. Az-Zaitūn's Ausgabe (Z.) geht aber, wie bei den andern Dichtern, nirgends aus handschriftlichen Studien hervor, sondern ist für Hātīm lediglich ein Nachdruck der Ausgabe, welche R. Haasson (H.) nach der einzigen Londoner Handschrift mit Vornachschickung von Anzeigen aus den 'Agāni, Maiddūn u. s. w. 1872 in London, zugleich als Typenprobe drucken liess (H., S. f, 16).

Der *Codex Londinensis* (L.) ist eine junge Abschrift aus dem Jahre der Hīgrāh 1228 (= 1813), welche Rich nach ältern Handschriften eines Rādī Čelebī in Bagdad fertigen liess und ist als *Cod. Mus. Brit. DLXVI* (= *Addit. 7533 Rich*) im *Catalog der arab. Handschriften des Brit. Mus.* beschrieben¹⁾. Er enthält die *Mufaṣṣalijāt* und den *Diwān* Hātīm's; von beiden verdanke ich der allbekannten und gerühmten Liberalität Wright's Abschriften, die, wie immer mit sorgfältigster, diplomatischer Treue ausgeführt, die Benutzung des L. völlig ersetzen. Freilich sind danach die beiderseitigen 'Aṣl in Bagdad sehr verschiedenen Werths gewesen, wobei nur unentschieden bleibt, wie viel auf Rechnung der Bagdäder Copisten zu setzen ist. Während die *Mufaṣṣalijāt* einen sehr guten Text bluten, reicht L. für eine gute, abschliessende Ausgabe des Hātīm allerdings nicht aus. Abgesehen von den Vocalen, die weder für H. noch für Z. in Betracht kommen, sind die diakritischen Punkte und Consonanten oft unzuverlässig; an einer Stelle wenigstens muss eine Lücke im Bagdäder 'Aṣl schon vorgelegen haben²⁾.

1) Vgl. auch die kurze Uebersicht von Rich's Sammlung in *Fundgraben des Orients* IV, 114.

2) Auf dem letzten Blatt von Wright's Abschrift der *Mufaṣṣalijāt* steht: *Note by Mr. Rich on the first leaf of the volume:*

This volume contains two collections of Arabian Poetry of the greatest rarity and value.

No. 1. Is the Divan or Book of Odes of Tabīb Šarra an Arabian Poet who lived before the time of Mohammed, and some of whose poetry is preserved in the collection called the Himas. — His Divan is in the highest estimation among the Arabs, but it is extremely rare — this was copied by permission from the only copy in Bagdad, which fortunately for me happened to be in the possession of a friend of mine, Rādī Čelebī, himself a poet.

No. 2 The Divan of Hātīm Tai, the Arabian Prince so celebrated for his generosity. I have conversed about this work with the lineal descendant of the Author, the present chief of the Tai tribe, who although far from being a lettered man, was well acquainted with the Poetry of his illustrious ancestor. This Book was also copied from one in the possession of Rādī Čelebī.

Dass nun Z. Abdruck von H. ist, beweist die Reihenfolge des Drucks. H. hat nämlich L. ganz willkürlich umgestellt; aus welchen Gründen, ist mir unersichtlich geblieben. Bei dem geringen Umfang der meisten Diwān alter arabischer Dichter fällt für eine Umstellung der Grund der Bequemlichkeit alphabetischer Reinsortierung beim Nachschlagen weg und ihm sollte nach meiner Meinung gerade bei den alten Dichtern die treueste Wiedergabe der Ueberlieferung geopfert werden. Aber nach diesem, wenigstens entschuldigbaren, wenn auch ganz ausserlichen Prinzip hat H. nicht einmal geordnet, sondern ganz willkürlich geändert. Die wirkliche Folge des Diwān in L. ist die:

| Z. | H. |
|------------------|-----------|
| 107, 1—13 | 22, 1—12 |
| 111, 1—23 | 29, 1—21 |
| 111, 26 — 112, 3 | 29, 22—31 |
| 107, 13—17 | 22, 13—17 |
| 111, 23—28 | 29, 22—27 |

Hier folgt in L., was H. 38, 21—24 *والشرف* hat (Z. 117 am Rand nur *الشرف*); H. hat aber den Text von L. *الشرف* geändert und dann dazu jene Stelle als Anmerkung gesetzt. — Die nun in L. folgenden Verse (in Wright's *Copie* S. 6, 13 — 7, 11) hatte H. bereits mit einer viel längern Einleitung S. 8, 5—12 gebracht und danach steht sie Z. 125; bei beiden ist sie im eigentlichen Diwān ausgelassen.

| Z. | H. |
|-------------------|-----------------|
| 107, 17—25 | 23, 1—10 |
| 112, 23 — 114, 3 | 31, 1 — 32, 7 |
| 112, 4—22 | 30, 1—23 |
| 114, 6 — 115, 13 | 33, 3 — 35, 8 |
| 115, 25 — 116, 14 | 35, 19 — 36, 14 |
| 116, 23 — 117, 10 | 37, 1—17 |
| 117, 15 — 118, 1 | 38, 1—17 |
| 118, 4 — 119, 14 | 39, 1—12 |
| 115, 15—24 | 35, 9—16 |
| 118, 15 — 119, 7 | 39, 13 — 40, 11 |

The Arabs universally place the words (*dic*) of the old Poets, especially those of the Desert infinitely above those of the Town Poets, such as Motanabbi, Abū'l Oḡa, Ibn al Farāḡh etc., who are considered as no authority in disputed points. A very learned person and good Judge of poetry in talking with me on this subject used the following remarkable expression: „the City Poets *المدينة* such as Motanabbi etc. are like dust under the feet of the true old Arab Poets.“

| Z. | H. |
|-------------------|-----------------|
| 116, 15—23 | 36, 15—24 |
| 119, 6 — 121, 2 | 40, 12 — 42, 21 |
| 109, 10—26 | 26, 1—16 |
| 117, 11—13 | 37, 18—20 |
| 107, 26 — 109, 2 | 23, 11 — 25, 13 |
| 109, 26 — 110, 29 | 26, 17 — 28, 11 |
| 121, 3—20. | 43, 1—19. |

Az-Zaitūnī hat übriges H. nicht selbstisch abdrucken lassen, sondern an gar manchen Stellen Fehler bei H., die theils dem L. selbst, theils aber der mangelhaften Lesung des H. zuzuschreiben sind, verbessert und sich dabei als dankenden und die Sprache wenigstens viel besser wie H. kennenden Herausgeber erwiesen. Im Folgenden nun ist mein Zweck, den genauen Thatbestand des L. festzustellen und zwar in der Reihenfolge des L. selbst; damit ist Jedem, der sich künftig am Urtim etwa versuchen will, die einzige bis jetzt zugängliche Grundlage gegeben. Zugleich wird sich dabei herausstellen, dass in der That dem Z. nur der Druck von H. als Quelle dient und in welchem Mass er Besseres als H. giebt. Weit entfernt, bis jetzt alle Schwierigkeiten von L. lösen zu können, erlaube ich mir nur bis auf da, eine kleine Besserung einzuflechten.

Der dem Diwān vorgesetzte General-Ismā'īl ist jedenfalls unvollständig und verwirrt; danach hätten wir die von Fihrist 109, 25 angeführte Recension Al-Maraḡbānī's wenigstens zum Theil; denn diese betrug nach dem Fihrist ja gegen 200 Blätter. In der That begegnen zahlreiche Fragmente, die sich nicht in L. finden¹⁾. 107, 2 ist in meinem Exemplar in التلوخي das خ unendlich gekommen. 107, 3 hat L. richtig العزيباني gegen H. und Z's العزيباني. 107, 4 L. أخيرني, dann H. بهرام, Z. بهرام, L. den seltsameren Namen بهنام. Das folgende بن ويد in L. würde ich in بنويد corrigiren, wenn die Zeit stimmte. Nach Fihrist 37, 3 und 245, 3 und 4 und der in den Noten dazu angeführten Stellen wäre dessen Name vollständig: 'Abū Ga'far Muḡammad ibn Bahrām ibn Miḡār Barzawāh al-Iḡḡānī; dann wäre also mit Z. بهرام zu lesen oder Fihrist 245, 4 nach unserm Diwān zu ändern. In der That scheint auch an dieser Stelle die Lücke im Ismā'īl zu stecken; ich sehe wenigstens nicht, worauf der folgende Dual بنو، der seinerseits durch das unten oft vorkommende بروايتهما عن ابني صالحي

1) Der Fihrist erwähnt sonst nur noch اخبار حاتم von Az-Zuhair ibn Bakhr.

gestützt ist, sich beziehen sollte. — 107, 5 HZ *أخبرنا*, L. *أخبرنا*. — 107, 8 hat L. *جَنِيَّة*, wofür mit Hamásah 231, 17 natürlich *جَنِيَّة* zu lesen ist, während dort auch die andern Lesarten *جَنِيَّة* und *حَنِيَّة* angeführt sind. — 107, 11 *تَعَذَّى* bei HZ. statt *تَعَذَّى* bei L. — 107, 12 ist nach dem von H. richtig aus *وَدَى* des L. corrigirten *وَرَوَى* ein *أَبْنُ الْكَلْبِ* einzusetzen in HZ. — LHZ. *بَعِيد*; L. mit Ham. *بَعِيد*. — Statt des folgenden bei LHZ. sollte man nach Wustensfeld, Tabelle H., 11—13 erwarten: *وَحَالِبِ ابْنِ قَتْلِبَعَةَ بْنِ عَيْسٍ*. — 111, 1 hat HZ. richtig eingesetzt *وَيُشْرِحُ*; dann L. mit *مِنْ بَنِي صَبَّةَ*. 111, 5 L. mit LH. *عَوْدَ*. Weiter überall gegen LHZ. *الْحَرْشِبِ* st. *الْحَرْشِبِ* bei L. und *الْحَوْشِبِ* bei HZ. — 111, 6 haben HZ. Recht mit *أَمَامَ* und *سَوْدَ* gegen L. *أَمَامَ* und *سَوْدَ*. — 111, 9 hat L. st. *عِنْدَ* *عَنْ أَبِي صَالِحٍ* und 111, 10 *الَلِيلِ* st. *الَلِيلِ* und weiter *فَرَكَلْتَهُ* st. *فَرَكَلْتَهُ*; endlich fehlt *لَهُ* nach *وَقَالَتْ* in L. — 111, 11 *فَاتَكِي* bei L. 111, 12 HZ. *أَحَدَتَهُ نَفْسَهُ* *قَالَ فِي* L. *أَحَدَتَهُ نَفْسَهُ* und HZ. *يَتَمَتَّعُ*, aber L. mit L. *يَتَمَتَّعُ* und HZ. *أَجَابَ*, L. *أَجَابَ*. — 111, 13 hat L. *لِجَوَارِحِهَا*, HZ. richtig *لِجَوَارِحِهَا*; solche Fehler bei L., deren Correctur sich von selbst versteht, gehe ich weiter nicht mehr an. 111, 13 HZ. *وَقَدْ كَانَ* L. *وَقَدْ كَانَ*, wie 111, 14 *وَقَالَتْ* st. *وَقَالَتْ*. 111, 17 fehlt *لَهَا* in L., wie 111, 18 *فَأَجَابَ* und das zweite *لَهُ*. 111, 19 L. *فَقَالَ* und *قَالَ* st. *فَأَجَابَ* und *أَجَابَ*; dann fehlt *وَالَّذِي* nach *الرَّأْيِ*. — 112, 1 steht L. so: *وَقَدْ يَزْعُمُ اللَّذَانِ أَمْرًا حَاتِمًا وَكَانَ أَمْرُهُ رَجُلَانِ أَلْبَسَ*. — 107, 14 ist *أَلْبَسَ* zu lesen; wenigstens hat der Tag diese Form für diese Bedeutung. 107, 15 *قَالَ أَلْبَسَ* L. *قَالَ أَلْبَسَ*, wie 107, 16 *قَالَ وَسَمِعْتُ*. — 111, 25 L. hat *الطَّائِفِ الْغَوِيِّ* irrig. — 111, 26 L. *أَنْفُسَهُمَا*; 111, 28 fehlt wieder *قَالَ* vor *فَنَقَلَ*. — Nun folgt genau, was H.

als Note 1 auf S. 38 hat, wo es gar nicht hingehört, wie schon gesagt; in Z. ist davon nur am Rand S. 117 الروابي الاخرى übrig geblieben. An dieser Stelle nehme ich, etwa nach يقول, eine Lücke im 'Asl an, auf deren Schluss sich die Erklärung über الروابي beziehen muss. — L. führt nun fort (in Wright's Abschrift S. 6, 13) ويروايتهم عن ابن الكلبي انه انشد لحاتم يدكُم تَرَدُّ darauf die Verse Z. 125, 26 (= 'Ag. 16, 28). L. hat 126, 27 بِمَثَلِهِ und خُلِقَ st. نِيَقَ. Zum folgenden Vers (vgl. Hamásah 625, 9; er steht nicht in den 'Ag.; H. und nach ihm Z. drucken die Geschichte nach diesen, die Verse nach L.) hat L. die Randnote اى خيرعما (sic). Zwischen Z. 126, 1 und 2 hat L. noch

وَأَجْعَلْ نَفْسِي لِلْعَشِيرَةِ جُنَّةً وَأَحْمِلْ عَنْهُمْ كُلَّ مَا ضَاجَ مِنْ ثَقَلِي
vgl. 'Ag. 16, 28, 27. Dann hat L. وما سَرَى in Z. 126, 3, wie 126, 4 بِرَيْدٍ حَاجَةً (l) in ثَمِيم mit der Randnote حَاجَةً, was nur eine falsche Erklärung von مَرَّةً sein kann. Darauf hat L. noch die Verse:

فَعَدْتُ الَّذِي مَنَّا بِرَبِّ الْبَيْتِ وَقَعَةً إِذَا حُلَّ صَيِّفٌ لَا يُعْمَرُ وَلَا يُخْلَى
وَلَنَلْخُلَّةَ الْأَوَّلَى لِمَنْ كَانَ بِإِخْلَا أَغْفٍ وَلِلْأَعْلَى خَيْرٌ مِنَ الْبَيْتِ
(L. hat بِمَثَلِهِ und لِلْأَعْلَى). Daran reiht sich dann unmittelbar Z. 107, 17 folg. الْهَارِ, über welches Wright in seiner Copie ein wie setzte, ist ganz richtig, vgl. 'Ud al-gābah 3, 183, 13. — Z. 107, 22 لَا, H. und L. إِلَّا — 112, 23 L. st. عَنْ ein. قَالَ — 113, 1 hat L. أَرَادَهَا st. أَرَادَهَا. — 113, 2 L. قَالَ كَانَ حَاتَمُ الْحِجَابِ und 113, 3 قَالَ أَخْبَرَنَا. 113, 7 hat HZ. richtig يَرْفُلُنِ. 113, 8 hat L. die Randnote فِي الْمَقَاطِ الْمَضِيَّةِ. 113, 14 HZ. الْعَبْدُ L. الْعَبْدُ. 113, 16 HZ. الْحَرْبُ وَشَدَّتْهَا

undentlich, etwa wie الغرس daraus machte H. القوتيين und Z.
änderte dann noch consequent اجتمعت. Weiter 114, 8 hat L. يبقى
علا شي*, vor علا setze mit 'Agāni ein على ein, ohne mit HZ.
zu ändern. Nach 114, 9 hat L. die Verse H. 38, 19, 20 = Z.
118, 2, 9 = 'Ag. 16, 103, 15, 17

وقال

لَمْ يُنْجِسْ بِي أَتْلَالٌ عَاقِبَةٌ مُنْجِسٌ

وَلَا أَكْثَرُ الْمَاضِي الَّذِي مَثَلُهُ يُنْجِسِي

إِذَا غَرَبَتْ شَمْسُ الْبَهْرِ وَرَدَّتْهَا

كَمَا يَبْرُدُ الشَّمْعَانُ^١ آتَبَةُ الْخَمْسِ

ابية (آتَبَةُ الْخَمْسِ) (l. wieder آتَبَةُ الْخَمْسِ) (وَقَوْلُ) und dazu am Rand
شرب الابل لخمس وقال الاصمعي أَيْتَهُمْ (تَأْتِيَتُهُمْ) (besser) ائى ايتيم
(آتَبَتُهُمْ) (l. لَيْلًا وَالْمَاءُ) (ان نسيم) (تسيم) (l. بِيَاضُ نِيَارِهِ) حتى يختلط
الضلام ثم نقطع (تقطع) (l. السيم). Dann folgt 114, 10. — 114, 12
hat L. تَرَدَّدَ, dann 114, 13 LHZ. لَدَعِمَ, l. aber لَوَعِمَ. Zu 114, 15
hat L. am Rand: نَزِيعَ الْخَمْرِ ماءُ الْيَمِّ وَالْعِيْمَةُ قَبْلَةُ شَرْبِ اللَّبَنِ
وَمِنْ الشَّيْبَةِ وَالْمَخْشُوبُ وَهِيَ الشَّيْبَةُ مَا خَشِبَ مِنَ الشَّعَامِ
wozu Wright: The words الشَّيْبَةُ وَهِيَ are evidently misplaced and refer to الْعِيْمَةُ;
read: اللَّبَنِ وَهِيَ الشَّيْبَةُ مِنَ الشَّعَامِ وَالْمَخْشُوبُ مَا خَشِبَ بِاللَّبَنِ
ich möchte lieber nur الشَّيْبَةُ und الْمَخْشُوبُ umstellen und الشَّعَامِ
nach ما belassen. 114, 16 hat L. so: الكَلْبُ قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ
Zu 114, 26, welcher Vers Hamāsah 748 fehlt, hat L. am Rand: مَا كَانَ
بِي مِنَ الْبَهْرِ مَا بَغِيرِي وَلَا الْبَقْ الْبَزَادِ مَجْلِسِي (بِجَلْسِي) (l. كَمَا
بِزَوَائِتِهِمْ) (عن ابن الكلبي) قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ
Darauf bei L. قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ قَالَ (H. 12, 14 = Z. 127, 19 = 'Ag. 16, 109)

١) L. hat آتَبَةُ الْخَمْسِ, آتَبَةُ, تناسي.

أنا لجيزتنا قنونا الجسد الى ارض العدو وأنا نقسم القنلا
محلفت صبي من دولنا حلفا والله يعلم ما كنا لنا خدلا

als Plural von خَدَلٌ oder خَدَلًا von خَدَلَ — 118, 1 LHZ.
 أنقلاي — Die Randnote zum Vers lautet in L. النكس للجان والوكيل المبلد في امره يتحلل. — 118, 4 wird L. eingeleitet mit وقال لحاتم. — 118, 6 LH. الذميمة?; الذميمة HZ. الذميمة L. — 118, 7 بالمواج. — 118, 15 leitet L. so ein: وروايتهم عن ابن الكلبي قال قال حاتم: في أسارى قومه وكان عند بعض الملوك فلما سمع هذا الشعر وقبهم
 ein Beispiel, wie H. bei seinen Umstellungen änderte. — 118, 19 يعيد L. حديد. 118, 18 fehlt ate in L. — 119, 1 LZ. H. ائلو. H. آلو. — 119, 4 غيننا mit Hamāsah 320, 23 und Gauhari صعلكي. — 119, 5 ل. نسينا. — 119, 16 l. mit L. wie Kāmil 452, 5 und Hamāsah 177, 25. — 119, 17 l. mit L. العوصاء والعيصاء الشدة and Glosse حاورتهم. — 119, 18 l. mit L. العذب: النهم L. hat über الحس. a. الحس. wie Gauh. und TA. über البئر الذي لم تظرو والمعنى انه: أمارس: الألبس. — 119, 22 ل. العزب. تم: جعلوا لي كدر ماءهم ولكن يروا بي بصفوه. Der Vers wird sonst nach Gauh. und TA. auch der Hirnik zugeschrieben. — 119, 23 l. mit L. الدق منيهم. 119, 8 hat HZ. richtig eingesetzt und نجا in نجا verbessert. — 119, 10 l. mit L. والصيور (Jāhūt 3, 457, 20). — 119, 12 Band L. and dann ist 119, 13, 14 von قال خالد كان لا ينزلها أحد in L. nur Randnote, in der L. falsch لحراب hat, was HZ. ändert, einfacher محاربا. — 119, 15 und 16 L. st. اجابت ein اجابت und Z. 16 اجرتا Vor البت ist mit L. ein منهم

einzuschalten. Zu den Versen vgl. Ham. 662. — 119, 21 St. انشد
 hat L. wieder وقال وقال; zu 119, 23 حاتم die Glosse اي دارس
 — 119, 24 قال وقال حاتم und 25 تنظيم; 26 noch حاتم
 27 L.H. جبار. — 120, 2 L. noch حاتم. — 120, 6 L. Rand:
 لا رمى ل. 1. 120, 9. — الحرف الغرة (القوة) وقى الضمير ويوم بلولة
 الانكشاف ان يعجل عليه فيضربه mit L. wo am Rand: und في الاعداء
 اي الاصل المروءة L. بالمرءة st. بالمرءة und Rand: المروءة
 Z. 14 zu يقرى Rand L. يتهم. Z. 15 hat L.
 Z. 16 Glosse Rand L. يشتم. Z. 16 عليه التعطف
 nach der Randglosse: ويعظمي Z. ويعظمي
 — Z. 19 hat L. noch (st) اي يضمن (يضمني) ويواريني
 الصديق مارق من الخاصة L. Rand. Zu Z. 21 انشد حاتم
 بقية غري. Zu Z. 24 Handnote: الفرد ارض مسوية (مستوية) ذات الدجاف قبره والبحر المدحفة
 التي اكل الماء اسفلها والدجاف دجاف الوادي والوخاء الارض الصلبة
 und 29 Z. 26 غير طمأنينة. — Z. 27 hat L. noch حاتم
 — 120, 29 L. حاتم(?) und 121, 2. Ueber عنك
 steht L. اي الحاتم. — 109, 10. Hier hat L. nur: اي الحاتم
 — 109, 12 hat L. طلق und طلق (3) und Z. 21 والقي (3). —
 Z. 23 L. كلوا اليوم. — 107, 28 L. mit L. متجرما. — Nach 108, 1
 فيما اني قامت تريكي وقد خلعت واقوت من الزوار كفا ومغصا
 — 108, 3 L. mit L. كفا من الدجفين. — 108, 6 L. تنسما
 und Z. 7 فباتت und Z. 10 corrigiert Z. تبينا aus L.H. تبينا
 Z. 13 L. wieder تلقى. — 108, 15 ist wohl تغشى zu lesen oder
 mit Sawāhid zum Kasāf 266, 28 تحشى. — 108, 18 mit L. und
 Mufassal 127, 19 تحاتم; Z. 20 hat L. فيما st. فيما
 Z. 24 L. فيما. — 109, 1 mit Kāmil 69, 6 und Al-Buhārī's Hamārah S. 249. — 109, 1

von H. Nach der Reihenfolge in Z. entsprechen aus der Büläker Ausgabe der 'Aḡāni Band XVI die Seiten 103, 15 — 106, 2; 106, 6 — 107, 23; 109, 12—21. Woher H 21 stammt, habe ich nicht ermitteln können. Dann 'Ag. S. 98, 19 unter Mitbenutzung des Diwān (s. oben) bis 99, 6; 101, 8—13; 99, 7 — 101, 7. H hat hier vermutlich den Londoner Codex des 'Aḡāni-Auszugs (no. 1280 Mus. Brit.) benutzt, jedenfalls nicht die Ausgabe von Büläker, die auf viel besserer Grundlage ruht, während für Einzelnes der Abdruck von H manchmal das Bessere enthält, und Z. hat sich lediglich an H gehalten und auch den Büläker Druck (B) nicht gekannt. Das beweisen die gleichmässigen Abweichungen des H und Z von B. Es genüge z. B. auf Z. 121, 6 = H 14, 8, جاء und است gegen 'Ag. 19, 103, 23 لجاء und است hinzuweisen; schlagend ist der Vers 'Ag. 104, 20 den H in seiner Quelle nur halb fand und zum Theil mit Punkten ausfüllen musste, da hat Z. vorgezogen, ihn ganz wegzulassen. Beide können also B nicht gekannt haben. — Eine Liste der Abweichungen zwischen HZ und B zu geben, kann nicht Zweck dieser Zeilen sein; ich glaube mit der obigen allgemeinen Parallelsirung die Grundlage des Z. genügend nachgewiesen zu haben. Nach Allem hat uns diese neue Ausgabe von A. Zantoni mit keiner neuen handschriftlichen Quelle bekannt gemacht.

Anhang.

Die Diwāne des Zuheir und Ka'b.

Von A. Soein und E. Prym.

Als ich im Jahre 1873 zum zweiten Male nach Damascus kam, suchte ich unsern Amin ex-Zérûd auf, und es gelang mir nun, die Handschrift, welche die Gedichte des Zuheir und Ka'b enthält, käuflich für mich zu erwerben. Es bestimmte mich dazu der Gedanke, dass ein so werthvolles Manuscript, trotzdem wir es so sorgfältig copirt besitzen, nicht den Fährlichkeiten, denen es im Orient ausgesetzt ist, überlassen werden darf. Ich füge hier eine Beschreibung der Handschrift und ihres Inhaltes bei, da wir wegen anderweitiger Arbeiten an eine Veröffentlichung dieser Diwāne noch nicht denken können.

Die Handschrift enthält 148 beschriebene Blätter von Baumwollenpapier; auf jeder Seite stehen 17—20 Zeilen. Das Format ist Octav, Höhe 23,5 Cent. Breite 15,5 Cent. Namentlich gegen das Ende hin ist die Tinte durch eingedrungenes Wasser bisweilen etwas verwischt, doch so, dass nur wenige Stellen unverständlich bleiben. Auf den 20 ersten Blättern des Codex ist bisweilen

oben je eine halbe Zeile der Schrift bei einer Reparatur des Codex überklebt worden. Auf fol. 147^r ist die Handschrift folgendermassen datirt: (ل. العَشْرَ من العَمِّ الاثْنَيْنِ يوم الاثنين من العَمِّ)

الاحقر من شعبان سنة ثلث وثلثين وخمسمائة
1138 beendigt. Die Schrift ist kein besonderes schönes, jedoch
deutliches Neshi; auch der Commentar ist durchgehend vocalisirt.
Zwischen fol. 106—107 und 112—113 scheinen kleine Lücken zu
sein. Die zwei ersten Blätter sind von anderer etwas jüngerer
Hand geschrieben. Fol. 2^r (Theilblatt) stehen folgende vier Zeilen:

كتاب فريد شرح
شعر زهير بن ابى سلمى المزنى
وشرح شعر ولده شعيب رضى الله عنه
صنعده ابي العباس احمد بن يحيى بن زيد الشيبلى لعلى

Zeile 2 und 4 sind in älterer Schrift, Zeile 1 und 3 dagegen
mit dicken Strichen geschrieben; wie ich vermurthe, ist darunter
die alte Schrift versteckt.

Unter den Schriften des Grammatikers Ta'lab (vgl. Flügel, die
gr. Sch. d. A. p. 64 ff.) habe ich den Commentar zu diesen Dichtern
nicht angeführt gefunden.

A. S.

a. Zuheir.

Die Handschrift enthält die Gedichte Zuheir's und deren Verse
in folgender Ordnung:

fol. 3^r I = P. (aris.) 1 (Ablw. 16). 59 Verse, von welchen
Vers 39 und 40 mit dem Platze gewechselt haben.

fol. 12^r II = P. 4 (A. 9). 58 Verse, Reihenfolge bei Ta'lab:
1—17. 25—27. 18—24. 28—33.

fol. 17^r III = P. 11 (A. 1). 64 Verse (A. 63): 1—4. 6.
8. 5. 7. 9—32. 34. 33. 35—37. 39. 38. 40—44. 64. 45—54.
57. 58. 55. 56. 59—63.

fol. 27^r IV = P. 16 (A. 4). 22 Verse (A. 31). Zwischen
6 und 7 sowie 7 und 8 je ein Vers eingeschoben, dagegen fehlt 21.

fol. 30^r V = P. 2 (A. 14). 41 Verse. 1—12. 14. 13. 15—19.
27. 20—26. 28—35. 37. 38. 36. 39—41.

fol. 34^r VI fehlt in P. 20 Verse, von welchen 1. 13. 16
bei Ablw. Append. r.

fol. 37^r VII = P. 3 (A. 15). 45 V. (A. 47). 1—9. 11.
10. 12—29. 37—40. 36—36. 41—45.

fol. 42^r VIII = P. 2 (A. 17). 37 V. 1—3. 5—9. 4—5.
10—19. 21. 22. 20. 23—37.

fol. 47^r IX = P. 6 (A. 10). 33 V., von welchen 5 und 6 mit einander den Platz gewechselt haben.

fol. 51^r X = P. 13 (A. 19). 13 V. (A. 16). 1—13.

fol. 53^r XI = P. 20 (A. 11). 17 Verse.

fol. 55^r XII = P. 12 (A. 18). 16 V. 1. 3. 2. 4—8. 14—16. 9—13.

fol. 57^r XIII = P. 14 (A. 6). 8 Verse (A. 9). Der fehlende Vers (4 bei A.) wird als var. lect. zu 3 angegeben.

fol. 58^r XIV = P. 19 (A. 3). 14 Verse, von welchen 19 und 20 den Platz gewechselt.

fol. 62^r XV, fehlt in P. 14 Verse auf *سَع*. Basit.

fol. 64^r XVI, fehlt in P. 10 Verse, von welchen 6 bei A. App. 1^r, 17 bei A. Suppl. 1^r steht. *ويقال ان زعيمياً وكعبياً لشمراً*. *فيما عن أبي عمرو*.

fol. 65^r XVII, fehlt in P. 8 Verse, von welchen 6 bei A. App. 1^r steht. *ويقال انها لاوس بن أبي سلمى*.

fol. 66^r XVIII. 10 Verse, von welchen 1—8. bei A. App. 1. stehen. 6—9 sind gleich XVI, 8—14, 10 gleich XVI, 1.

fol. 67^r XIX. 8 Verse auf *سرا*. *Tawil. حنك*. *وفي في رواية حنك*.

fol. 68^r XX. 11 Verse; 6 bei A. App. 1^r *ورواتها أبو عمرو*. *وفي متبعة عند المتصل*.

fol. 69^r XXI, 27 Verse, 1. 18. 19. 26 bei A. App. 1^r — *عن حماد*.

fol. 72^r XXII, 5 Verse, 2—5 bei A. App. 1^r, 2—4. 6. — Vers 1 lautet dagegen ganz anders:

لو كان يتخلد أقوام لمجدد جم أو ما تقدمت بن أبيهم خلدوا

fol. 73^r XXIII = P. 17 (A. 20). 26 Verse (A. 25). 6 ist gleich App. 1^r, 2^r, und A. 6 wird dabei als anderweitige Ueberlieferung angegeben. 7 ist gleich App. 1^r, 1. Dann folgt A. 7. *وزعم بعض الناس انها لصيغة من أبي انس الانصارى*. 8—11. 8. 12—26.

fol. 74^r XXIV, fehlt in P. 17 Verse, von welchen 1 = App. 1^r, 1; 13 und 17 = Suppl. 1^r, 3 und 1 (vgl. XXXV).

fol. 76^r XXV = P. 6 (A. 8). 18 Verse (A. 7). Von den zu

(1) Vgl. Ahlwardt, *Anmerkungen über die Echtheit* S. 65.

A. hinzukommenden 6 Versen tritt einer zwischen 4 und 5 ein ¹⁾, die fünf übrigen zwischen 5 und 6.

fol. 76^r XXVI = P. 7 (A. 7). 7 Verse.

fol. 77^r XXVII = P. 8 (A. 13). 9 Verse (A. 8). Der hinzukommende Vers zwischen 2 und 3.

fol. 78^r XXVIII, fehlt in P. 12 Verse auf سُر. Mausarih.

fol. 78^v XXIX. 13 Verse auf سُر. Basil.

fol. 79^r XXX. 1 Vers

نَسَوِي بِسُورَاهُ خَيْرٌ فَتَنِي أُنْسِي فَوَيْ يَبْرَأَ وَأَرْتَحِلُ الْوُفُودُ

fol. 79^v XXXI. 2 Verse

لَمْ أَرْ مَوْفِدًا كَأَنِّي بِمَنْهَجٍ وَلَا حَمَلًا وَجَدْتُ فِي الْأَحْجُورِ

أَشَدَّ عَلَى نَرْوَيْهِ الذَّمُّ إِذَا وَخَيْرًا فِي الْعَمِيمِ وَفِي الْغُبُورِ

fol. 79^v XXXII. 17 Verse auf ج. Tawil. رَوَى حَمْدُ.

fol. 80^r XXXIII. 8 Verse auf د. Tawil. قَالَ حَمْدُ النَّجَّ.

fol. 81^r XXXIV. 5 Verse auf د. Wäfir.

fol. 81^v XXXV. 7 Verse, von welchen 3 = A. Suppl. 37, 2; 4 = App. 15, 2. Werden zu XXIV überliefert.

fol. 81^v XXXVI. 7 Verse auf د. Kämil.

fol. 82^r XXXVII. 3 Verse = A. App. 1.

fol. 82^v XXXVIII. 4 Verse auf د. Kämil.

fol. 82^v XXXIX = P. 15 (A. 2). 5 Verse (A. 3). Die beiden hinaukommenden Verse, gleich A. App. 3, treten zwischen 2 und 3 ein.

fol. 83^r XL = P. 18 (A. 5). 4 Verse.

fol. 83^v XLI, fehlt in P. 6 Verse, von welchen 1—3 und 6 = A. App. 1.

fol. 84^r XLII. 8 Verse auf د. Kämil.

fol. 84^v XLIII. 5 Verse, gleich A. App. 15.

1) Genssue gesagt, es verhält sich so, wie bei Ahw. S. 39—40 nach Pb. und G. dargestellt ist.

fol. 85' XLIV = P. 16 (A. 12). 4 Verse: 1. 2 = P. 16;
3. 4. = App. 16.

fol. 85' XLV, nicht in P. 3 Verse auf $\frac{a}{a}$. Kamal.

fol. 85' XLVI 3 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 85' XLVII 3 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 86' XLVIII. 2 Verse auf $\frac{a}{a}$. Basit.

Im Diwān nicht enthalten sind: App. 1—8, 10, 11, 12—15,
17, 18, 19, 20, Suppl. 1, 2, 3.

E. P.

b. Ka'b.

Der Diwān des Ka'b Ibn Zuhair beginnt fol. 87' ¹⁾. Ich gebe
hier ein Verzeichniss der einzelnen Gedichte nach den Reimen und
Versmassen.

fol. 87' I. 4 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil. Ibid. Ia. Antwort darauf
von dem Bruder des Ka'b, 4 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 88' II. 58 Verse auf $\frac{a}{a}$ (بائت سعد) Basit.

fol. 94' III. 32 Verse auf $\frac{a}{a}$. Kāmil.

fol. 98' IV. 64 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 104' V. 23 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 106' VI. 72 Verse auf $\frac{a}{a}$ (hier Lücke) Basit.

fol. 109' VII. 30 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 112' VIII. 30 Verse auf $\frac{a}{a}$ (hier Lücke) Mutakārib.

fol. 114' IX. 15 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 115' X. 23 Verse auf $\frac{a}{a}$. Kāmil.

fol. 117' XI. 14 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 119' XII. 23 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 120' XIII. 4 Verse von $\frac{a}{a}$ auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

fol. 120' XIV. 41 Verse auf $\frac{a}{a}$. Tawil.

1) fol. 86' und 87' sind unbeschrieben.

- fol. 124^v XV. 57 Verse auf هــ Hafif.
- fol. 131^v XVI. 9 Verse auf اـ Tawil.
- fol. 132^v XVII. 14 Verse auf اـ Tawil.
- fol. 136^v XVIII. 15 Verse auf وـ Wāfir.
- fol. 137^v XIX. 3 Verse auf يـ Tawil.
- fol. 137^v XX. 10 Verse auf يـ Tawil.
- fol. 138^v XXI. 11 Verse auf وـ Wāfir.
- fol. 139^v XXII. 24 Verse auf كـ Kāmil.
- fol. 142^v XXIII. 8 Verse auf بـ Basif.
- fol. 143^v XXIV. 4 Verse auf اـ Tawil.
- fol. 143^v XXV. 5 Verse auf بـ Basif.
- fol. 143^v XXVI. 3 Verse auf رـ Basif.
- fol. 144^v XXVII. 6 ($6\frac{1}{2}$) Verse auf كـ Kāmil.
- fol. 144^v XXVIII. 4 Verse auf وـ Tawil.
- fol. 144^v XXIX. 8 Verse auf يـ Kāmil.
- fol. 145^v XXX. 24 Verse auf بـ Basif.
- fol. 146^v XXXI. 21 Verse auf اـ Tawil.
- fol. 147^v XXXII. 12 Verse auf وـ Wāfir.

Im Ganzen enthält der Diwān des Ka'b ungefähr 600 Verse.

Ueber einige semitische Götter.

Von

Ednard Meyer.

I.

'Anat, Tui, Anaitis; Onka und 'Anuqa.

In früheren Zeiten pflegte man die Gottheiten der verschiedenen „orientalischen“ Völkerschaften, wenn sie sich einigermaßen entsprachen, durchweg mit einander in Verbindung zu setzen und selbst lauthals zu identifiziren. Man kannte eben die Eigenart der verschiedenen Nationen noch nicht, es fehlte an Denkmälern, ja selbst die Sprache war oft noch unbekannt. Auf diesem Standpunkt steht z. B. das Werk von Movers, und die Nachwirkungen der dadurch hervorgerufenen Verwirrung zeigen sich überall. Doch beginnt man jetzt zu erkennen, dass die Auffassung, die ursprüngliche Anschauung einer Gottheit sehr verschieden sind bei Aegyptern, Semiten, Kleinasiaten und Persern; dass ferner Gottheiten nicht ganz so leicht wandern wie Kaufmannswaaren; und dass, wenn auch später wie die Völker so die Götter mit einander verschmolzen, bis sie schließlich das wirre Gemenge der römischen Kaiserzeit hervorbrachten, doch ihrem Ursprunge nach die Götter der verschiedenen Nationen wohl auseinander zu halten sind. Gewiss finden sich überall Analogien genug; aber zwischen welchen zwei Religionen finden sich die nicht?

Gegenwärtig ist wohl von allen Einsichtigen anerkannt, dass die semitische Asarta weder mit Hathor etwas zu thun hat noch mit dem indogermanischen sturn „Stern“. Dagegen wird die kananäische 'Anat noch fortwährend in Verbindung gebracht mit der assyrischen An(a)tu, mit Anaitis, mit Tuih (𐤕𐤓𐤕), mit Onka und der ägyptischen Anukis (𐎠𐎢𐎩¹). Und doch sind dies alles ganz

1) Dass die ägyptische Sekt, die Göttin von Sais, die sich bereits in der Pyramidenzeit ausserordentlich häufig findet, mit all diesen Göttinnen in keiner Beziehung steht, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

verschiedene Gottheiten, die nicht einmal irgend welchen Einfluss auf einander ausgeübt haben. Ich beabsichtige dies im folgenden kurz ins Klare zu setzen, wozu eine Darlegung des einfachen Thatbestandes genügen wird.

1. Bei den Assyriern findet sich einige Male eine Göttin $\text{--}\text{I} \text{--}\text{I} \text{--}$ Ana-tuv oder An-tuv, als weibliches Seitenstück des Gottes Ann. Als Istar von Izdakar verschmährt wird, klagt sie dem Ann ihrem Vater und der Anatu ihrer Mutter ihr Leid.¹⁾ Ein bilingues Syllabar lautet:

AN. KI (Himmel und Erde) = Anuv Anatuv, macht also Ana zum Himmels-gott, Anatu zur Erdgöttin.²⁾ Im übrigen theilt mir Herr Prof. Delitzsch über dieselbe folgendes mit: „Soweit ich die keilschriftliche Literatur zur Zeit übersehe, geschieht der Göttin Anuv in den historischen Texten der Assyrier niemals Erwähnung. . . . Ihr Name ist keinesfalls semitisch, sondern ebenso wie der Ann's, ihres Gemals, sumerisch. Sumerisch ist nur die Femininendung. Gemäss mehrfachen Angaben der Syllabare ist a-un das sumerische Wort für Himmel (assy. aa-mu-u); A-un ist nichts weiter als ebendieses ann mit männlicher, Annu oder Anatu nichts anderes als anna mit weiblicher Nominativendung. Beide Gottheiten werden im Sumerischen einfach $\text{--}\text{I} \text{--}$ d. i. „Himmel“ geschrieben³⁾. Anat ist eben im Grunde nur die weibliche Form Ann's; die Entgegensetzung Ann's als des Himmels-gottes und Anat's als der Erdgöttin beruht offenbar auf jüngerer Speculation. . . . Ob die Stadt $\text{--}\text{I} \text{--}\text{I} \text{--}$ An-ai (I R. 23 col. III, Z. 15f.) nach der Göttin Anat benannt sei, will ich hier nicht untersuchen. Diese Stadt Anat ist eine auf einer Insel im Euphrat belegene Stadt des Landes Sûhi, dessen Hauptfestung die Stadt Sûru = Soûra des Ptol., heutzutage Ruinen von Surie auf dem rechten Euphratufer nördlich von Palmyra.“

Also Anat ist bei den Assyriern eine Göttin, die lediglich dem mythologischen System ihren Ursprung verdankt, die durch semitische Endung aus einem sumerischen Stamm gebildet ist, die niemals verehrt wurde. Mir ist es daher kaum denkbar, dass diese Göttin von benachbarten Stämmen adoptirt worden sei⁴⁾, dass sie identisch sei mit der von den Kanaänern verehrten $\text{--}\text{I} \text{--}$, die wenigstens bei den Chetitern eine der ersten Stellen im Pantheon einnahm. Wäre diese entlehnt, so müsste man wenigstens erwarten, dass mit ihr zugleich der so unendlich bedeutendere Ann entlehnt

1) IV R. 48 Zi, 36 = Sachh chald. Genesis (Übersetzung) pg. 190.

2) III R. 69 No. 1 Obd. 3; lb. Zi. 28 stehen Anuv und Istar neben einander. Vgl. Schröder in Z. d. M. G. XXVII, 404. Sachh, chald. Genesis pg. 54 l. 269.

3) s. III R. 69 No. 1 Obd. l. 2.

4) Wie u. a. Schröder annimmt.

wäre; derselbe ist aber den Westsemiten gänzlich unbekannt geblieben. Ich kann daher nicht umhin, die Uebereinstimmung zwischen Anat und Anät für eine zufällige zu halten.

2. Auf dem kana'anäischen Festland findet sich 'Anat nur in dem Namen der Stadt אֲנַת in Naphtali, die nebet Beth-Sheanah in den Händen der Kana'anäer blieb¹⁾; und vielleicht in den Ortsnamen Beth-'Anoth in Juda, 'Anatōth in Benjamin, und in dem Personennamen אֲנַת ²⁾. Mehr erfahren wir aus den ägyptischen Denkmälern, die zeigen, dass die Göttin während der fortwährenden Kämpfe der achtzehnten und neunzehnten Dynastie in Syrien den Aegyptern bekannt und von ihnen als Kriegsgöttin vielfach verehrt wurde. Eine bekannte Stele des British Museum zeigt in der oberen Abtheilung die Verehrung der (später zu besprechenden) Triade Xam Kent und Reshta, in der unteren die der Anät = אֲנַת ; sie trägt Helm, Schild und Lanze, und in der Linken die geschwungene Streiflanze³⁾. Dieselbe Figur zu Pferde, aber verstümmelt, findet sich auf einer Felsenstele beim Wüstentempel von Redesieh. und Brugsch hat unzweifelhaft Recht, wenn er in der verstümmelten Beischrift wieder den Namen Anät erkennt⁴⁾. Auf einem Obelisk aus Tanis heisst Ramses II. „Held der 'Anat, Stier des Set“⁵⁾, und von Ramses III. wird gesagt: „Mento [Kriegsgott, auch ursprünglich solaren Charakters] und Set sind mit ihm gegen] alle Feinde; 'Anat und Astart sind an seinem Schilde“⁶⁾. Ein Ross Set I. heisst Anät her- אֲנַת „Anat ist erfreut“ und ein Schwert Ramses II. heisst אֲנַת in nezt „Anat ist Schutz (Stärke)“⁷⁾. Des Letzteren Tochter Benta-Anat בֶּנְתָּ אֲנַת ist bekannt. Auch in die Zaubersprüche der Zeit ist 'Anat eingedrungen. An einer bekannten Stelle des pap. magique Harris heisst es in einer Beschwörung an das Wasser: „Verschlösset seinen Ausgang . . . wie verschlossen (verriegelt) ist die Schneide des Schwertes des 'Anat und Astarte, der grossen Göttinnen, die empfangen und nicht gebären; sie sind verschlossen von den Göttern, gegründet auf Set“⁸⁾.

Wenn es noch zweifelhaft sein könnte, dass die Aegypter

1) Jael. I, 33. Jos. II, 36. Dass אֲנַת hier Göttin ist, wurde bekanntlich durch die ägyptische Bezeichnung festgesetzt.

2) Vgl. Schrader X. D. M. G. I. c.

3) Publiert von Prisse, Sharpe u. a. Danach bei de Vogüé Mém. Arch. ex. über Heizenamen „Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter“ kommen stimmt. Ägyptisches Götterbuch 22.

4) Lepsius, Denkm. III, 128. Brugsch, Geschichte Aegyptens (1877) pg. 520. אֲנַת ist = אֲנַת , אֲנַת nur eine Form des 1.

5) Burton, exc. Monogr. pl. 39. Vgl. auch seinen „Set-Typhon“ pg. 37.

6) Dümichen, Hist. Inschr. I, pl. 13, pl. 14, 33 f.

7) Nach Brugsch, Geschichte pg. 529. In der Abbildg. L. D. III. 178 fehlt der Name des Schwertes.

8) Chabas, le pap. mag. Harris pg. 55 pl. III. 76. 'Anat findet sich auch in pl. A, 7.

'Anat ihren Hauptgegnern, den Chetitern¹⁾, entlehnten, so würde es bewiesen durch den von Ramses II mit ihnen geschlossenen Friedensvertrag. Hier werden als Zeugen aufgerufen die Sateḫ's (=סַטַח) der einzelnen chettischen Städte, und dann die „An-ḫarḫa des Landes der Cheta“. Chabas erklärt diese Form no-
zweifelhaft richtig als Verschreibung für „Anḫa und Astarta“²⁾.

Wiedergefunden hat sich 'Anat nur auf einem einheimischen Denkmal, der Inschrift von Larnax Lapitha auf Cypern. Hier wird אַנַת אֵלַת אֲרִי durch *Anatēg aorapē vixy* wiedergegeben; Atheno ist natürlich, wie hat immer wo die fremden Göttinnen gleichgesetzt wird, die Kriegsgöttin. Ausserdem gibt es noch eine Münze unbekannter Herkunft in der Sammlung des Baron Bohr³⁾, die auf dem Av. eine Göttin auf einem Löwen sitzend zeigt, mit der Beschriftung אַנַת. Der Löwe trägt bekanntlich semitische Göttinnen auch sonst. Ferner nimmt Euting an (Pun Steine), dass der Name אַנַת in Hadrum. 8 durch אַנַת אֵלַת 'Anat ist gnädig“ zu erklären sei; doch lässt sich darüber nichts entscheiden. —

In der oberen Abtheilung der vorhin besprochenen Stele, welche die 'Anat darstellt, befindet sich der Gott Reshpu, der auch sonst noch einigemal vorkommt⁴⁾. Er trägt Helm und Lanze wie 'Anat, und hat das Profil und den Bart, wodurch die Aegyptier sonst die Aamu (Semiten) zu kennzeichnen pflegen. Er wird also als ausländischer Kriegsgott dargestellt. Seine Attribute besagen nicht viel wie gewöhnlich: „der grosse Gott, Herr über die Unendlichkeit, Fürst der Ewigkeit, Herr der Stärke limiten des Götterkreises.“ Auch er hat sich in Cypern wiedergefunden, in den Zusammensetzungen אַנַת-רֶשֶׁפּ und רֶשֶׁפּ-אַנַת⁵⁾, sowie in Eigennamen⁶⁾. Der Name bezeichnet ihn als Blitzgott, mag man nun mit de Vogüé אַנַת „Blitz“, oder mit Euting אַנַת „Blitzer“ lesen⁷⁾.

Es ist auffallend, dass Reshpu wie 'Anat sich auf dem Festlande nur zur Zeit des Chetiterreichs, in späterer Zeit nur auf Cypern finden. Man kann daraus schliessen, dass die Chetiter grösstentheils nach Cypern ausgewandert sind. Man hat dies schon früher angenommen, indem man אַנַת und *Kérion* gleichsetzte⁸⁾; man glaubte lange, dass sich wirklich die Schreibungen אַנַת, אַנַת

1) Dass die Cheta der 16 Inschriften die Chetiter des A. T. sind, scheint mir (wie Schröder KAT. 28) unzweifelhaft. Die Assyrier lernten diese Gegenstände erst später genau kennen; daher hat Hattē bei ihnen eine allgemeinere Bedeutung.

2) Chabas, *voyage d'un Egyptien* p. 343.

3) Wiedergegeben bei de Vogüé, *Mé.* pg. 47.

4) S. oben Abb. No. II, 6.

5) Ob. 36. *Mé.* 1; 2 3, 6, 7.

6) Ob. אַנַת רֶשֶׁפּ אֵלַת אֲרִי des Siegels aus Tyrus (Schröder, *phön. Spr.* 274) etwas mit אַנַת zu thun hat, lässt sich nicht entscheiden.

7) De Vogüé, *Mé.* pg. 78 ff. Euting, sechs phönizische Inschriften aus Sidon pg. 7.

8) Man vergleiche die (jetzt ganz unhaltbaren) Ausführungen bei Moritz, *Phönizier* II 2, pg. 204—205.

und nur nebeneinander für Kition ständen. Indessen beruhte dies auf schlechten Copien oder falscher Lesung; die einzig beglaubigte Namensform ist כִּיִּתִּי¹⁾. Zwischen den Namen Kition und Chetitar besteht daher keine Verwandschaft, da ohne zwingenden Grund niemand einen Uebergang von כִּי in ח annehmen wird. Aber die Bevölkerung kann darum doch in beiden Fällen dieselbe gewesen sein. —

Bei den Semiten traten überall an die Stelle der grossen Götter, welche allen Stämmen gemeinsam sind und daher dem Einzeln zu fern stehn (wie 'Il, Ba'al), Gottheiten zweiten Ranges mit localem Cultus, welche die Nachbarstämme nicht verehren. So Kamosch, Molech, Dagon, Jahve bei den kana'anischen Stämmen, und Analoges findet sich bei den Assyriern wie bei den Hittitern. So sind auch 'Anat und Reshep bei den Chetitern und auf Cypern bedeutend hervorgetreten, während sie bei den übrigen Kana'änern keine hohe Stellung im Pantheon eingenommen zu haben scheinen. Bei den Aramäern findet sich von ihnen keine Spur.

3. Dass mit 'Anat die phöniciische Göttin אֲנַת nichts zu thun hat, zeigt schon die Schreibung deutlich genug. In Athen. 1 heisst der Sidonier אֲנַתִּיִּת griechisch Ἀρτέμιδος, wonach אֲנַת = Artemis vielleicht Mondgöttin ist, wenn nicht Artemis hier als die ephesische, d. h. als grosse Naturgöttin zu fassen ist. אֲנַת findet sich sonst nur noch in Nordafrika, in den unzähligen Votivtafeln mit dem bekannten כָּל בָּלָא לְאֵת אֲנַת כֵּן כָּל וְלֵאמֹר לְבָרַךְ הָאֵלֶּיךָ Eigennamen, z. B. בְּרַחֲמֶיךָ Mass. Zl. 1, אֲנַתִּי Karth. 227 (Euting)²⁾. Die bisher räthselhafte Bezeichnung כָּל בָּלָא לְאֵת אֲנַת hat Balady³⁾ glücklich erklärt, indem er erkannte, dass אֲנַת ein Ortsname ist wie אֲנַתִּי im A. T., das Vogebirge Theoprosopon in Phönicien, die Insel Prosopon bei Karthago. „Tut van Pué-Ba'al“ ist somit eine karthagische Localgöttin, und steht daher auch fast immer dem Ba'al-jammil voran. Eine lateinische Inschrift aus der Nähe von Lambese zeigt uns, dass sie der Ops (= Péc) gleichgesetzt, also als Göttin der Natur aufgefasst wurde. Sie lautet:

Pro salute Antonini imp. et Julie Domine pos. sa[cerdotes]
eor[um]

Saturno domino et Opt
Reginae sac[rum] templum et
Aram et porticum fecerunt⁴⁾.

1) Auf Münzen findet sich, wie da Vogü durch Nachweisung der richtigen Lesung gezeigt hat, der Name der Stadt überhaupt niemals, sondern nur der ihres Königs. Unter den Inschriften steht allerdings in Pococke's Copie von Ch. 31 (38 Gosen.) כִּיִּתִּי; doch ist der Zusammenhang ganz unklar und überdies die Copie unzuverlässig. Dagegen findet sich כִּיִּתִּי Ch. I. 35. 36. Idal. 1—3. Athen 2. — Darnach muss auch im A. T. אֲנַת durchweg als „Chetitar“, nicht einige Male als „Kition“ erklärt werden.

2) Ferner vgl. אֲנַתִּי Karth. 150.

3) Mélanges p. 44.

4) Revue archéologique 1876 Février, p. 127.

Offenbar ist Saturni Domizo = $\text{סַטְרַנִּי דֹמִיזוֹ}$ und Ops Reginae = אֹפִס רֵגִינָה ; wie schade, dass סַטְרַנִּי nicht wiedergegeben ist! — Die Gleichsetzung mit Ops beweist übrigens, dass Tut nicht die Juno Caelestis der Karthager sein kann, wie Gesenius ¹⁾ annahm; dieser entspricht vielmehr die Astarte.

Ueber die Aussprache des Namens wissen wir nichts; die gebräuchliche, als Tanit, beruht lediglich auf der Gleichsetzung mit der angeblichen gleich zu besprechenden Tanais. Ueber die Etymologie weiss ich nichts zu sagen; Ibysschen Ursprungs kann Tut schwerlich sein, da טִּיט טִּיט der ersten athenischen Inschrift ein Sidonier ist. Wer annehmen mag, dass eine der Hauptgöttinnen des phönizischen Noniacris Agyptischen Ursprungs sei, mag טִּיט von טִּי Nelt ableiten. Doch wäre die Verbindung des Artikels mit dem Eigennamen höchst auffällig.

4. Wie es möglich ist, dass bald 'Anat, bald Tut, bald beide der iranischen Anahita gleichgesetzt wurden und noch werden, versteht man nur, wenn man bedenkt, wie wenig gewöhnlich die Arbeiter in einem Zweige der orientalischen Wissenschaften die Resultate der übrigen zu berücksichtigen pflegen. Sonst wäre es in der That unmöglich gewesen, die iranische Quellgöttin zu einer assyrisch-persischen Mondgöttin zu machen, die Lesung *Tanais* zu vertheidigen, und sie schliesslich mit der Agyptischen Nelt zu verbinden.

Die Bedeutung und Verbreitung des Anaitiscults hat Winckelmann ²⁾ in klarer und fast erschöpfender Weise nachgewiesen; er zeigt auch, dass die einige Male vorkommende Lesart *Tanais* oder *Tanaitis* — ausser in einer nichts beweisenden Stelle des Jamblicus — auf Corruption beruht. Daher kann טִּיט nicht = Anaitis sein. Diese ist eine uralte iranische Göttin, zunächst Quellgöttin, dann Gottheit der Fruchtbarkeit im allgemeinen. Ihr Name bedeutet „die Unbelleckte“ ³⁾. Es ist daher gleich unmöglich, dass sie der semitischen (reot. kana'anischen oder chetitischen) 'Anat, und dass diese der iranischen Anahita entlehnt sei. Auch entspricht in der sunischen Inschrift des Artaxerxes Mnemon dem persischen Anahita im babylonischen Text nicht etwa Anay, sondern Anahita, welches beweist, dass die Göttin den Babyloniern fremd war. — Dass dagegen auf die spätere Gestaltung der Anaitis auch ein semitischer Cult, aber nicht der der 'Anat oder Tut, sondern der der Astarte-Baalhis eingewirkt hat, soll nicht gelaugnet werden. Aber wenn Berossus berichtet, die Perser hätten früher keine Bilder, sondern nur die Elemente verehrt, Artaxerxes II aber habe Statuen der Anaitis in Babylon, Susa und Ekbatana errichtet

¹⁾ Monum. 169 ff. Meyer, der Astarte und Baalhis gedenkt hat, vertritt hier alles in unabwehrbarer Weise.

²⁾ In den Abh. der bair. Ak. Bd. VII, 1836.

³⁾ Vgl. Jast, Handbuch der Zendsprache s. v.

und ihren Cult eingeführt¹⁾, so bedeutet dies nicht die Einführung eines neuen Cultus von aussen, — wird doch der Amitteneult in Hierocannaria in Lydien auf Kyzos zurückgeführt²⁾, um von dem Vorkommen der Göttin im Avesta ganz zu schweigen — es beweist nur, dass die reine Mazdaireligion, welche die Perserkönige bisher bekannt hatten, jetzt getrübt wurde durch die Wiederaufnahme des Cults einer alten volkstümlichen, jetzt aber durch fremden Einfluss umgestalteten Göttin³⁾, die nach dem Vorbilde des Auslandes auch bildliche Gestalt erhielt. Und insofern geben die Keilschriftten jetzt eine glänzende Bestätigung des Berossos: Artaxerxes II ist der erste König, der auf seinen Monumenten Mithra und Anahita neben Ahuramazda anruft.

5. Wie die Form zeigt, ist die phönikische Göttin Ouka oder Onga, die von den Alten mehrfach erwähnt wird, weder mit Auit, noch mit Tura identisch. Sie erscheint nur in Verbindung mit Theben, wo Athene den Namen Ouka führte; hier hatte sie ein altes Bild und einen Altar, der auf Kadmos zurückgeführt wurde⁴⁾. Nach ihr heisst eins der sieben Thore, sonst auch das ogygische genannt, das ouklische⁵⁾. Allgemein wird angegeben, dass Ouka ein phönikischer Name der Athene sei; so sagt Pausanias, der Name der thebischen Athene widerlege die Behauptung, dass Kadmos von Aegypten gekommen sei: denn ein hebräisches Sais wie im Aegyptischen, sondern Onga κατὰ γλῶσσαν τῆς Φοινίκης⁶⁾. Ferner Steph. Byz. s. v., u. a. Freilich heisst die ägyptische Athene nicht Sais sondern Neit, Sais ist nur ihr Hauptsitz; ein Irrthum ist daher auch in der Angabe, Onga sei phönikisch, nicht ausgeschlossen. Andererseits ist der Umstand, dass Ouka sich bisher auf phönikischen

1) Fr. III III aus Clem. Alex. cohen. ad gent. p. 13 Sept.

2) Tac. Ann. III 62.

3) Die oft besprochene Stelle des Herodotus, die Perser hätten von den Aegyptern und Arabern den Cult der Urania entlehnt, beruht auch nicht auf etwas; und wenn er behauptet, die Aegypter hielten sie Mythis, die Araber Aitha, die Perser aber Mitra, so scheint mir dies lediglich auf einer Verwechslung des den Griechen damals noch unbekannten Namens Anahita und Mithra zu beruhen (Her. I, 131).

4) Pausan. IX, 12, 2. Nonnus Dionys. 44, 83. Nach Brandis (im Herodot II, 280) entspricht das alte Schutzbild der Aphrodite Urania (Pausan. IX, 16, 5).

5) Anachyl. Sept. 486, 56). Steph. Byz. s. v. 'Oυκλίαν. Nonnus Dionys. V, 70 ff. Also Nonnus das ouklische Thor das γλῶσσιστον Μέγαν zu verstehen, beweist, das der Name seines Wortes gar nichts über den Character der Ouka. Er lehnt über den Namen θυνία nicht von dem Hellen der Indus (to θυνε θυνέπαια) ab, erklärt also stur „das Hindustan“; dasselbe sei so bekannt, weil auch der Mond Hindustaner habe. Bei Anachylon werden Apollo und die παρναξία εἰσάου Ouka zusammen genannt (Sept. 159 ff.), die Lauch Sitzungsber. d. hist. Ak. 1867 Bd. II p. 550) = 2227 (mit dem Artikel) und der Ag. 'Anuka jetzt ?).

6) Paus. IX, 12, 2. Dass hier Oγγα für Oγγα der Handschriften zu lesen ist, ist unabweislich.

Denkmälern nicht gefunden hat, bei der geringen Anzahl derselben kein genügendes argumentum a silentio; wie manchen phönikischen Gott finden wir nur in einer oder zwei Inschriften; z. B. 𐤇𐤍 nur in Athen, 6.

Wenn die Brandis'sche Darstellung richtig ist, dass die sieben Thore Thebens den Planatengöttern geweiht waren und bei jedem Thor die betreffende Gottheit verehrt ward, wenn ferner Onka der Aphrodite oder vielmehr dem Vornamern entsprach, so wird allerdings an dem semitischen Ursprung Thebens und der Onka nicht gezweifelt werden können. Doch ist die Brandis'sche Beweisführung, obwohl sehr bestechend, doch wohl noch einigen Bedenken ausgesetzt 1).

6. Mit der Onka hat man nun mehrfach die ägyptische Göttin Anqt (ꜥꜣ) identificirt. Dieselbe bildet mit Xnum und der Göttin Satet eine Triade, die im südlichsten ägyptischen Nomos, in Elephantine, Syene, Silsilis eifrig verehrt ward; im übrigen Aegypten finden sie sich nur selten. Dieselbe Triade erscheint in einer griechischen Inschrift von der Insel Sahöl: *Χρῶσα τῇ καὶ Ἀφροδίτῃ, Σάτα τῇ καὶ Ἥφῃ, Ἀρούα τῇ καὶ Ἑστῇ* 2). Demnach ist unsere Göttin Anukis, 'Anuqt anzusprechen. In den Inschriften erhält sie wie Satet 3) gewöhnlich den Beinamen nēbt sētet. Früher erklärte man dies „Herrin von Asien“, aber Dümichen hat nachgewiesen, dass sētet ebenso häufig das südliche nubische „Ausland“ bezeichnet 4). Offenbar als Herrinnen des letzteren werden die Göttinnen durch dies Attribut hingestellt; sie sind es, welche den Aegyptern die Herrschaft über dasselbe verleihen können. Als „fremdländische“, vom Auslande gekommene Göttinnen werden sie aber dadurch ebenso wenig bezeichnet, wie durch das ihnen gleichfalls häufig gegebene Beiwort nēbt Punt „Herrin von Punt“. Unter letzterem ist nicht, wie man bisher annahm, Arabien, sondern, wie Mariette nachgewiesen hat, „das Land zwischen Bab el Mandeb und Cap Guardafui“, vielleicht Habesch mit eingeschlossen, zu verstehen.

Beide Göttinnen sind durch eigenthümliche Kopfrachten charakterisirt. Was aber im Einzelnen ihre Bedeutung war, warum die Griechen die eine der Hera, die andere der Hestia gleichsetzten, darüber gehen uns die Inschriften wenig Auskunft. Nach einer Inschrift Ptolemaeus VII auf Philae scheint Satet Sonnen- oder Himmelsgöttin zu sein; sie heisst hier (Leys. Denkm. IV, 24) „die

1) Brandis, Die Bedeutung der sieben Thore Thebens, im Hermes Bd. II.

2) C. I. Gr. 4893.

3) In seinen „Geogr. Inschriften“ las Brugsch den Namen zweimal Maui, um das eine Mal (I, 136) als angeblich assyrische Mondgöttin Men-Onka, das andere Mal (II, 16) die arabische مينا und angeblich babylonische 𐎎𐎵 vergleichen zu können. Da indessen (schon durch die dritte griechische Inschrift) die Lesung Satet ganz fest steht, ist diese Gleichsetzung blinſällig.

4) Dümichen, Geograph. Inschr. Text p. 45 ff. Vgl. meinen Set-Typhon p. 44, 1.

Göttin am östlichen Horizonte des Himmels, Jedermann jubelt, wenn er sie sieht (*Isd her neb mán-s*)¹. Und Xnum heisst hier: „geboren von Satet, gesüugt von Anqi“. Nur herrschte in dieser Zeit bereits ein vollständiger Synkretismus, in Folge dessen von allen Gottheiten dasselbe ausgesagt werden konnte. Die Formeln sind daher vielleicht nur von Hathor, Isis und Nephthys auf Satet und 'Ankiis übertragen. Jedenfalls ist es klar, dass mit der ausschliesslich ober-ägyptischen Göttin die thebanische Onka nichts zu thun haben kann. Ebenso wenig steht sie mit 'Anat in Verbindung, neben der sie auf einer Götterliste von Dendera genannt wird².

II.

Semitische Gottheiten in Aegypten.

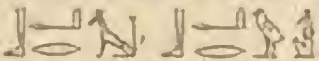

Wahrscheinlich schon seit sehr alten Zeiten war der östliche Theil des Delta von Semiten, speziell Kanaanern, bewohnt³. Es war daher natürlich, dass auch ausländische Götter in Aegypten Eingang fanden, und, zunächst im Delta, mit ägyptischen identificirt oder in das ägyptische Pantheon aufgenommen wurden. Die langen Jahre der Fremdherrschaft mussten diese Culte weiter verbreiten, und da nach ihrer Vertreibung die langwierigen Kriege mit Kanaanern und Syrern begannen, lag keine Veranlassung vor, die Götter der Feinde zu vernachlässigen, welche sich so mächtig zeigten und ihren Völkern trotz so vieler Niederlagen Kraft gaben zu immer neuem Widerstande. Mit dem Verfall Aegyptens unter der zwanzigsten Dynastie hörte auch der beständige Verkehr zwischen Aegypten und dem Auslande auf, die fremden Götter werden seltener erwähnt; und in der Renaissancezeit der sechsundzwanzigsten Dynastie (Psammetich), als es galt die Folgen der schmählichen Unterdrückung durch die Fremden, die Assyrer und Aethiopen, zu verwischen, fand auch eine religiöse Purification statt, in Folge deren Sei verbannt und verfolgt wurde und auch die Götter der Fremde auf den Denkmälern nicht mehr genannt werden. In späterer (ptolemäischer) Zeit finden sie sich nur noch ganz vereinzelt, z. B. in Götterlisten; und schwerlich wussten selbst die Priester noch viel über ihren Ursprung und ihre Bedeutung.

Die von den Semiten nach Aegypten hübergenommenen Götter sind folgende:

1) Dillmann, *Geogr. Inschr.* II, 35, 12a. Es werden hier mehrere Götternamen aufgeführt, deren Namen ähnlich klingen: Anet 'Anat 'Anoat Anasi (Genalis Anon's).

2) S. Khezer, *Aegypten u. d. R. M. und Jesat auch Brugsch' Geschichte* 2. Aufl.

1. Ba'al. Es scheint, dass dieser Gott schon in sehr früher Zeit dem feindlichen Gotte der Aegypter, dessen Gebiet das Ausland war, dem Set oder Sutek, gleichgesetzt worden ist. Daher wird sein Name auch immer mit der bildlichen Darstellung des letzteren determinirt:

 Bär, Bāru (ā = ʾ, r = ʾ). In officieller Sprache tritt Sutek für Ba'al ein, so im Kulte und in den Namen der Hyksoskönige¹⁾, und im Friedensvertrag mit den Cheta, wo die Sutek's (𐎓𐎕𐎗) der einzelnen Städte, und am Schlusse der Sutek pa haq n ta pot „Sutek der Herrscher des Himmels“ angerufen wird, in dem Chabas²⁾ den בלשמים richtig erkannt hat. Sonst sind Bär und Set vollkommene Synonyma. Für Belege verweise ich auf meine Schrift „Set-Typhon“ p. 47. 52 ff 58L, wo ich auch nachgewiesen habe, wie die Idee des Ba'al die ägyptischen Vorstellungen von Set beeinflusst hat. Ich setze nur noch folgende Stellen aus Dämichens historischen Inschriften Bd. I hierher: Taf. 19, 22: „Ramses III ist mächtigen Brüllens (da him)“; er ist wie Bär am Himmel“. Taf. 16, 24: „muthig ist das Herz Sz. Maj. im Entsetzen (d. h. im Entsetzenerregen, neßen, mit Beziehung auf die Eclipse, bei der sonst Set thätig ist) wie Bär am Himmel“; Taf. 18, 7: „Ramses III . . . ist ein junger Stier, kräftig im Niederhauen (temʾ) wie Set [da nur  dasteht, kann auch Bär gelesen werden] bei seinem Entsetzenerregen“ (neßen; gemeint ist „bei der Eclipse“, wie oben).

2. Astarte. Dass diese Göttin mehrfach neben 'Anat vorkommt, ward im vorigen Abschnitt erwähnt. Von den Aegyptern wurde sie vielfach verehrt. Nach Brugsch errichtete ihr Ramses II einen Tempel am Ufer des Mittelmeeres in der Nähe des Sirbonissees³⁾. Einen andern Tempel hatte sie in Memphis, wo eine Inschrift einen „Priester des Mondes (Āh), des alten Königs Sahu-Rā und der Astarte“ erwähnt⁴⁾. In Letzterer erkennt Brugsch offenbar mit Recht die *ἑστὴν Ἀφροδίτην* Herodots, die in dem von Tyriern bewohnten Quartier („*Τυρίων ἀφροδίτειον*“) verehrt wurde⁵⁾. Ob aber diese wieder mit der „Bast, der Herrin von Anx-ta“ (dem „Lebenslande“, einem Bezirke von Memphis) identisch ist, ist doch noch sehr fraglich. — Einen Propheten der Astarte lehrt uns ein

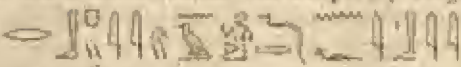
1) Waren die Hyksos nicht Nordsemiten, sondern Araber, was ich wieder behaupten noch bestreiten will, so können sie allerdings den Ba'al nicht gekannt haben. Sutek würde dann bei ihnen wahrscheinlich dem 'U, dem Hauptgotte der arabischen Stämme, entsprechen.



2) Voyage d'un Égyptien 344.

3) Geschichte Aegyptens pg. 199.

4) Brugsch, Recueil I, Taf. 4, 3. Text pg. 7.

5) Herodot II, 112.

Amulet des Louvre kennen, das Maspero¹⁾ mitgetheilt hat. Derselbe heisst  Rabbi-na genannt

Äbī. Dass  bp. nur Umschreibung ist für das karte 2, ist klar; weniger sicher dagegen, ob (mit Maspero) das Verdoppelungszeichen  bedeutet, dass die vorübergehende Silbe zweimal zu sprechen

sei: Rabrubina, oder ob es etwa bloss das Suffix vom Stamme trennen soll: Rabbi-na. Jedenfalls bedeutet der Name „unser Herr“, sei es nun רבן oder רבנן vom ebaid רב. Genau entsprechend ist die so häufige Bezeichnung der ausländischen (kanaanitischen) Adligen („Schlichter“ bei Brugsch) als Marina, d. i. מרין „unser Herr“. Es scheint, wofür auch das anlautende a spricht (wenn dies als Auslaut gesprochen wurde), dass diese Worte aramäischen Ursprungs sind²⁾. Wir haben hier also einen Titel des Priesters, und dasselbe ist offenbar Äbī, nämlich ʾabī „mein Vater“. — In den Papyrus wird Astarte einige Male erwähnt, so bei der Beschreibung des von Ramses II. gebauten Bezymu (Festung) Äa-neyt (= Tanis nach Brugsch)³⁾. Hier heisst es Pap. Anastasi II 1, 41 = IV, 6, 41. wo die Grösse desselben in übertriebenen Ausdrücken geschildert wird⁴⁾: „Sein Westen ist bei der Wohnung Ammons, sein Süden bei der des Sutey (Sot); es ist Astarte an seinem Anfang, Üzū (die Nordgöttin) an seinem Norden; die Feste, welche in der Mitte liegt, ist wie der Horizont des Himmels, Ramses II. ist (gilt) in ihr als Gott“. Astarte ist hier Göttin des Ostens, entweder als Himmelsgöttin, oder als Göttin der Ostvölker; Sutey erscheint als Gott des Südens in Folge seines Ihm als Gott von Omhos zukommenden Titels „Herr des Südländers“⁵⁾.

Von grosser Wichtigkeit ist, dass in dem bekannten Horustexte von Edfu Astarte in Sezelgestalt, mit Löwenkopf, auf einem Wagen stehend dargestellt ist, wie sie ihr Viergespann über die Leichen der Feinde lenkt. Sie wird bezeichnet als „Herrin der Rosse und des Wagens“⁶⁾. Da nun in Folge ihrer späten Einführung nach Aegypten⁷⁾ Pferde in der ägyptischen Mythologie gar keine Rolle spielen, — z. B. ist nie von Sonnenrossen die Rede, — so lässt sich schliessen, dass dies Attribut aus dem kanaanitischen (chettischen)

1) *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*. Paris 1876. pg. 21.

2) Dann die älteste Form dieses Dialects, das sog. chaldäische, hat noch die Schriftform מרין, während das hebr.-ägyptische -na hat.

3) *Geograph. Wörterbuch* pg. 202.

4) Vgl. die Uebersetzung von Chabas, *Mélanges* I, 54. Maspero, *Genie égyptien* pg. 102. — Die Stelle aus pap. mag. Harris, in der Astarte vorkommt, ist oben bei Anet wiedergegeben.

5) S. m. Sot-Typhon pg. 44.

6) Naville, *textes relatifs aux mythes d'Horus* pl. XIII.

7) *Éléments Arch. u. B. Mex.* p. 221 f.

der Brugsch das Byblos der Alten, zwischen Bubastos und Heliopolis erkannt hat, findet sich als pè-Bairis „Haus (Tempel) der Bairis“ noch im Siegesbericht Merneptah's ¹⁾.

Danach scheint jedenfalls eine enge Beziehung zwischen Baris und Bast stattgefunden zu haben. Den Namen der letzteren bringt

Brugsch ²⁾ mit dem arabischen *بَيْت* Katze in Zusammenhang, da sie ja bekanntlich Katzenköpfig dargestellt wird. Die Etymologie kann richtig sein, aber semitischen Ursprungs ist Bast keineswegs; vielmehr müsste dann das Wort dem ägyptischen und semitischen gemeinsam sein. Brugsch betrachtet ferner Bast als das Femininum des Gottes Bes. Diese noch immer ziemlich räthselhafte Gestalt hat aber mit Bast nichts zu thun. Denn er wird nicht mit einem Katzenkopf dargestellt, sondern mit frutzenhaftem Menschenantlitz, hat Zwergsgigur und starkentwickelte Geschlechtstheile; und während Bast eine uralte, im Delta verehrte Göttin ist, findet sich Bes in alter Zeit nirgends, scheint erst spät einen Localcult erhalten zu haben (in Antinopolis und — nach Ammian XIX, 12, 3 — Abydos) und stammt wahrscheinlich aus Aethiopien ³⁾. Wenn es von ihm heisst „Bes, der vom Götterlande (Neter ta) kommt“, so mag dies — wie Brugsch es auffasst — seinen fremdländischen Ursprung andeuten ⁴⁾. Neter ta ist nicht, wie man früher annahm, Arabien, sondern das Land östlich vom Nil, die Küste des rothen Meeres bis nach Aethiopien hinauf ⁵⁾, und scheint mit Punt wesentlich identisch zu sein. Das „heilige (oder Götter-) Land“ heisst es als Land des Sonnenaufgangs, von dem die Götter kommen; und wenn es von Shu heisst „der die Erde erleuchtet mit seiner Schönheit, der vom Götterlande kommt und die Producte von Punt bringt“ ⁶⁾, wenn acht ägyptische Gottheiten, wie Hathor, Horus u. a. als „Herrn von Punt“ oder „Neter ta“ bezeichnet werden ⁷⁾, bedeutet dies nicht etwa, dass sie von dort stammen oder auch nur dort verehrt wurden, sondern es bezeichnet sie als Sonnen- und Lichtgottheiten, deren Heimath der Osten ist.

4. 'Anst und 5. Reshpa sind oben behandelt.

6. Auf den Steilen, die den Reshpa darstellen, bildet dieser eine Triade mit dem ityphallen Cham-Amon und einer semitischen Göttin, die verschiedene Namen führt. Auf der Stele des British

1) Dümichen, *Mon. Inscr.* I, pl. II, 7 vgl. Brugsch, *Geographisches Wörterbuch* pg. 77. 197.

2) *Geschichte*, pg. 209.

3) Was Bes mit dem griechischen Dionysos zu thun haben soll (Brugsch, *Geschichte* pg. 110), vermag ich nicht einzusehen.

4) *Leps. Denkm.* IV, 65. Brugsch, *Geogr. Wörterb.* 385.

5) Da Brugsch diese Erklärung von Neter ta folgt, dürfte er den Bes nicht „als ein echtes Kind des semitischen Volkstammes der Araber“ hinstellen.

6) *Leps. Denkm.* IV, 24.

7) Vgl. Brugsch I. c. und *Geschichte* pg. 110.

Museum, deren anderer Theil die oben besprochene Darstellung der 'Anat enthält, heisst sie Kent oder Kesht, auf einer Stele des Louvre dagegen ¹⁾ Qedesh (𐤒𐤍𐤔), und so auch auf einer Stele im Turiner Museum und wahrscheinlich auf einer sehr zerstörten des British Museum ²⁾. Die Göttin steht auf einem Löwen, hält in der Rechten Blumen, in der Linken eine Schlange; um ihre Hüften liegt ein Gürtel; ihr Haupt, dem der Hathor ähnlich, trägt den Discus zwischen Hörnern und lange auf die Schultern herabhängende Locken. Ueber den Namen Kent (oder Kesht) weiss ich nichts zu sagen; Qedesh aber (da die Vocale nicht geschrieben werden, kann man den Consonanten 𐤒𐤍 auch jede andere Vocalisation geben) scheint nicht der eigentliche Name der Göttin zu sein — fehlt doch sogar die Femininendung -t —, sondern dieselbe als Göttin der Stadt Qedesh, der bekannten von Seti I und Ramesses II bekämpften Hauptstadt der Cheta, zu bezeichnen. Die Stadtgöttin, welche die Manerkrone trägt, ist aber bei den Arabern Atargatis, bei den Kanaänern Astarte. Beide Göttinnen stehen heutzutage auf Löwen ³⁾, was dagegen bei den Aegyptern nie vorkommt; die ägyptische Darstellung muss also aus dem Auslande herübergenommen sein ⁴⁾. Danach scheint es mir kaum fraglich, dass die Göttin im Grunde keine andre ist als Astarte. — Ihre Attribute sind die gewöhnlichen der ägyptischen Göttinnen, „Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter“. Auf der nur im Auszuge publicirten Rückseite der pariser Stele heisst sie nach Rougé's Mittheilungen (bei Lajard l. c.): „Fürstin der Welt, verehrte Göttin (nétert sên tá), Tochter des Rū (šerūt Rū), U'haunge (d. i. Sonne) des Tum“; ferner: „lass mich Deine Schöne sehn in der Unterwelt“ und „verleihe gute Bestattung nach dem Greisenalter“ (wie sonst Hathor). — Dass Qedesh in Aegypten Tempel hatte, folgert de Rougé daraus, dass eine der auf der pariser Stele erwähnten Frauen, die den bezeichnenden Namen ta xal „die Syrerin“ führt, „Sängerin ihrer Majestät“, nämlich der Göttin, genannt wird.

1) Abgebildet bei Lajard, Recherches sur le culte du Cyprès (Mém. de l'Ac. des inscr. XX, 2^e partie, 1856) Taf. XI.

2) Ueber alle diese Stelen vgl. de Rougé's Bemerkungen in dem angeführten Werke Lajard's pg. 174 E. — Ferner findet sich im Muttempempel in Theben auf einer Wand der Kammer des Mentu in hñt, aus der Zeit des Antiken Tatharqa, neben anderen Götterbildern eine kleine Tafel, welche die gleiche Gruppe darstellt. Links steht Keshpu, in der Mitte die semit. Göttin, mit dem Kopfschmuck der Hathor Nehemkät, in der Rechten zwei Schlangen, in der Linken Blumen, in hübschem Gewande, sie steht indessen nicht auf einem Löwen. Rechts steht ein Gott, den Marietta für den Kriegsgott Qudris hält. Unten auf der Tafel befinden sich zwei Löwen. Eine Inschrift ist nicht dabei (s. Marietta, Karnak pl. 43 und Text pg. 65).

3) Atargatis in Hierapolis u. Lucien, de dra syra. Astarte auf Münzen von Sidon u. s. vgl. auch die oben erwähnte Darstellung der 'Anat auf einer Münze.

4) Andersseits ist die semitische Göttin wieder unter ägyptischem Einfluss gebildet, wie die Ma'nat-Gebild der Schawmelektele, und überhaupt die ganze religiöse Kunst der Phöniker.

Als angebliche Belege für eine androgynе Astarte bleiben noch die beiden Namen Atargatis und Ashtar Kamosch, die eine Verschmelzung einer männlichen und weiblichen Gottheit anzudeuten scheinen: denn es ist jetzt allgemein anerkannt, dass Atargatis aus אֲתַרְגַּיִם für אֲתַר = אֲשֶׁת und אֲרַג = אֶרֶץ oder אֶרֶץ zusammengesetzt ist. Den ersten Theil beider Namen bildet der Name der Göttin Astarte in seiner ursprünglichen Form ohne femininales t. Letzteres ist, wie eine Vergleichung der verschiedenen Formen ergibt (ass. Istar = himj. אֲשֶׁת־אֶרֶץ = aram. 'Atar אֲתַר = arab. اِستار), nur ein specifisch kana'anischer Zusatz. Der zweite Theil der Zusammensetzung aber ist ein männlicher Gott. Für Kamosch bedarf dies keines Beweises; von 'Ate dagegen ist es neuerdings von Baudissin¹⁾ wieder bestritten worden, da „die Schreibweise אֲתַר in dem palmyrenischen Eigennamen אֲתַרְגַּיִם für eine weibliche Gottheit spreche“. Aber nicht אֲתַר ist im Palmyrenischen Femininendung, sondern אֲ; אֲ bezeichnet den auslautenden Vocal ä. Neben אֲ findet sich * im Auslaut in אֲתַר „Glück der 'Ate“ in de Vogüe Palm. 143, genau entsprechend dem אֲתַר „Glück des 'At“ auf Ital. 5, 3²⁾; und die Münze des 'Abdhadad (aus der Perserzeit) schreibt den Namen Atargatis אֲתַרְגַּיִם (Waddington Rev. num. 1861), also ohne jegliche feminine Endung. Dagegen zeigen die Namen אֲתַר „'Até gibt“, אֲתַרְגַּיִם „'Adyénaphos“ „'Até erhält“ wie schon Noldeke bemerkte, durch die Mascullinform des Verbs, dass 'Ate ein männlicher Gott ist³⁾. Ferner nennt eine griechische Inschrift aus Batanaea einen θεός αὐτῶν Ἐθας (Waddington no. 2209), in dem Niemand den אֲתַר verkennen wird. Dagegen kann wenig beweisen, wenn bei Melito אֲתַר „'Até die Adiabenerin“⁴⁾ als weibliche Gottheit erscheint. Dass sie in der von ihm gegebenen Erzählung nicht nur mit Hadad, König von Syrien, sondern auch mit dem Aussatzheulenden Elisa verbunden wird, zeigt, wieviel Gewicht man auf die Angabe legen darf⁵⁾.

¹⁾ *Apollonius Halikarnassensis* zwischen Thapsus und Thera an der kleinen Syria denken (Sticho XVII, 3, 16; vgl. Steph. Byz. Βάλλας, πόλις Ἀσσυρίων πρὸς τῇ Κρήνῃ, ἀπὸ τῶν Βάλλων [= אֲבָל], οὗ καὶ ἰσθμὸς ἐστὶ). Ammon ist = אֲמֹן, Balichen erklärt Schröder, Phön. Syr. pg. 126 אֲמֹן אֲבָל „Heer der Keiglehn“.

1) Stollen zur sem. Religionsgeschichte I, p. 258, A. 4.

2) Euting, Sechs phön. Inschr. aus Idallen pg. 14. In den von A. D. Mordtmann veröffentlichten palmyrenischen Inschriften (Sitzungsber. der Akad. zu München, phil. Cl. 1875 Bd. II, Heft III) findet sich אֲתַרְגַּיִם No. 4, und der Munizipal אֲתַר No. 47.

3) Z. D. M. G. XXIV, 92. De Vogüe, Inscr. semit. pg. 11.

4) So wohl richtig erklärt bei Baudissin l. c.

5) Cureton epist. Syr. pg. 44. Ob in der bekannten Notiz des Steph. Byz. aus Philon Ανοδίασσα, πόλις ἐστὶ Σελίας, ἡ ἀρχαῖος Δεσπὶς ἀπὲρ Ἀρσένιος καὶ ἀπὸ τοῦτον Πάριος, καρανομένη γὰρ καὶ ἐκ αὐτῇ παλαιῇ ἑστὶν ἀνοδίασσα, τοῦτον ἀρσένιος ἡ πόλις ἰσχυρὴ γὰρ ἐστὶν ἐπὶ, ἀπὸς δὲ θεός, οὗτον ὄνομα der Name 'Ate steckt, wie Levy annahm (Phön. Stud. II, 89 Anm.), wage ich nicht zu entscheiden. Das Πάριος erklärt Baudissin

In derselben Weise erkläre ich auch Ashtor-Kamosh. Die betreffende Stelle der Inschrift lautet 16. *אֲשֶׁת־כִּשְׁמִי שֶׁבַח* 17. „und ich erschlug sie (die Einwohner von Nebo) alle, sieben tausend... denn *שֶׁבַח* warfen sie] geweiht“. Dass *שֶׁבַח* hier ein Göttername ist, nicht ein Appellativum wie „Schatz“ (Hitzig), darin stimme ich Schlottmanns Erklärung vollkommen bei¹⁾; aber mit einem androgynen Wesen haben wir es hier ebensowenig zu thun, wie in der 'Attar-Atô. Derartige Anschauungen möchten in den Priesterschulen der grossen Städte sich vielleicht entwickeln, aber nimmermehr hat der König moabitischer Hirten einem derartigen Geschöpfe der Speculation seine Feinde geopfert. Ein solches Opfer wird er dem nationalen Hauptgott darbringen, oder der speciellen Kriegsgottheit. Und eine solche ist 'Ashtôr-Kamôsh gewiss, wie Istar bei den Assyern, und Astarte auch sonst bei den Kanaanäern.²⁾

Die Schreibung mit dem Trennungspunct beweist, dass 'Ashtor-Kamosh noch völlig als zwei Wörter aufgefasst wurden. Von einer eigentlichen Zusammensetzung kann also nicht die Rede sein; zwei Götter sind es auch nicht, da die Namen nicht durch ך verbunden sind: die einzige in einer semitischen Sprache mögliche Erklärung ist daher, *שֶׁבַח* als von *שֶׁבַח* abhängig, dieses als status constructus aufzufassen: „die 'Ashtôr des Kamôsh“. Eine derartige Bezeichnung erklärt sich sehr einfach. Astarte stand in engen Beziehungen zu dem Hauptgotte der Nordsemiten, dem Ba'al. Unmöglich kann dieser den Moabitern unbekannt gewesen sein, aber er wurde bei ihnen durch den rein nationalen Kamosh zurückgedrängt³⁾, wie bei den Ammonitern durch Molech, bei den Juden durch Jahu. Die Kriegsgöttin 'Ashtor(-et) galt ihnen daher als seine Gemalin, und wurde von der Älteren durch den Zusatz „die des Kamosh“ unterschieden.⁴⁾

Mag man nun diese Erklärung annehmen oder nicht, jedenfalls bieten uns Inschriften und Denkmäler keine wirklichen Belege für eine androgyn oder männliche Astarte. Es bleiben lediglich die Angaben

steht, hat keine mythologische Bedeutung, sondern dient lediglich als Siegel; sie findet sich auch z. B. auf Münzen von Tarsus (Waddington, Rev. Numism. 1861 pg. 454) und auf Pahlawigenen (bei Mordtmann Z. D. M. G. XVIII, 26, No. 65).

1) Vgl. Z. D. M. G. XXIV, 671.

2) Als Schutzgötinnen der Städte tragen Astartis und Astarte die Mauerkrone. Auf ägyptischen Denkmälern erscheint Astarte als Kriegsgöttin, v. pg. 126.

3) Vgl. Schlottmann, Stegenstein des Naba pg. 23.

4) Mein Freund Herr Dr. J. H. Mordtmann weist mich darauf aufmerksam, dass die kanaanäische Inschrift Halvy H 2 Zl. 3 die Worte *אֲשֶׁת־כִּשְׁמִי* enthält. Es wäre sehr interessant, wenn hier eine ebenso zu erklärende 'Attar [אֲשֶׁת־כִּשְׁמִי] vorläge; 'Attâr ist im Hm. bekanntlich als männlicher Gott. Leider ist der Zusammenhang der Inschrift zu unklar, um etwas sicheres festzustellen.

der späteren Mythologen und Lexicographen über den Aphroditos auf Kypros, deren Richtigkeit wir durchaus nicht bestreiten wollen. Es ist aber wohl zu beachten, dass die kyprischen Funde wohl viele Darstellungen der Göttin der Zeugung und Liebe, aber keine einzige androgyns Figur enthalten, wie denn überhaupt sich unter allen Ueberresten des Alterthums — abgesehen von dem Hermaphroditos, in dem es ein Problem der Kunst zu lösen galt — keine androgyns Gestalt findet. Der kyprische Aphroditos war jedenfalls nur eine spätere Entwicklung und Ausartung, nicht ein Rest der ursprünglich der Astarte zu Grunde liegenden Anschauungen. Von einem ursprünglichen „Henotheismus“ aber kann hier vollends keine Rede sein.

IV.

Hadad.

Macrobius berichtet im ersten Buche der Saturnalien (23, 17 L.): *nocturne quid Assyrii [= Syri] de potentia solis opinantur, deo enim, quem summum maximisque venerantur, Adad nomen dederunt, eius nominis interpretatio significat annus unus, hunc ergo ut potentissimum adorant deum.* Die bisherigen Erklärer der Stelle, Selden, de Lagarde, Baudissin¹⁾ haben dieselbe nicht verstehen können, weil sie das doppelte *unus* übersehen. Sie nahmen an, Macrobius habe an *ܐܕܕ* gedacht, und es liege eine Corruption oder ein Missverständniß vor. Die richtige Lesart *ܐܕܕܐܢܐ*²⁾ zeigt

deutlich, was Macrobius meinte; er setzte Adad = ܐܕܕܐܢܐ (Hadhad, wobei er das *h* wie so häufig in der Transcription nicht berücksichtigte. Die Etymologie ist natürlich falsch, beweist aber unzweifelhaft die Richtigkeit der Lesung Adad.

In seiner Untersuchung über Hadadrimmen ist Baudissin geneigt, die Existenz eines Gottes Hadad ܐܕܕ zu bestreiten und ihm einen Gott Hadar zu substituiren³⁾. Es scheint mir indessen nicht, dass seine Belege für die Existenz des letzteren irgendwie stichhaltig sind. Denn Adrammelek 2 Kön. 17, 31 ist ein assyrischer Gott, ܐܕܪܡܠܝܩ in Mabhog⁴⁾ kann, wenn hier kein Verechn vorliegt, assyrischen Ursprungs sein, und ܐܕܪܐ in den phöa. Namen ܐܕܪܐܒܐܠ und ܐܕܪܐܒܐܠ

1) Vgl. Baudissin, Studien, 314 ff.

2) Herr Prof. Eysenhardt hat die Freundlichkeit, mir mitzutheilen, dass ihm eine andere Lesart der Handschr. nicht bekannt sei. Auch theilte er mir die Anmerkung der Jüdischen Ausgabe mit, die schon das Richtige besagt: *Macrobius videtur statuisse ad significante unum, hunc ergo potentem Adad esse unum deum.*

3) L. c. pp. 309 ff.

4) Melito bei Cureton, *apoc. syr.* pg. 41.; er erklärt ihn für ein Bild Zoroasters.

bezeichnet Baalissin selbst nur als „Prädikat des Baal oder des Molech“. Es ist dazu zu vergleichen *לֵאסֶכֶן אֱדִי* „dem erhabenen Eskun“ Athab. 7¹⁾ und *בִּזְרָה ר' אֱדִי עִירָה אֱרִישׁ* „zur Zeit des hochwürdigsten Rabb Arish“ Melit 8, 4²⁾. Dass aber Namen wie *בְּדִדָּר* nur dann von einem Gotte Hadar abgeleitet werden können, wenn ein solcher anderweitig erwiesen ist, ist an sich klar.

Der Zweifel an der Existenz des Gottes Hadad beruht auf der von Schrader vorgeschlagenen Gleichsetzung des in den Keilinschriften genannten Königs X'idri von Damascus mit Benhadad der Königshäcker³⁾. In Folge dessen liest Schrader den Gottesnamen X Bin und für *בְּדִדָּר* mit der Septuaginta (*ὁὸς Ἀδὶρ*) *בְּדִדָּר*. Indessen ist diese Lesung des Gottesnamens X als Bin meines Wissens weiter nicht bestätigt und von den Engländern niemals angenommen worden, die vielmehr Vul lesen; neuerdings hat Schrader für denselben die Aussprache Ramman nachgewiesen⁴⁾. Danach wäre der Name des Königs von Damaskus vielmehr Ramman'idri „Ramman ist erhaben“ zu lesen, und der Gleichklang mit *בְּדִדָּר* fiel weg. Andererseits hat v. Gutschmid gezeigt, dass die Gleichsetzung beider keineswegs absolut nothwendig ist, und Nöldeke weist darauf hin, dass *בְּדִדָּר* sehr leicht eine Uebersetzung des aramäischen Barhadad sein kann — übersetzt doch die LXX *בְּ* wieder mit *ὁὸς* — und dass dieser Name (*ܡܪܝܢ*) sich wirklich findet als Name eines mesopotamischen Bischofs⁵⁾.

Die Richtigkeit der Lesung *בְּדִדָּר* und die weiteren Belege für den syrischen Gott Hadad hat v. Gutschmid in überzeugender Weise nachgewiesen. Nicht nur Josephus spricht von dem Könige *Ἀδάδος*, der neben *Ἀδάηλος* in Damaskos göttlich verehrt wurde⁶⁾, auch Nikolaos von Damaskos kennt zehn Könige *Ἀδάδος*, deren erster, der mächtige Herrscher Syriens, der von David besiegt wird, dem Hadad'ezer 2. Sam. 9, 3 ff. entspricht⁷⁾. Dagegen kann der *Adores* des Justin⁸⁾, auf den sich Schrader beruft, nichts beweisen. Ferner spricht Plinius von dem Steine *Adada nophros* (Niere des

1) Bei Göttemeister, Z. D. M. G. XXVII, 432.

2) S. Wright Z. D. M. G. XXVIII, 144. Enting Z. D. M. G. XXIX, 685.

3) S. ABR. pg. 143 ff.

4) Fr. Dölflinger zu Smith's Chald. Genesis pg. 279. Handb. i. c. pg. 306 f. Leider ist mir Schraders Aufsatz über Ramman in den Jahrb. f. prot. Theol. 1 1875 nicht zugänglich.

5) v. Gutschmid, Neue Beitr. zur Gesch. des alten Orients pg. 36 ff.

6) Ant. IX, 4, 6.

7) Sie. Dam. fr. 26. Oros. aus Josephus VII, 5, 2.

8) XXXVI, 2. Ferner erwähnt Melito zweimal den König *ܡܪܝܢ* von Syrien, der eine Tochter *ܡܪܝܢ* Simi hat, und von Elinal geheiratet wird, wobei 2 Kön. 8, 7 ff. mit Mythentrümmern vermischt ist. Vgl. pg. 781.

Adad¹⁾). Danach kann die Lesung 𐤠𐤠 auf dem syrischen Cylinder²⁾ sowie in dem Namen 𐤠𐤠𐤠𐤠𐤠𐤠 der bekannten Satrapenmünze³⁾ nicht zweifelhaft sein.

V.

Sandon.

Seit K. O. Müller's berühmter Abhandlung „Sandon und Sardanapal“⁴⁾ gilt der Gott Sandon für einen Hauptgott der semitischen Stämme und vor allem für eine der Hauptstützen des angeblichen Semitismus der Kleinasien. Nicht nur Mövers schloss sich Müller's Ausführungen anbedingst an, auch die Assyriologen glaubten ihn wiederfinden zu müssen, obwohl sie durch ihre Entdeckungen einen Hauptpunkt der Arbeit, die Gleichsetzung von Sandon und Sardanapal widerlegten durch den Nachweis, dass Sardanapal — abgesehen von der Sage über sein Ende — eine völlig historische Persönlichkeit war, der letzte grosse König der Assyrer, Assar-bani-abal.

Dagegen behauptete Oppert⁵⁾, der Beiname 𐤠𐤠𐤠 = 𐤠𐤠𐤠, welchen Ninip (nach Schrader = Adar) auf dem schwarzen Obelischen Salmanassars Zl. 10 führt, sei Sam-dan-nu (𐤠𐤠𐤠𐤠𐤠𐤠) zu lesen und = Σάνδην. Wie mir indessen Herr Prof. Delitzsch freundlich mitgeteilt hat, hat das Zeichen 𐤠𐤠𐤠 sonst nie den Silbenwerth sam; es sei vielmehr dan-dan-nu zu lesen, was „allgewaltig, allmächtig“ bedeute, und sich auch als Beiname andrer Götter, so des Nergal III R. 38 finde. „Der griechische Σάνδης oder Σάνδων hat in Babylonien und Assyrien keine Verwandte.“

Die Annahme, Sandon sei in Assyrien verehrt worden, beruht auf einer Stelle der Agathias. Vor Zoroaster, sagt er, hätten die Perser den Zeus, Kronos u. s. w. verehrt, nur mit andern Namen: Βῆλον μὲν τὸν Ἰσά τινόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλῆα καὶ Ἀνακτοῖδα τὴν Ἀφροδίτην καὶ ἄλλους τοὺς ἄλλους ἰσχυροὺς, ὡς ποὺ Βερρωσῶ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηναίῳ καὶ Σιμῶνι, τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραφαιμένοις, ἰστούρηται⁶⁾. Dass Agathias seine Kenntnisse nicht direct aus den angegebenen Quellen geschöpft hat, zeigt der ganze Zusammenhang; und anzunehmen, Agathias habe hier Assyrier und Perser mit einander verwechselt⁷⁾, geht auch nicht. Denn Bel wurde nur von

1) XXXVII, 71. 186.

2) De Vogüé, Mém. pg. 121 f.

3) S. Waddington, *Rév. num.* 1861, pg. 9 mit den Abbildungen.

4) Im Rhodischen Museum (Erste Serie) III. 1829.

5) *Expéd. en Mésopot.* II, 337.

6) Agathias II, 24.

7) Mövers, *Phön.* I, 459, Anm. 2.

den Assyriern (und Babyloniern) verehrt, Anaitis nur von den Persern, die dagegen von Sandes nichts wissen. Die Stelle ist also ohne allen historischen Werth, und hervorgegangen aus der Religionsmengerei der spätern hellenistischen Zeit.

Nicht besser verbürgt ist die Verehrung des Sandon in Phoenikien oder Lydien, wie wir später sehen werden. Das einzige Land, in dem er heimisch ist, ist Kilikien. Dadurch wird er um so interessanter, weil er der einzige kilikische Gott ist, von dem wir etwas genaueres erfahren.

Ammian erzählt, Perseus habe Tarsos gegründet, vel certe ex Aechlo [so die Codd.] profectus Sandan quidam nomine, vir opulentus et nobilis¹⁾. In Aechium steckt gewiss die Stadt *Alyciae* (Strabo XIV, 5. 18), auch Aegae genannt, am issischen Meerbusen²⁾. Apollodor berichtet von einem gewissen Sandakos, er sei aus Syrien nach Kilikien gekommen, habe hier Kelenideris gegründet und Pharnake, die Tochter des Königs Megessaros von Hyria [= Seleukia am Kalykadnos] zur Frau genommen.³⁾ Eine ähnliche Angabe muss in einer Notiz des Eusebiius stecken, wenn hier überhaupt von Sandan die Rede ist. Derselbe bemerkt nämlich ad ann. Abrah. 697: Hercules cognomento Desanatus in Syria Phoenice clarus habetur. Inde ad nostram usque memoriam a Cappadociibus et Ellensibus (al. Deiliis) Desanatus adhuc dicitur. So in der Mai'schen Ausgabe⁴⁾ nach Hieronymus. Synkellos dagegen hat als Namen des Gottes *Διασδάν* (cod. B. *Δισδάν*) und lässt ihn von den Kappadokern und Iliern verehrt werden⁵⁾. Meyers' Vermuthung⁶⁾, es sei einfach Sandan zu lesen, das *Δι* sei aus dem vorübergehenden *αι* von *πρωτογενέας* entstanden, ist sehr wahrscheinlich; anstatt der Ilier oder Ellier aber sind gewiss nicht die Lyder, sondern die Kiliker einzusetzen. Von Kilikien aus mag sich in späterer Zeit sein Cult nach Kappadokien verbreitet haben. In Eusebiius' Quelle aber stand unzweifelhaft etwas Ähnliches wie bei Apollodor, dass nämlich dieser Herakles Sandan von Syria Phoenice nach Kilikien gewandert sei

1) Amm. Marc. XIV, 8, 3. Neuere Ausgaben habe ich nicht benutzen können.

2) Die gem. Lesart ist Aethiopia; Meyers dachte an den angebl. assyrischen König Enechos, andere an Chios u. s. w.

3) Apollod. III, 14, 3. 1: *Σανδακος, ὃς ἐκ Συρίας ἰκθάνει εἰς Κιλικίαν πόλιν τεύρας Κελενδρίαν, καὶ γυναικὸς Φαρνάκης τῆς Μεγασσάρης τοῦ Περσίου βασιλέως θυγατρὸς ἱδρυμένης Κιλικίαν.* Dies ist unzweifelhaft die richtige Lesung; *Φαρνάκη* ist aus Hieronius für *Γαυίαν*, der Handfehler, [das Meyers = Tanaïs setzt!] aufgenommen. Die weitere genealogische Verknüpfung dagegen — Ap. macht den Sandakos zu einem Nachkommen des Titheos und der Eos, und zum Vater des Kinyras, als welcher er sonst nie genannt wird — ist völlig werthlos.

4) In: *Scriptorum veterum nova collectio Vaticana* Tom. VIII.

5) p. 250 Bonn; *Ἡρακλῆς τῷ εἰς πρῶτον πρωτογενέας διασδάν ἐκικυόμενος, ὃς καὶ μετὰ τὴν ἀπὸ Κασπαδοῦ καὶ Ἰλίου (al. Ἰλίου) ἐκίκετο.*

6) *Phöniciens* I, 460.

(wie könne sonst die Erwähnung seines Cults in Kappadokien und Kilikien hierher?); in seiner bekannten gedankenlosen Manier hat aber Eusebius die Hauptsache ausgelassen.

Dass aber Sandan hier aus Phönikien kommen soll, beweist nicht, dass er dort verehrt wurde: in Phönikien ist Herakles Melkart, und weder hier noch bei den Aramäern hat sich ein Sandan gefunden. Es ist vielmehr die altheimische kilikische Sage. Sandan war, wie wir noch weiter sehen werden, ein Sonnengott; und als solcher hat er seine Heimath naturgemäss im Osten, wie Apollo *Movios*, wie die ägyptischen Sonnengötter. Daher kommt er bei Ammian aus Aegae im Osten von Tarsos; bei Apollodor und Eusebius aus Syrien; und nach einer allerdings ziemlich unlauteren Notiz aus dem fernsten Osten, aus Indien. Nönnus erzählt nämlich, Morreus, der fabelhafte indische Gegner des Dionysos, von dem er in seiner Manier allerlei Heldenthaten erzählt, habe für seinen Schwiegervater, den indischen König Deriadeus, Assyrien und Kilikien erobert; daher finde sich bei den Kilikiern Morreus noch jetzt als Sandos Herakles¹⁾.

Als Gründer von Tarsos wird Sandan wahrscheinlich auch bezeichnet in einer Stelle des Basilus, de mirac. S. Theclae II. 15, wo er erzählt, ein gewisser Eusebius und sein Freund Hyperechilus stammten beide *ex micis πόλιος τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάρδα τοῦ Ἡρακλείους τοῦ Ἀρκετρίωνος*²⁾. Hier wird also aus einem

1) Sancti Dionys. XXXIV. 188 R. Die Stelle lautet: ὁ δὲν Κίλικον ἐκ τοῦ Σαρδίου Ἡρακλίου ἀνταγωνιστὴς αὐτοῦ Μορρεῖος.

2) Diese Stelle ist zuerst bekannt gemacht und auf Tarsos geleitet von Valentin ad Ammian. XIV. 8. 3; *Damalis* wäre dann (mit Preller Gr. Myth. II. 196, 3) auf *Is* zu beziehen (vgl. Strabo XIV. 5, 12). Dagegen besteht die Wahrscheinlichkeit (s. Hübner'sche Spacedemann p. 316 f. ed. Bonn) auf den kleinen Ort Dalmada in Isaurien (bei Stephan. Byz. verzeichnet *Δαλμαδία*), der auch von Basilus, mir. Thecl. II. 10 erwähnt wird; der Name sei von Damalis und Sandas verschmolzen. Möglich ist dies; und Wessellings Einwand gegen Tarsos, dieses werde von Basilus immer mit ehrenden Präfixen genannt, hat einigen Gewicht. Wir würden dann annehmen müssen, dass Sandan auch den Isaurern, einem kleinen Nachbarstamme der Kiliker, bekannt war. Aber wenn weiter ein Dalmada, dessen Name wieder aus Damallandos verstanden sein soll, als Gründer der Stadt angenommen wird, so steht davon nichts in der Sage des Basilus, nach der die Stadt vielmehr nach Damalis und Sandas, aber nicht nach deren eponymen Sohne benannt sein würde. — Andreassels vergleicht aus Müller ad N. B. Damasc. fr. 28 (fragm. Hist. gr. Vol. III) Damalis mit Malis, die nach Hübner fr. 102 (aus Steph. Byz. s. v. *Μαλίστα*) eine Sklavin der Ouphata war und dem Herakles den Akalos (Eponymen der lydischen Stadt Akalis) gebar. Und daraus ist folgende Bemerkung entstanden, welche Dencker macht, als er die verschiedenen Genealogien des lydischen Königs geschlechts der Herakliden bespricht (Gesch. d. Alt. I. 2, pg. 411, 4): „Noch andere lassen des Herakles Sohn Sandan mit der Damalis das Damalland oder Dalmadon erzeugen; vgl. Müller zu Nroth. fr. 23“. Was anders als in Einzelnen wiederholt sich ein solches Umspringen mit Namen verschiedener Stämme, deren Verwandtschaft weit bewiesen werden soll, gestattet! — Im übrigen dürfte es wohl nicht ohne Nutzen sein, darauf hinzuweisen, dass die Beziehung des lydischen Königs geschlechts der Herakliden als Sandaliden einzig auf moderner Combination beruht.

Beinamen ein Sohn des Herakles gemacht, wie so oft. Dagegen ist nach Dio Chrysostomus Herakles der ἀρχηγός von Tarso¹⁾. Dio spricht von einer πύρα (Scheiterhaufen), die dem Herakles alljährlich errichtet wurde; und diese ist auf einer grossen Anzahl tarsischer Münzen genau abgebildet. Der Scheiterhaufen ist in Pyramidenform hoch aufgerichtet, auf ihm steht der Gott, in asiatischem Kostüm, von einem gehörnten Löwen getragen; ein Adler schweht über dem Ganzen zum Zeichen der Apothemas²⁾. Herakles Sandon ist also hier der Sonnengott, der sich selbst verhehrt, wie der griechische. Auch in Hierapolis feierten die Syrer ein Fest der πύρα zu Anfang des Frühjahrs³⁾. — Der Herakleapriester von Tarso stand noch in später Zeit als ἀντισημειότομος an der Spitze des Staates; seine reiche Kleidung beschreibt Athenaeus V, 54, p. 215 b.

Unter der Form Sandes⁴⁾ wird Sandon noch an einer sehr interessanten Stelle des Steph. Byz. erwähnt, die bisher meines Wissens noch nicht beachtet ist, und die ich daher ganz hierher setzen will. Er sagt a. v. Ἀδανα: καὶ τὴν φάσιν Ἀδανός [Eponymos der Stadt] καὶ Σάρος [Eponymos des Flusses, an dem sie liegt] Ταρσεῖσι πολυμήσαντες καὶ ἱππηθίτες . . . ἴσσι δὲ ὁ Ἀδανός Ἰῆς καὶ Οὐρανὸν παῖς, καὶ Ὀρέσσος καὶ Σάρας ἦς (so die besten Hdschr.; die Aldina hat Ἀνδης) καὶ Κρόνος καὶ Πία καὶ Ἰαπετός καὶ Ὀλυμπος. Dass die Notiz achte Elemente enthält, zeigt schon, dass alle diese Götter und Heroen als Söhne des Himmels und der Erde hingestellt sind; so verfuhr kein Genealogist fabricirender Griechen. Wir haben hier offenbar eine Liste kilikischer Götter, nur leider theilweise in griechischem Gewande (Κρόνος ist wohl unzweifelhaft der τὰν ὄντων der Münzen), denen der Eponymos von Adana beigelegt ist. —

Dass Sandon nach Kilikien gehört, wird noch dadurch bestätigt, dass derselbe sich hier auch in Eigennamen wiederfindet: der Vater des um 40 v. Chr. lebenden Philosophen Athenodorus von Tarso hiess Sandon⁵⁾, und eine Inschrift aus Hamaxia lautet: Σάρδιος Βλᾶ τὰν πατρὸς τοῦ Σαραπίου cet.⁶⁾

Es erübrigt nun noch, eine Stelle des Johannes Lydus zu besprechen. Dieser erzählt⁷⁾, die lydischen Frauen hätten αἰνιδεῖς genannte Gewänder getragen, aus durchsichtigem Leinen, das mit dem

1) Orat. XXXIII, p. 404, 11. Sonst wird auch Perses als Gründer von Tarso genannt: Asien. I c. vgl. Dio l. c. p. 467, 23, 408, 15.

2) S. die Beschreibung bei O. Müller, der die Bedeutung der Darstellung zuerst erkannt. Dausch, Morven I, 465.

3) Luc. de des Syria 42.

4) Wie sich die verschiedenen Formen Σάρδιος, Sandon, Sandakos, Σάρδης (Hscl.), Σαρδός zu einander verhalten, lässt sich nicht genau feststellen. Am richtigsten scheint Sandon oder Sandon zu sein.

5) Strabo XIV, 5, 14. Plut. Pobille 17.

6) C. I. Gr. 4401.

7) De magist. III, 64.

Saße der Sandypflanze fleischfarbig gefärbt worden sei. Mit einem solchen habe auch Omphale den Herakles bekleidet; daher sei er auch Sandon genannt, wie Tranquillus (Sueton) und Apulejus berichtet. Man hat daraus gefolgert, dass Sandon der Name des lydischen Herakles gewesen sei; es ist indessen klar, dass der Name nur um der Etymologie willen herangezogen wird, und namentlich bei einem so späten Schriftsteller folgt daher noch nicht, dass er wirklich lydisch war. Andererseits kennen wir den Namen des lydischen Herakles nicht; derselbe mag also auch Sandon gewesen sein, was man dadurch zu stützen sucht, dass Sandanis bei Herod. I, 71 ein Lyder ist¹⁾. Unmöglich ist es also nicht, dass Sandon auch nach Lydien gehörte.

Das ist Alles, was wir über Sandon wissen. Alles was sonst von Movers und Andern an diesen Namen geknüpft wird, z. B. seine Rolle beim Sakkenfest, beruht auf willkürlichen Combinationen, die nirgends eine kritische Beleuchtung ertragen können. Die Frage aber, ob in seinem Cult bei den Kilikern (und vielleicht Lydern) semitische Elemente waren, führt zu der weiteren, ob diese Völker Semiten waren oder nicht: was wir hier nicht weiter untersuchen können.

Zum Schluss nur noch eine Bemerkung.

Die oben angeführten Ueberlieferungen von der Gründung von Tarsos und Kelenderis durch Sandon sind die einheimische kilikische Sage. Wenn dagegen Berossos berichtet, Sanherib habe die Griechen, welche in Kilikien landeten, besiegt und dann Tarsos (und Anchiale) angelegt, wenn die Griechen erzählen, Sardapal habe Tarsos und Anchiale an einem Tage erbaut und hier sein Bildnis errichtet, so geht dies auf historische Thatfachen zurück. Denn nicht nur Sanherib, auch Sargon, Assarhaddon, Asurbānīpal erzählen von ihren Kämpfen und ihrer Herrschaft in Kilikien²⁾. Mögen nun jene Städte von einem assyrischen Könige gegründet oder nur erobert und vielleicht erweitert sein, jedenfalls sind Sage und Geschichte streng von einander zu halten. Auch darf man nicht erwarten, dass die einheimische Tradition die Gründung der Hauptstädte des Landes auf einem fremden Eroberer zurückführte; ihr ziemt es, denselben göttlichen Ursprung zu geben. — In späteren Zeiten behaupteten die Tarsier, argivischen Ursprungs zu sein³⁾, wie Kelenderis und Nagidos semitische Colonien sein wollten⁴⁾. Man mag hierbei an jenen Landungsversuch der Griechen denken, von dem Berossos erzählt, und dem wohl jedenfalls historische Facta zu Grunde liegen.

1) Sandokos (Herod. VII, 194), auf den Movers (I pag. XXI) und Duncker (I^a, p. 418. I) sich ferner berufen, ist ein Perser.

2) Vgl. Duncker Gesch. I^a, 392. II, 276.

3) Strabo XIV, 5, 12. Die Cherson. Or. 33 p. 394, 18. 400, 18. Pomp. Mela, I 13: Tarsos — est olim a Rhodiis Argivisque . . . possessa.

4) Pomp. Mela I, 13.

VI.

N A S R.

Eine zuerst von Pridesaux, dann von D. H. Müller publicirte himjarische Inschrift beginnt mit den Worten: *נַסְרִי שֶׁן אֶרֶץ נֶסֶר* „Es mögen schützen diese beiden Götterbilder, der Nasr des Ostens und der Nasr des Westens, die Aräkpflanzung etc.“¹⁾ Man hat diese Bezeichnung des Gottes bisher rein geographisch erklären wollen; so denkt Müller an zwei Götterbilder an der östlichen und westlichen Grenzmarke des Grundstückes. Nasr bezeichnet jedoch den „Geier“, unzweifelhaft den Sonnengeier, und wir können nur erklären „Nasr der Sonnengeier des Ostens und Westens“, oder vielmehr „des Aufgangs und Untergangs“. Es entspricht genau der ägyptische R3 [oder sehr häufig statt dessen der andere Sonnengott Tum] Hor m ʿẖuti „R3 der Horuspferd an den beiden Horizonten“.

In gleicher Weise kann der in den himj. Inschriften so häufige Beiname des 'Aštār, *נֶסֶר* „der östliche“, diesen nur als einen Gott des Osthimmels, des Sonnenaufgangs, bezeichnen, nicht „als 'Aštār in der Gestalt, unter der er bei den östlich von Mo'in wohnenden Völkern verehrt wurde“²⁾. Es ist mir unbegreiflich, wie Praetorius sich zur Erhärtung dieser Erklärung auf Hal. 478, 17 ff. berufen kann: „Das Götterpantheon³⁾ von Mo'in und Jathil und alle Götter der *נַסְרִי* und der Stämme, und alle Götter des Meeres und des Festlandes und des Ostens und des Westens (*נַסְרִי אֶרֶץ נֶסֶר*)“. Die Erwähnung der Götter des Meeres und des Festlandes zeigt doch, dass auch bei denen des Ostens und des Westens nur an Götter des Ost- und Westhimmels gedacht werden kann. —

Da ich hier vom Himjarischen rede, gestatte man mir die Bemerkung, dass das aus dem Gottesnamen Dā Samawl bekannte himj. Wort *נַסְרִי* für „Himmel“ genau entspricht dem assyrischen *נַסְרִי*, das demnach samarl, nicht samawl zu transcribiren ist⁴⁾. Es ist die Pluralendung, und es dürfte daher wohl auch *נַסְרִי* aus samawlin entstanden sein⁵⁾. Daneben hat das assyrische die kürzere Form *nasr*:

1) Pridesaux, *Transact. Soc. BSA. Arch.* II, I, 13. Müller, *Z. D. M.* 4: XXIX, 500. Vgl. Praetorius, Beiträge zur Expl. himj. Inschr. II, 27.

2) Praetorius I, c.

3) *נַסְרִי*.

4) Dadurch wird Schraffers Annahme einer Endreduplication in samawl unwahrscheinlich (Hollenf. d. Ischr. pg. 38).

5) Auch nennt, was Schraffer I, c. als Nebenform von *nasr* „Wasser“ anführt, ist wohl *mar* zu lesen und — *נַסְרִי* für *mar*, nicht — dem al. v. *נַסְרִי*.

Eine Liste von Rajmahali-Wörtern.

Mittelbhill

von

Theodor Aufrecht.

Unter den Papieren von John Bentley, die in Trinity College, Cambridge aufbewahrt werden ¹⁾, befindet sich ein kurzes Glossar von Rajmahali-Wörtern in der englischen Umschreibungsweise der Jahre vor 1860. Davon habe ich seiner Zeit eine Abschrift genommen, und theile es streng alphabetisch geordnet gegenwärtig mit. Bei der Spärlichkeit der Materialien für die Kenntnis der Sprachen der Hill Tribes von Indien ist auch ein kleiner Beitrag von Wichtigkeit. Zur Vergleichen habe ich die entsprechenden Wörter aus B. H. Hodgson (H.), *The Aborigines of Central India* (*Journal Asiatic Society of Bengal*, Nov. 1848, pp. 550—558), und aus R. L. Roberts (R.), der ein kurzes Verzeichniss im fünften Bande der *Asiatic Researches* mittheilte, beigezeichnet. In den Noten habe ich namentlich auf Entlehnungen aus dem Hindustani und Sanskrit aufmerksam gemacht.

Language spoken by the Inhabitants of the Hills in
the Vicinity of Rajmahall

| | | | |
|--------------------|---------------------------|------------------|----------------------------|
| <i>Above</i> | mich.ga. H. mēchē. | <i>Arm</i> | tatoo. H. tāt. hudee. |
| <i>Abuse</i> | kareha. | <i>10 Arrow</i> | cha.orr. R. H. chār. |
| <i>After</i> | koakwajee. | <i>Ur. chār.</i> | |
| <i>Age</i> | koro. akro. | <i>Asleep</i> | candre. |
| <i>Angry</i> | roker.en. | <i>Awake</i> | candra.na. |
| <i>Answer</i> | hoies ²⁾ . | <i>Back</i> | coka. H. cookah. |
| <i>Ant</i> | pō,ok. R. choobah. | <i>Bad</i> | argo mulla ³⁾ . |
| | H. pōk. Urson. (Ur.) pōh. | <i>15 Bamboo</i> | mass ⁴⁾ . |
| <i>Ant (white)</i> | c.na. | <i>Battle</i> | baja. nuck.na. |

1) Die Liste ist nicht von Bentley selbst, sondern wahrscheinlich von einer Dame geschrieben. Vgl. *Catalogue of Sanskrit Mss.* p. 81. 2) Hind. bolus, to speak. 3) Das ist hoio vacuus. Vgl. *good*. 4) Rkr. maskara.

| | | | |
|---------------------------------|--------------------------------------|-----------------------|---------------------------------|
| <i>Beard</i> | caboo. R. pāchoodae | <i>To cry</i> | butra. |
| <i>Beast</i> | savaja ¹⁾ | 50 <i>To cut</i> | mo, chav. |
| <i>Before</i> | eua, mndra. R. mou- | <i>To dance</i> | lalla. |
| dūhne. | | <i>Deck</i> | ao, ka. |
| 20 <i>Behind</i> | koakwajee. | <i>Daughter</i> | noon, a. haug, adu. |
| <i>Belly</i> | ko, cho. R. oochah ²⁾ . | <i>Day</i> | oll. Ur. āllah. |
| <i>Below</i> | peseo. cunda. H. | 55 <i>Dead</i> | ka, cha. |
| pissi. H. butta | | <i>Death</i> | dau, ponana. |
| <i>Bird</i> | muojoo. H. pū ³⁾ . | <i>Debt</i> | da, na ¹³⁾ . |
| <i>Black</i> | murug, ro. R. fud- | <i>Deep</i> | dur, re. |
| coora. H. mārge. Ur. mokharo. | | <i>Door</i> | cho, tra. R. chut- |
| 25 <i>Blind</i> | coal, ro. | | teedah. |
| <i>Blood</i> | ca, las. R. kees. H. | 60 <i>Devel (sic)</i> | pa, ree. |
| kēsa. Ur. khēsa ⁴⁾ . | | <i>Dew</i> | tia, ree. |
| <i>Boat</i> | na, ve. H. nāva ⁵⁾ . | <i>To dig</i> | ur, gha. |
| <i>Bold</i> | be, cha. | <i>Dirt</i> | murug, ro ¹³⁾ . |
| <i>Bone</i> | ko, chul. R. coochul. | <i>Dog</i> | ulla. R. alah. H. |
| cedut. H. kochul. Ur. khōchul. | | | alla ¹⁴⁾ . |
| 30 <i>Born</i> | arī, h. | 65 <i>Down</i> | cōnda. |
| <i>Boy</i> | ma, care. | <i>To drink</i> | ona. H. oah. Ur. |
| <i>Bread</i> | puta. H. putteeā ⁶⁾ . | | ānāh. |
| <i>Breast</i> | boo, coo. R. hookah. | <i>Drunk</i> | onak. mulla. |
| <i>Breath</i> | para, ne. | <i>Dry</i> | kya. ca. |
| 85 <i>Brother</i> | noon, a ⁷⁾ . | <i>Ear</i> | kālavoo. R. kydoob. |
| <i>Bullcock</i> | o, ee. | | H. khohday. Ur. khēbda. |
| <i>Charcoal</i> | mogara. | 70 <i>Earth</i> | kudga. R. kyent. |
| <i>Chief</i> | maga. | | H. kēkal. Ur. khēkhāl. |
| <i>Clean</i> | gimpro ⁸⁾ . | <i>To eat</i> | lapa. H. lāpā, mōkū |
| 40 <i>Cloth</i> | looga. dubba. R. | | mina. |
| durjā ⁹⁾ . | linen cloth looka. | <i>Egg</i> | pan. H. kīrpan ¹⁰⁾ . |
| <i>Cock</i> | ka, err. R. noogeer ¹¹⁾ . | <i>Empty</i> | mulla ¹¹⁾ . |
| <i>Cold</i> | kee, va. R. kaidah. | <i>End</i> | oormade. |
| H. panini | | 75 <i>Enemy</i> | rada. |
| <i>Colour</i> | kaso ¹²⁾ . | <i>Evening</i> | bala. |
| <i>Compliments</i> | samhe, a. | <i>Eye</i> | caa. R. cau. H. |
| 45 <i>To cook</i> | bit, ha. | | kān. Ur. khān. |
| <i>Corpse</i> | kopa. | <i>Face</i> | mo, dra. |
| <i>Cure</i> | o, ee. R. ooe. H. ni | <i>To fall</i> | ōtra. |
| Ur. oñ. | | 80 <i>Far</i> | ga, che. H. gēchi. |
| <i>Criminal</i> | ala. | | Ur. gēcha. |

1) savago? Ein ungeschickter Frager könnte eine ungeschickte Antwort bekommen haben. 2) kakshi? 3) kakshin? 4) Vgl. rei. 5) Hind. nāo. 6) pishka? 7) Vgl. meter. 8) Vgl. light, white. 9) dūrqa? 10) Vgl. kea. 11) Vgl. end. 12) Hind. Arab. dīnī? 13) Vgl. black. 14) slaka? 15) Das ist gallinæ ovum. 16) Vgl. oben drunk (7). und nowe.

| | | | |
|---------------------------|---------------------------------|---------------------|------------------------------------|
| <i>Fat</i> | bado ¹⁾ . | 115 <i>He</i> | neen ¹²⁾ . H. ba.shu.it |
| <i>Father</i> | ahha. H. āhā. | sth. | |
| <i>Fear</i> | alich.na. | <i>Head</i> | coo, coo. R. cook. |
| <i>Female</i> | palee ²⁾ . | H. kūpē | Ur. kāk. |
| 85 <i>Fever</i> | maib. cor.cha. R. | <i>To hear</i> | men.a. H. menā. |
| <i>meed.</i> | | <i>Heart</i> | oggly. |
| <i>Few</i> | upga ³⁾ . | <i>Hat</i> | a.la.se. R. oomee. |
| <i>To fight</i> | bajee. uackua. | 120 <i>Heavy</i> | o.ta |
| <i>To fill</i> | needu. | <i>Head</i> | go.de. R. teekōā |
| <i>To find</i> | melara ⁴⁾ . | <i>Height</i> | miriga. |
| 90 <i>Fire</i> | che,choo. R. chu- | <i>Hem</i> | ma.ba. kee. |
| <i>chah. H.</i> | chichō. Ur. chik. | <i>Hen</i> | ka,rr.R.dootegeer. |
| <i>Fish</i> | meen. R. meen. H. | 125 <i>Here</i> | barra. H. ino. |
| <i>min ⁵⁾.</i> | | <i>High</i> | muchn. R. arkā. |
| <i>Flesh</i> | ma,ak. R. māāk. | <i>Hill</i> | toea. R. tookak. |
| <i>Flour</i> | coomā. | H. mountain tōkē. | |
| <i>Fly</i> | tehinger. R. teicur. | <i>Hog</i> | kia. R. keas. H. kis. |
| 95 <i>Food</i> | jagoo. R. jadoo. | Ur. kias. | |
| <i>Foot</i> | kha,do. R. chupā. | <i>Hole</i> | dwero ¹³⁾ . |
| H. kōv. | | 130 <i>Honey</i> | ja.ne. |
| <i>Fox</i> | sikree ⁶⁾ . | <i>Hoof</i> | gar,yea. |
| <i>Friend</i> | suugala. | <i>Horn</i> | moergoo. H. mārg. |
| <i>Fruit</i> | kun.ja. | Ur. mārag. | |
| 100 <i>Girl</i> | neen,e ⁷⁾ . | <i>House</i> | ad,dha.R.adā.H.āvd. |
| <i>To go</i> | kala. R. ayeoocou. | <i>How far</i> | e,co,choo.de. |
| H. eka. kālē. Ur. kālē. | | 135 <i>How many</i> | anon,da. |
| <i>God</i> | ara. H. erē. Ur. ērē. | <i>How much</i> | eeon,da. |
| <i>God</i> | gosa,er ⁸⁾ . | <i>Hunger</i> | kēra. H. kird. Ur. |
| <i>Good</i> | aroo. | kēra. | |
| 105 <i>Grass</i> | chumee.R.doobah ⁹⁾ . | <i>To hunt</i> | cowra,ke.aken. |
| <i>Grain</i> | gunge. | <i>Husband</i> | dabe. |
| <i>Great</i> | bado. | 140 <i>I</i> | suugala ¹⁴⁾ . H. eu. |
| <i>Green</i> | giupro ¹⁰⁾ . H. kēn- | Ur. enan. | |
| <i>kajro.</i> | | <i>Jackal</i> | chagalo ¹⁵⁾ . R.chee- |
| <i>Hair</i> | tulle. R. tallee. | o.lloo. | |
| H. talī. | | <i>To join</i> | neen. birka. |
| 110 <i>Half</i> | arpa. | <i>Justice</i> | subba. uckua. R. |
| <i>Hand</i> | tatoo. H. sēñ. | muzcoot. | |
| <i>Handsome</i> | aroo ¹¹⁾ . gar,a. | <i>Kid</i> | cogga. |
| <i>Happy</i> | mur,ha. | 145 <i>To kill</i> | baje coda. H. pitā. |
| <i>Hard</i> | arr,se. | <i>Knee</i> | mooka. |

1) Vgl. great, thick, young.

2) Vgl. woman.

3) Vgl. short.

4) Hind. milaa. 5) Hind. min. 6) pers. hind. shikar?

7) Hind. gosāin, i. a. gosāmin. 8) dhrā.

9) Hind. gosāin, i. a. gosāmin. 10) Hind. drā.

11) Vgl. good. 12) ala. hindust. du.

13) drā.

14) d. i. Friend. 15) Hind.

shighā.

| | | | |
|------------------------------|--------------------------------|----------------------|---------------------------------|
| <i>To know</i> | ekna. R. booje een. | <i>Monkey</i> | toka ⁴⁾ . |
| <i>Labour</i> | gara. | <i>Monkey</i> | tig.a. H. mligē. |
| <i>Lame</i> | kora. | <i>Month</i> | gera. |
| 150 <i>Loud</i> | ka. keb. | 185 <i>Moon</i> | halpoo, belap. H. |
| <i>To laugh</i> | atluckna. R. alkee. | | biipē. |
| H. ālkā | Ur. ālkhā. | <i>More</i> | mundoo. |
| <i>Lazy</i> | gurrea. | <i>Morning</i> | heja. |
| <i>Leaf</i> | antgha. H. āgē. | <i>Mother</i> | j.a. H. āyā. |
| jahoo awood.na ¹⁾ | Ur. ālkhā. | <i>Mouse</i> | angu. |
| <i>Lean</i> | kā.a. ka. | 190 <i>Mouth</i> | joro. H. aoro. |
| 155 <i>To leap</i> | baga. | <i>To move</i> | laranea. |
| <i>Left</i> | umka.a. ke.a. | <i>Murder</i> | pe,te,a. |
| <i>Leg</i> | bugda. | <i>My</i> | inku. H. ougkl. Ur. |
| <i>Length</i> | degara. | | āngli. |
| <i>Liar</i> | ja.ho awood.na ¹⁾ | <i>Nail (finger)</i> | orgoo. R. ooruk. |
| R. pusseeare. | | 195 <i>Naked</i> | lungtea ⁷⁾ . |
| 160 <i>Lie</i> | jaho. | <i>Name</i> | endro. na,ma. H. |
| <i>Life</i> | paranee. | | nūmi ⁸⁾ . |
| <i>Light (not heavy)</i> | poopra. | <i>Near</i> | utga. H. atgi. |
| <i>Light (not dark)</i> | giupro. | <i>Neck</i> | kissir. |
| <i>To light</i> | cess,tra. | <i>Nephew</i> | kalapo ⁹⁾ . |
| 165 <i>Long</i> | digaro ²⁾ . | 200 <i>Nice</i> | pooma. |
| <i>To lose</i> | col,coo. | <i>Nice</i> | kalapo. |
| <i>Lone</i> | dugraha. | <i>Night</i> | ma.ak. H. mākē. |
| <i>Lover</i> | chang,giuna. | | Ur. mākā ¹⁰⁾ . |
| <i>Low</i> | pisre. | <i>No</i> | amben. H. mālā ¹¹⁾ . |
| 170 <i>To make</i> | mainja. | <i>Noise</i> | kawa. muckoo. |
| <i>Male</i> | cho.ga. R. peechālāl. | 205 <i>None</i> | nulla. |
| <i>Mango</i> | tatgha. | <i>North</i> | gunga. mo,ha. H. |
| <i>Many</i> | gutra. | | solab. |
| <i>Market</i> | auta. | <i>Nox</i> | mou,you. R. moē. |
| 175 <i>Marriage</i> | pat,bada. | <i>Oath</i> | dib,be ¹²⁾ . |
| <i>Master</i> | māga ³⁾ . | <i>Oil</i> | isgano. R. heesun. |
| <i>Me</i> | neen ⁴⁾ . R. aykee. | H. isgnē. | Ur. issām. |
| <i>Measles</i> | piree. | 210 <i>Old</i> | pā,cha. |
| <i>Medicine</i> | mandroo. R. bhud. | <i>Open</i> | tiaga. |
| der. | | <i>Orphan</i> | ing.ma,na. |
| 180 <i>Memory</i> | oog,lara ⁵⁾ . | <i>Pain</i> | noonjea. |
| <i>To mend</i> | bun,naght,na. | <i>Pair</i> | dur,isa. |
| | | <i>Parrot</i> | adrou. R. apud. |
| | | 215 <i>Peace</i> | aleo. |

1) Das ist mundachum dicus.

2) Vgl. length, tall.

3) Vgl. churf.

4) Vgl. ka, na. 5) Vgl. heart, wise.

6) Das ist Silber.

7) Vgl. ahuma.

8) Die beiden letzteren entlehnt.

9) Vgl. niece.

10) Anklingi das

Vollschu niolo, das mit uns keine Gemeinschaft hat.

11) Vgl. name.

12) Vgl. to swear.

| | | | |
|-----------------------|--------------------------------|-----------------------|-----------------------------------|
| <i>Pencock</i> | choo, a R. choohah. | <i>Sister</i> | tugdo. |
| <i>Person</i> | muller. | <i>To sit</i> | oka, H. okā. Ur. ūkha. |
| <i>Plunder</i> | huteh, ken. | 253 <i>Skin</i> | chum, a. H. chāmā ²⁾ . |
| 220 <i>Poison</i> | bizzo. | Ur. chapta. | |
| <i>Poor</i> | dook, ta. | <i>Sky</i> | saranga. H. sarāngē. |
| <i>Prayer</i> | aroo, ē, can. R. ay- | <i>Sleep</i> | condra. H. to sleep: |
| decoote, | | hāndra. Ur. khāndara. | |
| <i>Price</i> | ka, lo, ken. | <i>To sleep</i> | cođa ³⁾ . R. coođa. |
| <i>Prisoner</i> | durch, ken. | cundaro. | |
| 225 <i>Punishment</i> | bujā, ken. | <i>Slow</i> | jera. |
| <i>To quarrel</i> | conda, rare. | 260 <i>Small</i> | joca. Ur. sanca. |
| <i>Question</i> | hutra, dook, a. | <i>Smell</i> | chane. |
| <i>To ruin</i> | larn, poye. | <i>Smoke</i> | mogha. |
| <i>Red</i> | ksao ⁴⁾ . R. kyroo. | <i>Soft</i> | py, dha, ke. |
| H. kēsh. Ur. kheshā. | | <i>Soldier</i> | chaukre, a. |
| 230 <i>Rice</i> | te, o, kul. R. tepkeel. | 265 <i>Son</i> | noou, a ⁵⁾ . |
| <i>Ripe</i> | puja, ca. H. panjēkē. | <i>Say</i> | para ⁶⁾ . |
| Ur. panja. | | <i>Sound</i> | punde. |
| <i>To rise</i> | choo, en. | <i>Snur</i> | tiaa. R. seeteeđ, H. |
| <i>Robber</i> | halway ⁷⁾ . | thā, Ur. tissa. | |
| <i>Roof</i> | nusra. | <i>To sow</i> | chau, kan. |
| 235 <i>Root</i> | bunda. | 270 <i>To speak</i> | pur, en. H. anda. |
| <i>Round</i> | gotaroo. | <i>Staff</i> | pin. |
| <i>To run</i> | bouga. H. būgā. | <i>Star</i> | biñd, ka. R. bañetah. |
| Ur. būgā. | | H. biñlēkā. Ur. bñkā. | |
| <i>Salt</i> | ba, k. R. beek. H. | <i>To stay</i> | doka. |
| bēkē. Ur. | bēkē. | <i>To steal</i> | koleway ⁸⁾ . |
| <i>To save</i> | ba, chau, tera. | 275 <i>Step</i> | cadoo. |
| 240 <i>To say</i> | avood, ken ⁹⁾ . | <i>Strong</i> | ma, ha — mao. |
| <i>To see</i> | toon, ka. | <i>Some</i> | chow, cha. R. chā- |
| <i>To sell</i> | bea, ken. | chah. H. | chāikā. |
| <i>Serpent</i> | nir. R. neer. H. nēr. | <i>To stop</i> | lla. |
| Ur. nlr. | | <i>Storm</i> | baharee. |
| <i>Shame</i> | luge ¹⁰⁾ . | 280 <i>Straw</i> | cume, me. |
| 245 <i>She</i> | naha. | <i>String</i> | jowra. |
| <i>Short</i> | upga. H. jōkka. | <i>To strike</i> | badgon ¹¹⁾ . H. bāja. |
| short man: chāpō. | | <i>Strong</i> | bur, rea. |
| <i>Shoulder</i> | dap, na. R. dupna. | <i>Sun</i> | bair. H. bēr ¹²⁾ . |
| <i>Sick</i> | nup, ria. R. chootah. | 285 <i>Sun-shine</i> | neer. R. beer. |
| <i>Silence</i> | nmba. | <i>To swallow</i> | nooga. |
| 250 <i>Silk</i> | poe, conl. | <i>To swear</i> | dibhe. |
| <i>Silver</i> | taka. | <i>Sweat</i> | om, me. |
| <i>To sing</i> | para, chama. | <i>Tail</i> | colee. |

1) Vgl. colour. 2) Vgl. thief.
lajja. 3) Hind. chūlā, l. a. coomā.
8) Vgl. to sing. 9) Vgl. robber.

3) Vgl. hair. 4) Hind. mā, l. a.
5) Vgl. asleep. 7) Vgl. daughter.
10) Vgl. war. 11) Vgl. weed.

| | | | |
|--------------------------|---------------------------------|-----------------------|-------------------------------|
| 290 To take | oobakan. H. kinda. | To wait | doka. illa ¹⁾ . |
| Tall | digaro. H. digaro. | To wake | igra. H. ejra. |
| Tear | caga, moo. | To walk | ek ²⁾ . |
| Tenant (sic; purj. | | War | builge, na. |
| Thick | hato. | 325 Warm | gupa. |
| 295 Thief | kaloway. | To wash | nodra. |
| Thirsty | amun, kera. H. thirst: | Water | umi. R. oom. H. |
| amkiriū. Ur. amfin kala. | | am. Ur. am. | |
| Thorn | utch, oo. | Way | pa, oo. |
| Throat | kusur. R. cusser. | Weak | buna mulla. |
| tooth- | | 330 Wedding | pal' bada ³⁾ . |
| To thunder | doorunja. | To weep | olige. R. boolke. |
| 300 Tiger | toqd. R. toot. Head, | To weigh | ko, ea. |
| Tie | chupta kee nner ⁴⁾ . | Weight | ciha gara ¹¹⁾ . |
| R. ouddah | angileeh. | West | har, atra. R. beer- |
| To-morrow | lala. H. lala. Ur. nēre. | hotroo. | |
| Tongue | tuita. | 335 To wet | po, rag. he, a. |
| Tooth | pul. R. pul. H. pālī. | Wheat | bee, che. R. gy- |
| Ur. pālī. | | haem ¹²⁾ . | |
| 305 Tree | sara. | White | ginpro. R. cheen |
| Free | mun, oo. R. man. H. | burna. H. | jinpro ¹³⁾ . |
| man. Ur. man. | | Widow | rondee, na ¹⁴⁾ . |
| Trouble | ka, cla, tre. | Wife | enga daee. |
| True | anda ⁵⁾ . | 340 Wind | taca. |
| Tune | para ⁶⁾ . | Wise | oogly-tawary ¹⁵⁾ . |
| 310 Ugly | aroo mulla ⁴⁾ . Ur. | Woman | palee ¹⁶⁾ . |
| milla. | | Wood | can, ooo ¹⁷⁾ . |
| Uncle | pepo. | Woods | jarra. |
| Under | pisse. H. pissi ⁸⁾ . | 345 Word | holee. |
| Up | michga. H. mēchō. | Work | kja. |
| Ur. mēyah. | | Wound | moche, a. |
| To urinate | ba, ha, ro. oka. | Wrong | baaa. |
| 315 Use | neen ⁹⁾ . | Fear | ba, cha, re ¹⁸⁾ . |
| Village | tolah. H. kōp. | 350 Yellow | bulco. R. balcoo. |
| Vile | ding, raha. | Yesterday | lala ¹⁹⁾ . |
| Visit | pirka. | Young | bado ²⁰⁾ . |
| Police | pindo ⁷⁾ . | Your | neenke. H. thine: |
| 320 To vomit | poot, ro, a. | ningki. Ur. niengh. | |

1) Das ist Fäustinger. 2) Das ist die hindustanische Flexionsendung, und zwar das Sanskr. angust oder agust. 3) Erinnerung an satya. 4) Vgl. to sing. 5) Das ist patchen rauchen. 6) Hind. piche, i. e. pēchiba. 7) Vgl. aus. 8) Vgl. zu sein. 9) Vgl. to stay, to stop. 10) Vgl. to go. 11) Vgl. marriage. 12) Vgl. heavy. 13) Hind. golihā, i. e. goldmine. 14) Vgl. clean, light. 15) patyan jivati stri randh (Wittwe) na bhavati. 16) Wierata 15; samjha, vorwärt, chentawell. 17) Vgl. haare. 18) Vgl. female. 19) Das ist Harn, während das folgende silva bedeutet. 20) Hind. buchar, i. e. rutsara. 21) Vgl. to-morrow. 22) Vgl. fat, great, thick.

Nachtrag.

Erst vor kurzem habe ich durch die freundliche Vermittlung von R. Rost die „Specimens of languages of India“ erhalten, welche Sir G. Campbell in Calcutta 1874 edirt hat. Das in diesem Buche zusammengebrachte Material ist ausserst dankenswerth, aber die Methode und die Weise der Umschreibung lassen manches zu wünschen übrig. Die Seiten 95—107 enthalten „Further languages of aborigines of western Bengal und Behar“. Unter diesen finden sich auch Proben „of the Rājmahālee of the Rājmahāl Hills“. Hindustanische Wörter haben hier, wie es den Anschein hat, bereits öfter die alten Benennungen verdrängt. Zur Vergleichung mit der obigen Liste stelle ich, als bestätigend oder verbessernd, einige Wörter aus Campbells Werk zusammen.

back: kokeh, Ur. khokhā. *belly*: kacho. *bird*: pua. *child* (vgl. *boy*): makkeh. *cock*: chayok keru. *cave*: oyau. *daughter*: tengādi. *son*: tengādēh. *deer*: dimdēh. *dog*: āleh, Ur. allā, Dhāngar (Dh.) of Shahabad: allā. *ear*: kajēdbu, Ur. khebda, Dh. khēda. *to eat*: lāpā. *eye*: kānu, Ur. khan, Khond of Orissa: kānu, Khond of Ganjam: kānu, Dh. khun. *far*: gieboy, Ur. gechehha, Dh. gieha. *father*: ābhah. *fire*: chichu, Ur. Dh. chick. *foot*: kedu, Ur. khod, Khond of Ganjam: kadu, Dh. khid. *to go*: kālāh, Ur. kalā (imper.), Dh. kula. *god*: gosāin, Ur. dharme, Dh. dharmens¹⁾. *good*: eṇu. *hair*: iāl. *hand*: tetā. *he*: āh, Ur. ās, Dh. as; *of him*: āhikid, Ur. āgihk, Dh. āgohoo; *his*: āhikid; *they*: āhaber, Ur. ār, Dh. arhoomor; *of them, their*: āhehkid. *head*: kuku, Ur. kukk, Dh. kookk. *high*: meehge, Dh. miehha. *house*: addah, Khond of Orissa: iddu, Khond of Ganjam: idd. *I*: ayn, Ur. en, Mundari of Lohardugga: aih oder ih, Khond of Orissa: ānu, Khond of Ganjam: ann, Dh. lu; *of me, mine*: aynkī, Ur. enghai, Mundari of Lohardugga: aīṇya, Dh. luga; *we*: aym, Ur. em, Khond of Orissa: āmu, Khond of Ganjam: āmu aja, Dh. min; *of us, our*: emahki, Ur. emhai, Dh. inga. *moon*: hilpu. *near*: atgi. *no*: mālā, Ur. mal-ā, Dh. mulla. *nose*: mulid, Ur. muhi, Mundari of Lohardugga: muu, Khond of Orissa and of Ganjam: mungeii, Dh. moocen. *to run*: bongāh, Ur. bongā, Dh. bong. *sister (elder)*: Dh. ingdyē. *star*: hīndkeh, Ur. hinko, Dh. beenko. *to beat* (in der Liste: *to strike*): hājā. *sun*: beru, Ur. birī, Dh. beerco. *tongue*: tartay, Ur. tatkhā, Dh. titkha. *tooth*: palu, Ur. pal, Khond of Orissa: pālu, Dh. pull. *up*: māñieh, Ur. mānyā. *wife*—*bad*: dograha. *water*: āmu, Ur. am. *white*: ālaporo, weise dāni, Dh. ingkhyne.

1) Dieses ist wahrscheinlich das Skr. dharmas oder dharmagṛāha. Die Sanskrit-Hälften besser nach den Haupttheilen eines angeführten Stammes als nach der Attraction des einzigen Gottes sich zu erkundigen. Nennen wir Gott wie: bar, paramahar, bhagwān, Hām sind wenig nützliche Exotica.

Das Hülfsverb sein lautet im Rājmahālī und Urāon wie folgt. Der zu Grunde liegende Stamm ist im Praesens und Praeteritum verschieden, die Weise der Flexion in den Hauptstücken identisch.

Praesens.

am.

R. ainoo, ninoo, ahoō; pl. aīm sehem, nīm seher, ā seher.

Ur. en raadau, nīn raaddī, as raas; pl. nām raadat (em raadam), aīm randar, ar raauar (rai with other than men).

Praeteritum.

am.

R. aīn bechken, nīn bechkeh, ā bechia; pl. aīm bechkem, nīm cheber lueker, ā cheber luehia.

Ur. en rahachkan, nīn rahachkal, as rahachas; pl. nām rahachkat (em rahachkam), aīm rahachkar, ā rahachur.

be: R. aīnā, Ur. masā. *to be* R. menoti, Ur. manā, *being:* R. menzāh, Ur. manā. *having been:* R. menz kacharon, Ur. man kan. *I may be* R. aīn menoti parin¹⁾, Ur. en manna ongon (*I am able to be*). *I shall be:* R. aīn menen, Ur. en manon. *I should be:* R. aīn menoti parien, Ur. en manna ondan (*I was able to be*).

Auch Dalton's *Ethnology of Bengal* soll eine Wörtersammlung enthalten. Wenn dieses kostspielige Werk zugänglich wird, hoffe ich auf denselben Gegenstand zurückzukommen.

1) Vgl. das Bengalische: amē haita pārl.

Ueber zwei arabische Handschriften.

Von

A. Sprenger.

Herr Hofrath von Kremer beehrte mich im August 1877 mit einem Besuche und bereitete mir eine freudige Ueberraschung, indem er drei sehr werthvolle arabische Handschriften seiner reichen Sammlung zur Einsicht mitbrachte. Eine davon, nämlich

من كتاب فيل الذيل تصنيف ابى جعفر محمد بن جوير الطبري
ist von hier an den Herrn Professor de Goeje in Leiden zur zeitweiligen Benutzung abgegeben und wird wahrscheinlich von ihm beschrieben werden. Die andern zwei liess Herr von Kremer bei mir, um mir Gelegenheit zu geben sie eingehend zu untersuchen.

I. Die Eine enthält das *املا* und ist eine der schönsten Handschriften, die es gibt. Es ist ein Quartband von 200 Seiten von 27 Zeilen in schönen maghribi Charakteren mit der allergrössten Sorgfalt geschrieben. Es sind alle Vokale und Lesenzeichen angegeben. Seite 18 schreibt der Copist Abd Sa'Id am Rande *بلغت سمعت في الذكر الثانية*, es scheint also, dass er seine Abschrift in den Vorträgen seines Schayches zweimal revidirt habe. Er hält sich genau an das Original und wo ihm die Lesart nicht gefällt, schreibt er *كذا* wie über das Wort so z. B. über *أحكوا* ich erzähle, mit Alif am Rande, und über *من ما*. Das Datum des Codex ist nicht angegeben. Aus den Schriftzügen möchte ich schliessen, dass er mehr als funfshundert Jahr alt ist. Er fängt mit den Worten an *أما أنى يوسف أخيرنا أبو بكر قال حدثني أبى*
قال حدثنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن رستم قال قال أبو يوسف
يعقوب بن اسحق السكيت. Die sieben angeführte Randglosse ist wie diese Ismael im Geleto und in der Sprache der Traditionen-

wissenschaft und es ist anzunehmen, dass der Sprechende in beiden Fällen der Schreiber des uns vorliegenden Codex ist, und er diese Isahd nicht aus dem Original das er copirte abgeschrieben habe. Wenn dem so ist, so wurde der Text des Buches von Ibn Rustum zuerst niedergeschrieben (oder von den Papieren des Autors abgeschrieben und ins Reine gebracht) und unser Codex wurde von einem Mann (näm. Abū Sa'īd) angefertigt, dessen Lehrers Vater ein Schüler des Ibn Rustum war. Dem gemäss dürfte die vorliegende Handschrift aus dem Ende des vierten Jahrhunderts stammen, denn der Verfasser starb in 246 oder 244 oder 243 (vgl. Flügel, Gramm. Schulen S. 159). Jedenfalls wohnt dieser Handschrift eine Autorität inne, auf die wir, wo der Inhalt mit dem der Wörterbücher im Widerspruche steht, uns getrost berufen dürfen; denn es ist nicht anzunehmen, dass z. B. Gauhary ein besseres Exemplar dieser so wichtigen Quelle für Lexicographie vor sich hatte. Die Hauptquellen des Verfassers sind sein Lehrer Abū 'Amr, Aqma', Abū 'Obayda und Farrā. Er hat auch selbst geforscht und führt seine Beobachtungen unter seiner Kunja an,

so z. B. قال أبو يوسف حضرني أمريبيان قصيحيان من بني كلاب فقال احدهما انقضة وقال الآخر منقضة ثم افرقنا على أن يشلا جماعة اشيين من بني كلاب فانفق جماعة على قول ذا وجماعة على قول ذا فجمنا نعتان.

II. Von der andern Handschrift fehlen die ersten drei Blätter, sie besteht jetzt aus 179 Seiten, ist ohne Mistar geschrieben, die Schriftzüge sind gross und deutlich aber unbeholfen, die Zahl der Zeilen auf einer Seite variiert von 12 bis 17. Den vollständigen Titel finden wir in Seite 89 wie folgt: الجزء الثاني من كتاب

المقصود والمدود تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن ولاد النحوي. Ueber Ibn Wallād (so steht der Name abgekürzt in S. 133, in den Glossen heisst er Abū-l-'Abbās) berichtet Flügel S. 233. Der Codex besteht aus zwei Heften جزء, deren Handschrift einander ähnlich aber doch verschieden ist. Das zweite Heft wurde einige Wochen vor dem ersten, im Dhu-l-ḥi'da 365 vollendet und die Nachschrift lautet كتب الحسن بن عبد الله بن الحسين الكرايحي بيده في ذي القعدة من سنة خمس وستين وثلاثمائة. Das Postscript des ersten Heftes (S. 85) lautet كتب حمزة بن عبد الله بن الحسين بيده في شهر ذي الحجة من سنة خمس وستين وثلاثمائة. Keiner der zwei Schreiber hat eine Kunja und die un-

beholdenen Schriftzüge lassen vermuten, dass sie noch Schüler waren. Seite 89 steht unter dem Titel: *نيسنج لابی عبد الله* *نيسنج* *الحسين بن عبد الله بن الحسين نيسنج* *بن وهما تيه*. Es ist wohl kein Zweifel, dass die zwei Copisten Hasan und Hamza Brüder und Enkel des Abb 'Abd Allah waren, zu dessen Nutzen und Frommen sie die Handschrift anfertigten. Wir stossen also auf eine Familie von Grammatikern.

Seite 133 steht folgende Handglosse in einer gewandten Hand *تمت المعارفة من نسخة يعقوب بن اسحق الشراي المصححة على الشيخ ابي الحسين على بن احمد المجلبي ايده الله التي عليها خطه بقرائه ايها عليه في شهر رمضان من سنة تسع واربعين و ثلثمائة وعارضة ايها في صفر من سنة احدى وسبعين و ثلثمائة* In derselben Hand sind zahlreiche Glossen, Zusätze und Correcturen besonders am Anfange des Werkes. Die meisten fangen mit *نسخة* an. Manches mal werden Varianten aus der *نسخة* *الحسين* und aus der *نسخة* *المجلبي* angeführt und es unterliegt keinem Zweifel, dass Abû-l-Hasan, der Schaych und Mohallabi ein und dieselbe Person ist. Die Sache verhält sich also wohl wie folgt. Der Grosspapa Abû 'Abd Allah hat im Jahre 371 die Abschrift seiner zwei Enkel mit dem Codex des Ya'qûb verglichen und auch die in der That sehr werthvollen Glossen, welche Ya'qûb in demselben geschrieben hatte, copirt. Ya'qûb aber hatte sein Exemplar in 349 in den Vorträgen des Mohallabi berichtigt und commentirt und Mohallabi bezeugte dieses mit seiner Namensunterschrift.

In einem Werke dieser Art ist die Vokalisation der wichtigste Theil. Durch die sorgfältige Collation ist der Codex in diesem Bezug sehr zuverlässig geworden, doch ist er nicht so vollendet wie der des Işhâh und es kommen darin Inconsequenzen und Fehler vor, besonders gegen das Ende des Buches; so bemerken wir S. 159 die Orthographie *الليل* und weiter unten *الليل* (Qor. 3, 109). Dazu ist zu bemerken, dass das Zeichen für das Madd das Wort *مد* mit verlängerter Verbindungsline über die Linie geschrieben ist ¹⁾, dass es gewöhnlich auf dem Consonanten steht, der das Fatħa

1) Der Verbindungsstrich ist wo sich Raum genug findet immer gedruckt; häufig sind die beiden Buchstaben Mim und Dâl verkleinert, und das Wort steht dann wie das übliche Maizschon aus. Dieses Zeichen ist also nicht ein horizontales Alif, sondern auf diese Weise entstanden.

trägt, dass das Hamza auf dem Alif steht und die Nunnation des u-Falles durch ^{مد} angezeigt wird. Ueber ^{مد} انا stehen also folgende

Lesenzeichen in folgender Ordnung ^{مد} انا انا und auf الليل nur

folgende ^{مد} انا. Sonderbar ist auch, dass die Copisten vor die Nunnation des a-Falles gewöhnlich ein Fatha setzen, wie S. 146 ^{مد} انا und S. 173 ^{مد} انا. Von den Fehlern, die mir aufgefallen sind, ist folgender ohne Bedeutung: S. 146 ^{مد} انا. Und ^{مد} انا, der Sinn fordert ^{مد} انا. Sehr wesentlich hingegen ist ein anderer, S. 174. Ich schreibe die ganze Stelle ab, weil sie, was ich weiter unten über das Hamza zu sagen habe, beleuchtet.

فان كان الاسم مضمراً كتبته بالالف في الرفع والنصب والخفض قلت
هذا الخطأ ورأيت الخطأ وعجبت من الخطأ فان اجماعه فاجوز ان
تجعل اليمزة في الرفع واوا وفي الخفض يا وفي النصب الفا فتقول هذا
خطأوك وقبوك وعجبت من خطأك وقبأك ومنهم من يدع اليمزة
على حاليها قبل الاضافة يكتبها في الرفع والنصب والخفض انا هذا
خطأك ورأيت خطأك وعجبت من خطأك والاو احسن واكثر ومنهم
من يكتبها انا اضاف في الرفع بالالف وواو وفي الخفض بالالف ويا هذا
خطأوك وعجبت من خطأك وهذا اضعف الوجه
Declinationsweise soll es ^{مد} انا ^{مد} انا heißen.

Dieser Passus und überhaupt gewisse Regeln über das Hamza stehen im Kapitel über die Orthographie. Das ist wie es sein soll, denn fast alles was in den Compendien der ^{مد} انا darüber gesagt wird, gehört weder in die Formen- noch in die Lautlehre und bezieht sich nur auf die Schreibweise. Bekanntlich schreiben die Araber und die Semiten überhaupt die langen Vokale wie folgt ^{مد} انا und betrachten sie als geschlossene Silben wie wenn

fi aus fj, dāna aus daw-na, und mā aus ma' entstünde. Das hat, wie Fleischer bemerkt, zu mancherlei verkehrten Anschauungen und Verwirrungen Anlass gegeben. Vermehrt wurde die Verwirrung

durch die genauern Bestimmungen über das Hamza und die Einführung eines Zeichens für dasselbe und für das Madd. Bis auf den heutigen Tag ist die Anwendung dieser Leseszeichen nicht vollends bestimmt, und wir müssen uns entscheiden, ob wir dieser oder jener Schreibweise folgen wollen. Da die vorliegenden zwei Handschriften ein ehrwürdiges Alter haben, verdient ihre Schreibweise ebenso viel Beachtung als die Bemerkungen, welche Ibn Wallād darüber macht.

Wollten wir für alkoholfrei das Wort ankolohisch bilden, so müßten wir, um es recht deutlich zu machen, zwischen die zwei a einen Laut setzen, der dem Hamza gleicht, und den die Griechen in solchen Fällen durch Einschlebung eines η vermeiden. Wie jetzt die Araber sprechen, klingen ^اأَن ^اأَن wie die gleichlautenden deutschen Wörter an, in, una, und in Fällen wie ^اقُل

qūl bezeichnet das Hamza einfach die Diärese und ist ein unvermeidlicher Laut, wenn man die zwei Silben aus einander halten will. In so weit bieten die semitischen Sprachen keine Eigenthümlichkeit. Es ist aber eine auffallende Erscheinung, dass dieser Laut auch vor einem Consonanten vorkommt und man meist den Kopf rās nannte, was so klingt wie wenn der Sprechende zwischen dem a und s einen Stickschall hätte. Die Grammatiker beschreiben den Laut als ein widerliches Quäken ähnlich dem Schlachten und

Würgen im Erbrechen ^اتَجَرَّى ^اتَجَرَّى, die Stadtbewohner sprachen schon vor tausend Jahren den Vokal lang (rās) und vermeieden diesen Laut. Ibn Sikkī zählt die ganze Liste von Wörtern wie ^ارَأْس n. s. w. auf, wo das Volk auf diese Weise die

Aussprache euphonischer machte. Das ^ايَبِين ist eine von den Korānlesern sanctionirte Abschwächung des Hamza, welche den Grammatikern einen willkommenen Anlass gab sich in casuistischen Bemerkungen zu ergehen. Noch überraschender als der Laut selbst ist dass er verdoppelt werden kann. Wenn wir dem Ibn Sikkī Glauben schenken dürfen, so ist es nicht eine bloße philologische

Theoria, sondern Ausdrücke wie ^ارَأْس and ^ارَأْس waren wirklich gebräuchlich. Um sich einen Begriff von der Wirkung dieses widerlichen Stickschlantes zu machen, vergegenwärtige man sich Wörter wie ^اضَاحٍ bluzeln, vom jungen Hunde, der den ersten Versuch macht die Augen zu öffnen; ^اتَرَأَّى, wofür in der Bedeutung behen auch die Veräcckung ^اتَرَوَّج vorkommt; ^الَيْتَهُ تَرَأَّتْ مِنْهُ ich

a-laut aus. Wo aber das Alif in شَعْعَا, welches für شَعْعَا steht, herkommt, ist nicht ersichtlich, und ich vermute, dass die Ausgabe und Erklärung des Zamachshari nur leichtig sei, und ihn geneigt anscheinem, dass in السَّوَايِ nicht deswegen, weil ein a darauf folgt, das Hamza durch Alif ausgedrückt wird, sondern weil es überhaupt zu den Functionen des Alif gehörte den Laut des Hamzâ, wovon er deutlich vernehmbar (nicht يَمِينِ يَمِينِ) ist, zu repräsentiren. Wenn im Urtexte قِيلَ geschrieben wird, so repräsentirt das Alif nicht das lange a — denn dafür bestand nach dem Zeugnisse des Hamdân keine eigenthümliche Bezeichnung — sondern das Hamza, und das يَ deutet den Vokal an gerade wie das يَ in حَسَى, سَوَايِ. Es ist zu vermuthen, dass im Urtext nicht شَعْعَا sondern شَعْعَا stand. Die Termination u wird ja auch in den nabatäischen Inschriften durch waw angezeigt, und als der Urtext des Qorân geschrieben wurde, waren schwerlich bedeutende Veränderungen in der Orthographie eingetreten. Es wäre interessant zu wissen, wie Wörter wie يَمِينِ التَّوْبِ, سَمِيمِ, لَعْمِ u. dgl. m. geschrieben wurden. So lange ein specielles Zeichen für Hamza nicht üblich war, hatte man die Wahl das Hamza oder den Vokal ungedeutet zu lassen. Dazu bisweilen am Schluss (und nicht bloß am Anfang) von Wörtern Alif für Hamza steht, sagt auch Ibn Wallâd S. 154 اِنَّمَا ظَنَنَّا اَلِفَ لَفْظًا لِانَّ اَلِهَمْزَ تَكُونُ كَرِفًا وَتُكْتَبُ عَلَى صورة اَلِفِ wir sagen ein lautliches Alif (das heisst a), denn das Hamza mag am Ende des Wortes stehen, wo es in der Schrift durch Alif repräsentirt wird. So länge das Zeichnen für Hamza nicht erfunden war, repräsentirte la اَلِفَ (in den drei Casus) das Alif den Quieklaut, nach Erfindung des Hamzazeichens war dieses nur diakritisch und zeigt, wenn es auf dem Alif steht, an, dass das Alif diese Function und nicht die der Dehnung habe. Man kann aber auch das Zeichen َ als das Hamza und das Alif als dessen Fulcrum ansehen. Die angedeuteten Unterschiede in der Orthographie lassen sich durch das Vorwalten der einen oder andern dieser zwei Anschauungen erklären. Abû Sa'îd, der Copist des Isfâh, ist ein sehr consequenter Anhänger der letztern Ansicht. Das َ, wenn es Dehnungszeichen des Dhamma, und das يَ, wenn es Dehnungszeichen des Kesra ist, schreibt er nie mit Gham. Das Alif ist aber, wenn es Dehnungszeichen ist, bei ihm mit einem Gham, und sonst mit einem Hamza versehen; dadurch wird das Alif nach seinen Functionen in zwei Buchstaben geschieden, gerade wie durch ein diakritisches Zeichen das سَ von سَ geschieden wird. Diese

Schreibweise macht für den Abū Sa'īd das Madd entbehrlich und er schreibt مِنْ مَّاءٍ von seinem Wasser und الْقَرَاءِ (wofür im

Codex des Ibn Wallād الْقَرِ und auch الْقَرِ steht). Er wendet auch das Madd höchst selten an, und dann sammt dem Gasm. Regelmässig gebraucht er es, wo das All مَبْدُؤٌ ist, wie مَاءٌ شَاءَ ; so im Sprichwort $\text{عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ أَسَدٌ مَتَعًا خَلَسًا حَيَاتُهُ}$. Manchmal gebraucht er es unregelmässig wie $\text{مَرَّ أَيْ جَوَّفَ}$, auch kommt مَ Wasser und sogar $\text{وَمَا أَخَذَ أَخَذَ}$ „er nahm die Landessitten nicht an“ (wo das Madd doch gewiss ein Versehen ist) vor. Charakteristisch ist, dass er das Hamza, wo es nur immer möglich ist, vom Allf befreit, er schreibt قَرِ (wo im Ibn Wallād قَرَاءٌ steht), الْقَرِئَانِ , قَرِئًا , الْقَرِئَانِ u. dgl. m. Die Copisten des Ibn Wallād sind nicht consequent in diesen Dingen und bezeugten ihnen keine Aufmerksamkeit, die Schule aber, der sie in ihrer Routine folgten, hatte gerade das entgegengesetzte System, und sie geben, wo es nur immer geht, dem Allf den Werth des Quicksilbers, das Madd ist bei ihnen und wohl auch bei Abū Sa'īd weniger das Complement eines Buchstaben als eine Warnung für den Leser das a lang zu sprechen. Ich habe weder in der einen noch in der andern Handschrift einen Fall bemerkt, wo das Madd bei einem andern Vokal als dem a angewendet wird.

1) مَ schreibt er immer mit Gasm, يَ aber nie. Die Ursache mag sein, dass in يَ der Vokal zwischen ä und e liegt. So schreibt er auch in قَلْبٍ und in mehreren andern Fällen auch يَ kein Gasm, z. B. عَلَى عِلَائِهِ . Ich habe ihn auf den Kopf geschlagen.

Notizen und Correspondenzen.

Arabische Aerzte und deren Schriften.

Von

M. Steinschnelder ¹⁾.

I. Selama ibn Rahmān.

Wenn man in Wüstenfeld's Geschichte der arabischen Aerzte (S. 86 n. 148) liest: „Abul-Kheir Selama . . ein Jüdischer Arzt in Aegypten . . verdient ebensowenig Beachtung, wie sein [christlicher] Gegner Georgius aus Antiochia“, so wird man das wohl auf die Bedeutung desselben als Arztes beziehen, aber mit Unrecht. Wüstenfeld stand nur ein Auszug von Ibn abi Oseibia zu Gebote, in welchem nicht einmal die 4 Schriften Selama's angegeben scheinen. Oseibia bezeichnet ihn vielmehr als einen der vorzüglichsten Aerzte. Hammer's Doppelartikel (Literaturgesch. VI, 405 n. 5889 und S. 487) bietet hier, wie sonst, allerlei Unrichtiges. Bei Carlyle, *Specimen of Arabic Poetry*, Oxford 1794 p. 55, 147, sind nur Stücke aus Oseibia mitgetheilt. Ich habe daher den vollständigen Text aus Cod. München Bd. II f. 166 copirt und mit dem Cod. Berlin (Spranger 312) f. 108 b verglichen. Der grösste Theil stimmt wörtlich mit dem Artikel im تاريخ الصفاة des Kifti, aus welchem, wie gewöhnlich, Abū'l-Farag p. 247, excerptirt. Da wir von el-Kifti bekanntlich nur den Auszug des Zuzeni besitzen, so ist es möglich, dass der ganze Artikel Oseibia's in dem grössern Original stand. Als Hauptquelle kann der darin citirte Abū's-Sall betrachtet werden, n. zw. dessen „aegyptische Risale“ (Wüstenfeld S. 93 n. 2; Chwolson Sabier I, 233, II, 635 ²⁾; vgl. Casiri I, 436). El-Kifti giebt unter seinem kurzen Artikel أوسيبا (Cod.

1) Dieser Artikel war vor dem Erscheinen von Lelièvre's *Histoire de la médecine arabe* eingereicht.

2) Ibn Abi's-Sall citirt auch Schahrastān, deutsch II, 545. Hammer VII, 750 n. 8520 unterzeichnet einen angeblichen Sohn vom Vater in Bd. VI, 487, 787. Vgl. des Index zu Makkarī, II, 577.

München I. 33) kein Datum. Unter Selame (Cod. München I. 84 b) liest er in der Schlussnote Omajja um 510 nach مصر (Kahira, oder Aegypten?) kommen. Oseibia hat diese Note wohl weggelassen, weil sie mit seinen genauern Daten nicht am besten stimmt. Der spanische Reisende scheint überhaupt über die Aegyptier nicht wohlwollend zu sprechen. Im Artikel علي بن نعيم citirt el-Kifli eine Stelle der „Risale“, worin die Astrologen Mir's schlecht wegkommen. Seine Gefangenschaft hat ihn vielleicht erbittert.

Zu dem Inhalt des Artikels bemerke ich: der Beiname abu'l-Kheir scheint in Verbindung mit dem Namen Selame zu stehen: so ist eines der Drusischen Sendschreiben an einen abu'l-Kheir Selame gerichtet (De Sacy, *Exposé* I p. DIX n. CIII; Nicoll p. 432); andere drei finden sich im Index zu H. Kh. VII, 1131 S. 4707—9; der Autor N. 4709 starb 480 H. Der Name *Mubarek* erscheint in Palästina und Aegypten auch hebräisch als מבורך, und zwar zuerst bei einem geborenen Karaiten (Pinaker, *Likute* Anhang 52, 159; Zuzi Literaturgesch. S. 98; über einen homonymen rabbanitischen Zeitgenossen des Maimonides s. Hebr. Bibliogr. 1862 S. 30). Die Verbindung von Selame und Rahman, welche an den aegyptischen berühmten Gegner des Saadis, den Karaiten Salmon b. Jeremiah, arabisirt سالم بن يرميا (Z. D. M. G. XVIII, 164, XXV, 400, vgl. Hebr. Bibliogr. VII, 14; *Ozar Nechmad* IV, 12) erinnert, liess mich die Frage hinwerfen (*Catal. Cod. hebr. Lugd.* p. 200), ob etwa unser Selame ein Karait war. Oseibia bezeichnet einige (aber wahrscheinlich nicht alle) jüngere Karaiten ausdrücklich als solche, darunter Sadid n'd-Din abu'l-Fadhl (Dand) ibn abu'l-Bejan Suleiman ben abu'l-Faradsch Israil b. abu'l-Tajjib Suleiman b. Muharek Israili Karra“ (d. h. Karäer) — wahrscheinlich geb. 1161 (s. Hebr. Bibliogr. 1873 S. 61). Hier erscheint wieder der mit Selame verwandte Name Suleiman in Verbindung mit Mubarek. Es wäre begreiflich, wenn Omajja sich wenig darum kümmerte, welcher Secte der Jude Selame angehörte, wie er auch den Gegner Gorgis nicht als Christen bezeichnet, was jedoch der Name hinlänglich andeutet. Auch trat die Spannung der jüdischen Secten erst um die Zeit der Ankunft des Maimonides in Aegypten wiederum lebhafter hervor, wie eine von letzterem und dem oben erwähnten Mebornach b. Nathan unterschriebene Verordnung (wahrscheinlich 1167) zeigt.

Ueber den Lehrer Selame's in der Philosophie, Mubeschachir b. Fatik sind die Quellen in der Abhandlung des Jahrb. für rom. u. engl. Lit. Bd. XII angegeben, auf welche in dieser Zeitschr. Bd. XXVIII S. 456 hingewiesen ist; Hr. C. H. Cornill (Mashafa Falasfa 1875 S. 31) sind dieselben (daher auch meine Hinweisung auf Mashafa) unbekannt geblieben. — Zu den Titeln der Schriften Selame's bemerke ich:

1. *نظام الموجودات*, wahrscheinlich eine Abhandlung über die Ableitung der entstandenen Dinge von einander, ihre Rangordnung oder Abstufung (auch ترتيب), ein beliebtes Thema der arabischen Philosophen, wahrscheinlich seit Alfārabi's epochemachendem Buch der Anfänge (u. Hebr. Bibliographie 1870 S. 78).

2. *مقالة في السبب الموجب لقلّة المطر بمصر*. Diese Abhandlung über die Ursache des geringen Regens in Aegypten wäre wohl ein naturwissenschaftliches Curiosum. Ein älterer Zeitgenosse des Maimonides, Hibet Allah (hebr. Natanel) b. Zoin b. Hasan b. Efranim (Efrum) b. Jakob ¹⁾ etc., bekannt als *ابن جميع* (طبيع), verfasste ein Werk über Alexandrien's Naturbeschaffenheit (طبيع), Luft, Wasser u. s. w. Assemani's Beschreibung des arabischen Cod. Vatic. 146, Stück 16, hatte mich im März 1873 zu einer Anfrage an Hrn. Prof. Galdi veranlasst. Derselbe antwortete in dankenswerther Bereitwilligkeit, dass es sich um ein Fragment von 8 Blättern in 16^o handle, dessen Ueberschrift: *بسم الله الرحمن الرحيم وفيه العوب ما احصر (80) على تعلية من مقالة ليعقوب ابن احدى الاسرائيلي (80) انطبيب لاعراض ما (80)*.

Der Anfang lautet *قال ومصر في مع اعتدالها تميل الى الحارة*. Der Cod. ermangelt häufig der diacritischen Punkte. Hr. Galdi erbot sich zu einer vollständigen Abschrift des Fragments; ich wollte aber, ohne Urtheil über den Werth desselben, diese Freundlichkeit nicht in Anspruch nehmen. Ob der im Titel genannte Arzt Jakob b. Isak als dritter Autor über Aegypten auszuuchen sei, und wann er gelebt habe, muss ich dahingestellt sein lassen. As'ad u'd-Din Ja'qub b. Isak el-Mahallī, ein ägyptischer jüdischer Arzt und Schriftsteller, lebte 1201. Den betreffenden Artikel Oeibin's gab ich in der Hebr. Bibliographie XV, 131.

3. *مقالة في العلم الالهي*, eine metaphysische Abhandlung.

4. *مقالة في خصب ابدان النساء عند تناسل الشبيب* (in Cod. München ist n. 3 und Auf. 4 übersprungen). Das übersetzt Hammer S. 406: „Ueber die Fruchtbarkeit der Weiber in Aegypten bis zur Grenze der Jugend“, S. 487: „Von den Farben (!) des Leibes der Aegyptierinnen“.

[1] Also schwerlich ein Abkömmling des zu besprechenden Efrum b. az-Zafar, der u. Hasan oder b. Isak hieß?

II. Efraim.

Der, als mediceinischer Lehrer Selame's genannte „Efranim“, — offenbar ein, freilich durchgehender Schreibfehler, für Efraim (افرائيم) — ist identisch mit dem später genannten Abu Kathir *)

(Ibn az-Zafan, oder Kafan (bei Hammer VI, 406 als „Ibn Rafad“ nicht erkannt), einer der besten Schüler des Abu'l-Hasan (Ali) Ibn Ridhwan, der wahrscheinlich 1063 starb, nach al-Kifti, nicht 1061, wie Oseibia angiebt (s. meine Noten zu Baldi, *Vite di Matemat. Roma* 1874 p. 45, 48) †). Der Artikel Efranim des Oseibia ist bei Hammer, l. c. VI, 486 n. 6028 und VII, 504 noch ziemlich gut weggekommen; dennoch hielt ich es für nützlich, das Original nach einer im J. 1856 mir zugeschnittenen Copie aus zwei Bodleianischen HSS. ‡) mit den HSS. München f. 165, Berlin f. 108 zu vergleichen. Den Namen الرافان oder الرافان (schwerlich رافان) weis ich nicht zu erklären.

Ueber die Schriften Efraims weichen die Quellen ab:

وله من الكتب: ١) [الكتب التي ثرت] كتابه التذكرة الطبية (من إفي) مصلحة الأحوال البدنية القبا لتصير الدولة [إبي علي الحسين بن أبي علي (بن) الحسن (بن حمدان)] لما أراد الانفصال (أن ينقصد) عن مصر والتوجه إلى شعر الاسكندرية وبجيرة (و) تلك الأعمال [مقالة في التقرير القيلسي على أن النيلغم يكثر تولده في الصيف والدم أو (و) المرارة (الاصغر في) الشتاء]

٢) ولافرائيم بن الزافان من اكتب تعاليق ومجربات جعلها على جهة الكناش يوجد هذا الكتاب بخطه وقد استقصى فيه ذكر الامراض ومداواتها وقد ذكر في اوله ما عدا تصه قال (و) أقول (وانا) افرائيم ابي (اني) جعلت هذا الكتاب (قد) كتبه (تذكرة) على طريق المجموع لا على جهة التصنيف احتياطاً على من تعالج (بعلية) من السير كتاب التذكرة الخ (wie oben).

1) So heisst schon der Lehrer des Saadja Gaon bei Mes'udi (*Jarich Literature* p. 319 n. 48).

2) Ein Fragment der dort besprochenen Autobiographie enthält eine HS. in Genu, v. *Bollettino Ital. degli studi orient.* 1. 410 u. 10.

3) Cod. Huntington 171 (Urf. Maham. 709) und Poc. 386, welchen Nicoll, S. 131, für weit besser erklärt.

4) D. hat hier wieder die untenstehende مقالة als كناش.

5) Cod. Poc. und M.

Die „Skidy“ oder geomantischen Figuren.

Von

M. Steinschneider.

(Mit einer Tabelle.)

In einem Briefe des H. Prof. *Broch* (oben S. 545) wird nach dem Ursprung und der Bedeutung der 16 Namen der madagassischen „Skidy“ gefragt. Sache und Form lassen keinen Augenblick zweifeln, dass hier arabische Geomantie zu Grunde liege. Ich bin im Augenblick nicht in der Lage, die angeführte Beschreibung des Systems in Ellis, *Hist. of Madagascar* (London 1838, S. 489) zu vergleichen, das ist aber für den nächsten Zweck dieser Notiz nicht nöthig.

Die Steine, Bohnen etc. vertreten eine Anzahl von Punkten und die daraus entstandenen Combinationen von Figuren bilden die Grundlage der betreffenden Divinationstheorie, welche eine verhältnissmässig reiche Literatur besitzt und in Verbindung mit der Astrologie in theilweise abweichenden Systemen alles Ernstes behandelt worden ist. Gestreiche Männer, wie vielleicht schon Abraham Ibn Ezra, jedenfalls Jehuda al-Charisi, welche beide im XII—XIII. Jahrh. von Spanien aus Europa und den Orient herakten, haben diese vermeintliche arabische Wissenschaft durch sog. Loosbücher (גורלות, auch גורלות החורל) auf hebräischen Boden verpflanzt, und unter den arabischen Autoren ist einer der hervorragenden ez-Zenati, über welchen, wie über andere auf Afrika und den Westen hinweisende Spuren s. diese Zeitschr. Bd. XVIII S. 177, Bd. XXV S. 410 ff. ¹⁾. Einen magrebinischen Einfluss sieht Fleischer (oben S. 543 Anm. 1) in der Aussprache des و in den madagassischen Monats- resp. Zodiacal-Namen. Eine Vergleichung des Skidy-Systems mit den verschiedenen Systemen der Geomantie wird eine spätere Aufgabe sein. Zunächst möchte ich fragen, ob Sikidy, auch Sikill (oben S. 545 Z. 4) — von سحيم (S. 544 l. Z.)

doch wohl schwerlich abzuleiten — nicht mit شكل, Figur, zusammenhänge, insofern diese die Hauptsache ist?

Die Geomantie hat wohl in der Wüste ihren Ursprung, worauf die arabische „Sandwissenschaft“ (علم الرمل) hinweist. Auf das Papier übertragen wurde sie zur „Punktkunst“ ²⁾, und manche (auch hebräische) Handschrift ist mit räthselhaften Punktfiguren

¹⁾ Zu XVIII S. 177 bemerke ich, dass ein „Zacharia Hebraeus“ in Cod. lat. Vindob. 10626¹ (Tabulae Codd. V, 220) vorkommt.

²⁾ S. über diesen, dem Occident angehörigen Ausdruck diese Zeitschrift Bd. XXV S. 326.

| | I. Arabisch. | II. Hebräisch. | III. Lateinisch. | IV. Berberisch. | V. Madagassisch. |
|-------|-------------------------|-----------------|--|------------------|-----------------------|
| 1 :: | جمعة | קהילה | <i>populus</i> (congregatio) | — | Janna |
| 2 : | طريق | דרך | <i>via</i> | אבידן (אבידן) | Tarika (طريق?) |
| 3 :: | اجتماع | חבור (קבוצה) | <i>collectio</i> (conjunctio) | אדיתמאג | Aditalmag (الاجتماع) |
| 4 :: | عقلة | כח המוח | <i>serces</i> קוצא-סר-קסר (constrictus) | אסוראבי | Alokola |
| 5 :: | النصرة الداخلة | כבוד גורם | <i>fortuna laeta</i> (auxilium laetum) (utela laetum Nicoll) | אסוראבי | Asoravavy |
| 6 :: | — الخارجة | — | <i>fortuna minor</i> (auxilium foris) (utela extens. N.) | אסוראבי | Asoralaby |
| 7 :: | قبض الداخل | כוח: כנס | <i>acquisitio</i> (comprehensum laetum) | אסוראבי | Molahidy (م... داخل) |
| 8 :: | — الخارج | — — | <i>amissio</i> (compr. extra li) — foris | ○ | Miklarija (م... خارج) |
| 9 :: | (انكيس — انكيس) | כח: ראש | <i>tristitia</i> (transversus) (diminutum, Nicoll) | אדיתמאג | Adikizy (الانكيس) |
| 10 :: | (? لحيان — ? جنوبي فرج) | — | ○ (laetitia) (barbatus) | ○ | Alemany (اللعيان) |
| 11 :: | حمرة | (הוארדם) | <i>rubens</i> | אסוראבי | Alemora |
| 12 :: | لمبيعا | הלבן | <i>albus</i> (candidus) | ○ | Adibidjody |
| 13 :: | نقى الحد | כח: הלבנה | <i>mundus facie</i> (faciei) (puella) | כאריט ידוא כאריט | Kizo (nicht Riro) |
| 14 :: | (الكود له بوسم) | כלום | <i>gladina erigendus</i> (imberbia, puer) | אסוראבי | Adikia enjy (الكوسم) |
| 15 :: | العتبة الداخلة | כח: כנס | <i>limen intrans</i> (intus) (caput draconis) | הארה לה | Saka |
| 16 :: | — الخارجة | — | — <i>extens</i> (foris) (cauda draconis) | אסוראבי (הארה) | Vontaira |

angestaltet, die sich dem Kundigen als geomantische Orakelversuche zu erkennen geben.

Die Figuren entstehen nicht eigentlich aus „4 Punkten“, wie Hammer (Encykl. Uebersicht etc. S. 488) angiebt, sondern aus 4 untereinanderstehenden Reihen, wenn man so sagen darf, indem eine solche Reihe aus je einem Punkte, oder aus zweien besteht¹⁾. In der Abbildung der Figuren, welche Flügel (Handschr. Wien. Bibl. II, 586) aus einem türkischen Werke gegeben, entspricht die Linie 2 (zusammengesetzten) Punkten, wodurch aber die Ähnlichkeit der Figur mit der Benennung verloren geht. Ueber die abweichenden Reihenfolgen derselben 16 Figuren vergleiche man z. B. die Aufzählungen bei Hammer mit Nicoll, Catal. p. 328, Flügel l. c. und den hebr. Loosbüchern in HSS. München 228, 294, 299 (s. meinen Catalog S. 123, 130). Für die Benennung *Albana* der ersten oder „Grundreihe“ weisse ich keine Erklärung. An *القمر* Mondstationen ist gewiss nicht zu denken²⁾. Die Figuren

selbst werden als (astrologische) „Häuser“ angesehen und mit den Planeten in Verbindung gesetzt; „Väter, Mutter, Töchter, Zeugen“ und „der Richter“ kommen als Bezeichnungen von Combinationen vor, welche einer jüngeren Aftorwissenschaft anzugehören scheinen. Auch die Unterscheidung von männlichen und weiblichen Figuren ist aus der Astrologie herübergenommen.

Zur Erklärung der madagassischen Namen wählte ich aus dem verschiedenen mir zu Gebote stehenden Material eine Tabelle aus, welche ich aus dem Loosbuch in Cod. h. München 299, B (f. 135 b) zusammengestellt hatte und wegen Mangel an Raum im Catalog weglassen musste. Dort sind die Namen hebräisch, arabisch, lateinisch und herberisch angegeben, aber u. 10 ist übersprungen, ich setze einige abweichende Bemerkungen in Cod. 228, die lateinischen, in Cod. 294 f. 78 am Rande hinzugeschrieben, und die der Tabelle Cod. 294 f. 199 b („lateinisch und toledanisch“ vgl. Catalog S. 124) hinzu, u. zw. in der mir richtig scheinenden Umschreibung der oft corruptirten Form, bei welcher ich nicht verweile. Hingegen halte ich die nachfolgenden Bemerkungen für die Erledigung des Problems von Nutzen.

ad 1. Die Hauptdifferenz der Namen, nicht ohne Beziehung zum System, besteht in Folgendem:

Hammer hat 1. *لحيان*, 4. *لوسيم*, es fehlen *عقلة*, *نصره* *قبض* *لحارج* und *الداخله*, hingegen erscheinen als 14, 15

1) In einem geomantischen Fragment, Cod. h. München 229 D f. 163, welches die Anweisung zur Construction von 16 Figuren aus den Punkten am kleinsten darstellt, heisst es, dass jede Figur mindestens 5 Punkte enthalten müsse, *طريق* *طريق* (Tabelle N 2) besteht nur aus 4.

2) Vgl. oben S. 644 und Bd. XXV S. 379 ff.

مشرق بياض und مغربي بياض. Flügel hat 1. شرح und 5. شرح mit Verwechslung unserer Figuren, Tabelle n. 10, 14. كوسج und شرح; für die beiden عتبه Tab. 16, 16 hat er n. 18, 14 nur عتبه und عتبه. In Cod. München steht unter Tab. 2. تلوچ (wohl als dem hebr. Abschreiber bekanntes Wort تلوچ), unter 9. تلوچ (so unten zu IV), während n. 14 nach f. 164. تلوچ heißen soll! für das s in 5, 6, 15, 16 steht טאך, für تان?

ad III. Die lateinischen Wörter haben, wie häufig in hebr. HSS., mitunter eine romanische (spanische?) Form.

ad IV. Unter 4 fährt der Text fort (f. 140) (הספד מורייס [קדש אשה]). Zu 9 wird das Berberische übersetzt: טל (d. h. *berbatus cadens*), wonach es اللحيان التازل, also arabisch wäre und wir hätten für 9 und 10 zwei لحيان, den Figuren entsprechend, wie in anderen Paaren; das unter 1 gegebene טק scheint מנקים. Zu 11 steht טל: offenbar verschrieben für הברכין, wie sonst überall. 14 wird erklärt הדיא (die Betrüger?).

ad V. Die N. 1—5, 11, 12 sind unzweifelhaft. Für 6 schreibt Hr. Broch noch einmal „Asoralaby“, aber schon seine Bemerkung über laby und vavi lässt Aurayavi vermuten. Angenommen, dass meine Conjecturen stimmen, wären noch zu erklären: Vontsira, Saka, Riro(?), die aus 7, 8, 15, 16 nicht ohne starke Corruption abzuleiten sind, so dass Varianten aufzusuchen wären, oder eine Uebersetzung vorliegt.

Zu weiterer Auskunft nach den angegebenen Quellen bin ich gern bereit.

Nachschrift. Ich bin bei Absendung dieser Notiz noch im Staude, einen flüchtigen Blick auf Ellis zu werfen, der die hohe Bedeutung des Orakels hervorhebt. Seine Tabelle (S. 439) setzt durch die Angabe der 16 Figuren (u. zw. durch Ziffern, in welchen wiederum die eigentliche räumliche Figur unkenntlich ist) meine Conjecturen außer allem Zweifel; die 3 oben erwähnten: Vontsira, Saka und Riro (so) bleiben lautlich noch unerklärt. Die weiteren, aus Quercombinationen entstehenden Figuren und ihre Benennungen bei Ellis S. 440 ff. kann ich ohne Uebersetzung der letzteren nicht weiter verfolgen. Hingegen sehe ich aus S. 444, dass die Ableitung der Skidy aus der Geomantie vielleicht schon lange gekannt, wenn auch nicht speziell nachgewiesen ist. Es heisst dort: „It is *superfluous* to describe the mode of working by means of sand. This consists of drawing certain lines and configurations on sand, in the same manner as the geomancy of the Arabs, to whom

Flacourt attributes the knowledge of all the arts of divination now possessed by the Malaysians". Hätte Ellis irgend ein germanisches Werk zu Rathe gezogen, so würde er die Grundlage des Skidy sofort erkannt haben. Um so mehr scheint mir nun die Verwandtschaft von Skidy mit شکل der Prüfung werth.

Matth. VII. 5 in der muhammedanischen Literatur.

(Zu Seite 520.)

Von

Ignaz Goldziher.

Herr Prof. August Müller führt in seinem im letzten Hefte dieser Zeitschr. erschienenen Aufsätze „über einige arabische Sentenzensammlungen“ zu Matth. VII. 5 den arabischen Satz an: *معانيه الانصار، نفسه انفع من عتابه لا تخافه* mit der Bemerkung, dass diese Stelle sowie drei andere „mehr dem Sinne ¹⁾ als den Worten nach“ mit den dazu angeführten Bibelstellen identisch sind, „obwohl die Aehnlichkeit doch einen Zusammenhang irgendwelcher Art voraussetzen lässt“. Es wird vielleicht nicht ganz überflüssig sein, wenn ich hieran die Bemerkung knüpfe, dass die in Rede stehende Stelle des N. T. in der muhammedanisch-arabischen Literatur in einer Form vorkommt, welche die Identität des Wortlautes aufweist. Ich führe hierzu folgende Stellen an:

Vor allem sind zwei Sprüche aus der Proverbienammlung des Mejdāni zu notiren; die eine steht dem Wortlaute der neutestamentlichen Stelle näher als die andere, aber auch diese beruht auf demselben Sileengang:

Al-Mejdāni (ed. Bālm) Bd. II p. 20 penult: كيف تبصر

القلبي في عين اخيك وتسلح الجندح المتعريض في عينيك

ibid. يعقد في مثل السموات وفي عينيه مثل النجرة. Zu letzterem

1) Dem Sinne nach. Heden wir denselben Gedanken ziemlich oft in verschiedener Variation ausgedrückt; eines der kürzesten Proverbien dieser Art ist

Al-Mejdāni Bd. II p. 139: لا تعطيبي وتعطى، welches ich besonders

nach deshalb anführe, weil es auf dieselbe paronomastische Pointe gerichtet ist, welche nach der salmanischen Auffassung von Zolanka II. 1 *התקדשו וקדשו* in diesem Satze steckt: *קדשם צמח ואחד בן קדשם אחרים* (Santokuin 179a).

Sprichwort wird im Commentar Meidāni's folgendes Epigramm des Rāšī angeführt:

أَلَا أَيْدَا اللَّائِمِي فِي خَلِيعَتِي عَدَلَ النَّفْسِ فِيمَا كَانَ مِنْكَ تَلِيمٌ
فَكَيْفَ تَرَى فِي عَيْنِ صَاحِبِكَ الْغَدَى وَتُنْسِي قَدْحِي عَيْنِيكَ وَجُوْ عَظِيمٌ

Dasselbe finden wir auch in der *Hamāsa* Bd. I p. 701 v. 3:

فَأَيُّ أَرَى فِي عَيْنِكَ الْخَلِيعُ مُعْرِضًا وَتَعْتَجِبُ إِنْ ابْتَدَرْتُ فِي عَيْنِي الْغَدَا

Bei Al-Mubarrad (Kāmil ed. Wright p. 761, 16) sagt der zurechtgewiesene Abu-l-Hindl: أَحَدُهُمْ يَرَى الْغَدَا فِي عَيْنِ أَخِيهِ: wo die Tendenz, die Antithese weiterzuführen, vorherrscht¹⁾. Durch die L.A. der Berliner Hschr., welche bei Wright in der Note t) beigebracht wird, nämlich: خَلِيعُ الْمُعْتَرِضِ wird die grössere Conformität mit dem Text des Sprichwortes hergestellt, und die L.A. verdient nach dem Kanon: أَلَا تَلِيسُ بِجَوْرٍ أَلَا

تَغْيِي (Al-Tebrizi ed. *Hamāsa* p. 760 penult.) Begünstigung. Auch in der Bülāḡer Ausgabe des Kitāb al-ʾiḥd al-farīd von Ibn ʿAbdī Rabbī (Bd. III p. 74, 3), wo die Anekdote des Abu-l-Hindl wörtlich wie bei Al-Mubarrad erzählt wird, finden wir dieses الْمُعْتَرِضِ.

In dieselbe Reihe gehört auch das Epigramm des Ibn Merwān al-Ḥezlī (Al-Maḡḡarī ed. Leyden Bd. II p. 467):

وَمِنَ الْعَجَائِبِ وَالْعَجَائِبِ جَمَّةٌ أَنْ يَلْهَجَ الْأَعْمَى بِعَيْبِ الْخَوَرِ

wo an Stelle des Splitters und Balkens die Gegenüberstellung der Einäugigkeit und totalen Blindheit getreten ist.

Ob übrigens solches Zusammentreffen zwischen biblischen und arabischen resp. muhammedanischen Sprüchen immer die Voraussetzung eines auf Entlehnung zurückföhrnden Zusammenhanges begründet, ist eine Frage, die ober negativ zu entscheiden wäre. Begegnungen zwischen biblischen und arabischen Sprüchen sind viel zu häufig, und die betreffenden Aussprüche machen in ihrer arabischen Fassung viel zu sehr den Eindruck schlechter Unmittelbarkeit, als dass man in den meisten Fällen den Zusammenhang anderswo suchen

1) Dieser Tendenz, die Antithese weiter auszuspinnen, begegnen wir auch in dem parallelen Ausspruch des Talmuds, welcher die Quelle der in Rede stehenden aram. Stelle ist. Nach der einen L.A. nämlich wird aus dem Splitter im Auge (777) ein Splitter in den Zähnen (778) S. Levy Targumwörterbuch Bd. II p. 360a.

sollte, als in dem gleichen Ideengange naiven Volksgeistes. Finden wir ja derlei Begegnungen nicht selten auch zwischen dem Wortlaute europäischer ¹⁾ und arabischer Sprichwörter. Andererseits wird gerade bei den Arabern soviel eifert, zumal aus biblischen Schriften, und — wie wir anderweitig ausführlicher nachweisen werden — auch dort eifert, wo originelle Produkte vorliegen, dass wir billig voraussetzen dürfen, es seien Entlehnungen von biblischen Aussprüchen, wo solche vorliegen, als solche kenntlich gemacht.

Nachtrag zu den „Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden“.

(Oben S. 582 ff.)

In der Z. D. M. G. Bd. XXIX, S. 205 sub No. 11 erklärte ich eine Gemme des k. Museums in Haag mit der Legende *Rustisch Tagi* durch

„Ihr gerechte Tagi“ oder auch „der gerechte Held“, ohne diese letztere Auslegung irgendwie zu begründen, wahrscheinlich weil ich glaubte dies schon früher gethan zu haben, was aber nicht der Fall ist; ich gebe also nachträglich diese Belege.

تاغ (Pehlevi) a champion, a hero, a brave, bold personage. (An old Pahlavi-Pazand Glossary, ed. M. Haug, p. 215.)

تاج (Pazand) strong, powerful, sturdy, hardy, brave. (Glossary and Index to the Pazand text of the Mainyô-i-Khard, p. 198.)

tanchishta (Zend) most vigorous. (An old Zand-Pahlavi Glossary, ed. M. Haug, p. 95.)

تاج (Neupersisch) „stark“, „kräftig“.

Im Armenischen *tagnapar* „eilig“, „kriegsmässig“; *tagnapel* „erzwingen“.

αἶος Ἀγίστερος ἢ δ' Ἀγαππίνης

καὶ Μεγαβύτης ἢ δ' Ἀταβύτης.

τὰ γὰρ Ἡρόδοτος.

Aeschyl. Pers. 23.

1) In jüngster Zeit hat hierüber Prof. E. Palmer in seiner arabisch geschriebenen Abhandlung zu der Herausgabe von Brühl al-Din Zühayr's *Diwan* (Ed. I Cambridge 1876) gehandelt. Das deutsche, und auch erst in europäischen Sprachen vorkommende „sich zwischen zwei Stühlen nieder-
setzen“ ist bei Mehl. II p. 1, 8: كَلَسَاطُ بَيْنِ الْفَرَّاشَيْنِ „Wände
haben Oheren“ اِنْ لِلْحَيْفَانِ اَبَانَا (Mehl. ibid. p. 10., abt. im Com-
mentar) u. s. m.

ἐλάφους τε περὶ ἔχοντα περὶ αἰς νεῶν
ταγός. id. ibid. 323.

παρὰ δὲ οἱ ταγοὶ ἔσαν μερότων. Hom. II. XXIII, 160.
Ταγός. ἱγμῶν. Suidas.

Ταγοὶ. προβάται, ἄρχοντες, ἱγμῶνες. Hesych.

Ergo erimus ὁπαδοὶ qui ταγοὶ esse uolumus? Cic. ad
Attic. IV, 6.

A. D. Mordtmann, Dr.

Lomaçātana.

In dem Cataloge der Oxforder Handschriften Seite 322 ist der Inhalt der Verse 51—54 der dort besprochenen Yogaratnamālā mit lomaçātana bezeichnet und von mir mit „calvitii faciendi remedia“ erläutert. In den Mélanges Asiatiques tirés du bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, tome VII. S. 618 meint Böhtlingk: „Es ist von keinem Calvitium die Rede, da loman nicht die Kopfschale bezeichnet“. Wer den Wortlaut der Verse kennt, wird zu keiner anderen Uebersetzung gelangen, und ich sehe auch jetzt keinen Grund von derselben abzuweichen. Uebrigens werden Zaubermittel wohl nur dazu gebraucht, um einem Feinde das Haar vom Kopfe, nicht vom Leibe zu schaffen. Dass der Verfasser oder Uebersetzer der Abhandlung den gangbaren Unterschied zwischen keçā mōrdhaja und roman nicht beobachtete, ist seine eigene Sache und für uns eine Belehrung.

lālāhalatāngūlam zaptadinam
kānakatallajayushitam |
çātayati keçānivaham¹⁾, tathyam
idam romaçātanam pravaram || 51 ||

bahūço vajripayasā bhāvitatillatāla-
mōrdhajābhyangāt |
dhavulabalābhakarucayo bhavanti
keçā vinābhyangāt (cio) || 52 ||

nshāmabhāgālayutā sudhā
jālāloçlānāle tapā
çātayati keçājālam yuktā
acārācare jagati || 53 ||

saindhavaharitāzundhāyavanāla-
kāhārasampūto yogab-
kurute romavithinam²⁾ pranyukta-
mātras trilokam apī || 54 ||

Th. Aufrecht.

1) Schol. romaçātālikam.

2) Schol. keçāvithinam romavithinam ca.

Bibliographische Anzeigen.

E. Trumpp, Beiträge zur arabischen Syntax (Sitzung der philos.-philol. Classe der kgl. bayr. Acad. d. Wiss. vom 5. Mai 1877). 76 S. in Oct.

Wie früher das arabische Häl, so behandelt Trumpp hier die Passivconstruction im Arabischen und den Gebrauch von فَعِّلَ und فَعَّلَى.

In beiden Abhandlungen giebt er hauptsächlich die Lehren der arab. Grammatiker wieder. Er schliesst sich diesen zwar durchaus nicht blind an, folgt ihnen aber doch in E. nicht selten zu weit, wo sie z. B. entweder Thatsachen weginterpretieren, die mit ihren zu eng gefassten Regeln streiten, oder aber nach blosser Analogie Constructionen gestatten, für die sie keine Belege anführen können. Unfassende, unbefangene Beobachtung des Sprachgebrauchs wird uns, so ungünstig wir in dieser Hinsicht namentlich den älteren einheimischen Philologen gegenüber gestellt sind, doch noch manche Berichtigung und Ergänzung über das Thatsächliche bringen, während wir in der Beurtheilung desselben durch unsere Kenntniss der verwandten Sprachen und allgemeine sprachwissenschaftliche Bildung den Alten ganz entschieden überlegen sein müssen.

Wenn Trumpp im Anfang seiner Abhandlung meint, das Aramäische habe keinen Ansatz zur eigentlichen Passivbildung gemacht, so ist das nicht richtig. Reste einer alten inneren Passivbildung zeigen nicht nur alle aram. Dialecte in ihren Passivparticipien (مَقْبَلٌ

— مَقْبَلٌ; مَقْبَلٌ wie im Hebr. u. s. w.¹⁾), sondern auch vom Verb. fin. finden sich im Biblisch-Aramäischen noch hinreichend Beispiele, von denen das einzige אִימַנְתָּ, das haarscharf zu אִימַנְתָּ stimmt, genügt, um den Verdacht einer Entlehnung aus dem Hebräischen abzuwehren; dazu kommen noch die *Nomina actionis*

1) s. Nöldeke, Grammatik S. 213.

der Form **قُدِّلَا** *quddilā*, eigentlich Infinitive vom Pu'al¹⁾. Im Aethiopischen sind wenigstens beim Particip Resto der inneren Passivbildung geblieben. Wir haben daher anzunehmen, dass diese Bildung ursprünglich gemeinsemitisch war, dass sie aber allmählich mehr oder weniger vollständig durch die äussere Reflexivbildung ersetzt ward, was ja auch in neuarab. Dialecten in grossem Umfange geschehen ist.

Das Arabische ist im Allgemeinen einer unpersönlichen Ausdruckweise nicht hold. Aber beim Passiv kommt diese unter gewissen Umständen vor, und es ist eine anfrachtbare Nahe, wenn Trumpp mit den Grammatikern in dem Verse **نُعْنِي حَيًّا وَيُعْنِي** („Er ist vor Scham still, und man ist's aus Schen vor ihm"), in Redensarten wie **عَفَى عِنْدَ مَرٍّ بِهِ** die unpersönliche Construction leugnet und hier ein **مُصَلِّم**, welches den **نُعْنِي** bezeichne, als Passivsubject (**نُعْنِي الْمَفْعَلُ**) oder ein anderes Auskunftsmittel sucht. Gerade so ist es dann mit den unpersönlichen Participausdrücken wie **الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِ** u. s. w. Aber zu beachten ist allerdings, dass Fälle wie **يُغْنِي** sehr selten sind, und dass im Allgemeinen die unpersönliche Passiveconstruction auf ganz bestimmte, freilich zum Theil sehr beliebte, Anwendungen beschränkt ist, welche uns Trumpp hier übersichtlich vorführt. — In der Construction **أَتَى بِسِرِّ** (S. 14) liegt durchaus nichts Auffallendes. So gut ich sagen kann **أَتَيْتُ بِسِرِّ**, kann ich natürlich auch die Passiveconstruction wählen. Wenn deutsches „kommen“ und „gehen“ auch ausschliesslich intransitiv sind, so sind doch **جَاءَ**, **إِجَى** u. s. w. so gut Transitive wie „erreichen“ „assequi“ „pertere“ u. s. w. — In den seltenen Fällen, in welchen das Passivsubject im Accusativ

1) S. Mandäische Grammatik S. 122 Anm. 1. Das Arabische hat bekanntlich keine Passivinfluziv; doch lassen sich vielleicht unter den Abstracta auf den eigentlich dualen Identischen Formen des inneren Plurals wohl noch einige Spuren davon auffinden. So sind vielleicht Wörter wie **عُدِّي**, welches sich zu **عُدِّي** verhält wie **عَمِلَ** zu **عَمِلَ**, eigentlich passivisch.

2) Im zweiten Gliede ist aber **يُكَلِّم** persönlich zu übersetzen „er wird angesprochen“.

steht (S. 23), sehe ich dieselbe Erscheinung wie im Hebräischen *na* beim Passiv; ich habe Mand. Gramm. S. 421 Anm. 3 noch drei weitere Beispiele angeführt.

Die Abhandlung über $\bar{\text{נ}}$ und $\bar{\text{נ}}$ wird durch eine etymologische Darlegung eröffnet, welcher ich nicht folgen kann. Die Annahme der dem Indoeurop. und Semit. gemeinsamen demonstrativen Urwörter *i* und *eu* ignorirt u. A. das Scheitern aller Versuche, die Verwandtschaft zwischen den beiden grossen Sprachstämmen zu erweisen. Auch gegen seine Zusammenstellung der semitischen Formen selbst habe ich, namentlich mit Rücksicht auf's Aramäische, sehr Viel einzuwenden. Ferner muss ich gegenüber der nahe liegenden und oft gemachten Annahme, dass $\bar{\text{נ}}$ und $\bar{\text{נ}}$ Modificationen desselben Wortes seien, an meiner alten Ansicht festhalten, dass $\bar{\text{נ}}$ „dass“ von $\bar{\text{נ}}$ „wie?“ (eigentlich „wohin?“ wie $\text{נָּ$, aus $\bar{\text{נ}}$ gebildet)¹⁾ nicht zu trennen ist. Die allerdings sehr auffallende Construction von $\bar{\text{נ}}$ ist somit bloss nach Analogie des in Klang und in Bedeutung so ähnlichen $\bar{\text{נ}}$ entstanden, ganz wie es zugestandener Maassen mit dem etymologisch klaren לֹא־נִי geschehen ist. — Sehr dankenswerth sind nun aber die Auseinandersetzungen über den Gebrauch von $\bar{\text{נ}}$, $\bar{\text{נ}}$ und ihren verkürzten Nebenformen, wenn es hier auch nach dem Vorgange der arab. Grammatiker wieder nicht an Haarspalterei fehlt. Nicht in dieses Capitel würde ich aber aufnehmen Sätze wie $\bar{\text{נ}}$ $\text{לֹא־נָּ$ עָלֶיהָ חָטְטָה Sur. 86, 4; vgl. 11, 113. 36, 2, 43, 34. Hier ist gewiss $\bar{\text{נ}}$ (mit Verdopplung) die bessere Lesart: $\bar{\text{נ}}$ — $\bar{\text{נ}}$ steht (s. die Commentare und Ewald, gr. ar. II pg. 204, ann.) wie sonst $\bar{\text{נ}}$. . . $\bar{\text{נ}}$ oder $\bar{\text{נ}}$. . . $\bar{\text{נ}}$; ich finde in diesem $\bar{\text{נ}}$ dieselben Bestandtheile wie in $\bar{\text{נ}}$ „noch nicht“, nämlich $\text{לֹא} + \text{נִי}$, nur dass hier נִי conditional ist (mit Voraussetzung der Negation wie im aram. נִי *nisi*). Dies $\bar{\text{נ}}$ ist also das negative, ursprünglich conditionale. — Die Unterscheidung von $\bar{\text{נ}}$ $\text{לֹא־נָּ$ und dem einfachen $\bar{\text{נ}}$, welche S. 65 Anm. 2 statuirt

1) S. meine Darlegung in Bentley's Orient und Occid. I, 563 f.

wird, ist nicht aufrecht zu erhalten. Wie die Dichter je nach Bedürfniss des Verses z. B. ۲ ۱۱ oder ۱۱ ۲۱ sahen, so gebrachten die erzählenden Schriftsteller ۱۱ ۲۱, das ursprünglich eine Thatsache zeitlich etwas stärker abgegränzt haben mag, ohne jeden merklichen Unterschied von ۲۱.

Wenn ich im Obigen mehrfach dem Verl. widersprochen habe und ihm über einige Kleinigkeiten noch weiter widersprechen könnte, so sage ich ihm zum Schluss doch noch einmal ausdrücklich besten Dank für diese sorgfältige und nützliche Arbeit.

Strassburg.

Th. Nöldeke

Pahlavi, Gujarati und English Dictionary. By Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana, Fellow of the University of Bombay, and Member of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society. Volume I. A. Y. 1346. A. D. 1877. Agents in London—Messrs. Trübner & Co., 57 & 59, Ludgate Hill. (All rights reserved). (Rückseite des Titels: Bombay: printed at the Education Society's press, Byenalla). Auch mit Titel in Guzaratisprache, und mit dem photographischen Portrait des Verfassers geziert. CLXXIV und 168 Seiten in 8^o 1).

Das vorliegende Werk wurde bereits von dem Vater des Verfassers, Minocheherdj Edaldji Djamasp Asana, nach dem Muster des Barhan-i-Qati in Pehlevi und Persisch begonnen, der Sohn gab die Uebersetzung der Wörter in Guzarati, und, was für die Brauchbarkeit des Werkes sehr förderlich ist, in Englisch. Auch die Vorrede und die Einleitung über die Pehlevisprache sind in Englisch und Guzarati verfasst, und anerkennende Schreiben J. Wilson's, Dr. West's, Hoschang Djamasp's, Dhandjibhol Framdji's, Churaeddji Rostamdji Kama's und des Dr. Andrews sind in beiden Sprachen am Schluss der Einleitung abgedruckt.

Die Quellen der Wörterammlung bilden die Pehlevilitteratur, von welcher ein grosser Theil noch unveröffentlicht ist, sowie ausser den schon gedruckt (lithographirt) vorhandenen lexikalischen Hilfsmitteln auch handschriftliche kleinere Glossare. Man findet

1) Da in vorstehendem Artikel einige Dinge berührt werden, über welche auch Hr. J. Darmmeyer in der Revue critique vom 15. September sich ähnlich wie der Unterzeichnete geäussert hat, so möge bemerkt werden, dass das Manuscript des vorstehenden Artikel's bereits am 2. September sich in den Händen der Redaction befand.

diese zahlreichen Quellen unter den „Abkürzungen“ Seite CLXIX ff. verzeichnet.

Ueber die Einrichtung der Sammlung lässt sich der Verf. S. X ff. aus; die Pehlevischrift, welche bekanntlich sehr unvollkommen und schwierig zu lesen ist, hat ein Zeichen für a 𐬀 , welches aber zugleich für h und ɣ (ch) und, ungenau geschrieben, auch wohl für ʃ (up. ش) gilt, z. B. in die S. 48, 10. *stynak* 71, 9 (besser geschrieben in Spiegel's Angabe des Vendidad in Pehlevi S. 4, 10). *stniyt* 138, ult., *stni* (alth. *stnyā*) 133, 14 (besser bei Spiegel y. 1, 7. 2, 12); da ferner g, j (dj) d, y durch dasselbe Zeichen, einen einfachen Haken, ausgedrückt werden, so kommt die Verbindung zweier dieser Buchstaben, z. B. des g und des d, genau dem Zeichen für a, h, ɣ gleich; wird einer dieser Buchstaben mit dem Zeichen des a verbunden, so entsteht die Figur 𐬀 , welche identisch ist mit derjenigen des ʃ, und wenn sich die einfachen, doppelten und verbundenen Haken häufen, so wird das Lesen eines Textes zu einem oft recht mühseligen Entziffern. Unser Lexicograph hat nun alle Wörter, welche mit dem Doppelhaken, sei es a, sei es die Combination zweier einfacher Haken, beginnen, unter eine Rubrik gebracht, man findet also unter dem ersten vieldeutigen Buchstaben, der im vorliegenden Band allein, und noch lange nicht vollständig vorliegt, Wörter, welche mit a, ai, ē, h, ɣ, g, j, d, y beginnen. Ferner hat der Verf. nach der Vorrede auch die herkömmliche nicht immer richtige Aussprache der Pehleviwörter (welche eben in der schwierigen Lesung ihren Ursprung hat) angeführt; wir werden sehen, dass gleichwohl eine Anzahl Wörter, deren richtige Aussprache feststeht, noch unrichtig transcribirt ist, oder dass das Fehlen irgend einer Bemerkung die richtige neben der herkömmlichen falschen Aussprache nicht erkennen lässt. So steht S. 6, 15 und 44, 12 *ākā* (Bruder) und gleich darauf 45, 3 *kāz*, ebenso mit dem 𐬀 *vahdat*: *ākāz*, *khāz*, 48, 1; *aidudanā* und *īn* (Art, up.

آیین 84, 7).

Viel Raum hätte der Verf. sparen können, wenn er die sämtlichen Formen eines Wortes, wie Pluralform, Personalendungen, Vermehrung durch Affixe und enklitische Wörtchen, statt sie als besondere Artikel zu behandeln, unter dem betreffenden Wortstamm vereinigt hätte. Es ist dies eine Eigenthümlichkeit der einheimischen Glossare, die aber in einem Werke, welches viel von europäischer Wissenschaft hält, hätte aufgegeben werden sollen; man findet z. B. *kānī* (schreib, 114, 16), *kānīn* (schreib es, 139, 16) *kānitan* (schreiben, 157, ult.); *gaš* schön, gut, S. 45, das davon abgeleitete *gašī* S. 48—49, die 3. sing. des verbi denominat. *gašī* 74, 10, den Infinitiv *gašītan* 76, 19; hier ist das Wort zudem noch confandirt mit einem andern, welches „umwenden, zurückgehn“ bedeutet (up. 𐬀 *gashīn*), und überdies unrichtig von 𐬀 abgeleitet, während

gast S. 49 richtig auf *گشت* zurückgeführt ist; sodann folgt 76, ult. noch *daštan*, welches aber nur eine andere Lesung des vorigen ist, indem d und g mit demselben Zuge bezeichnet werden; die Lesung *daš* kehrt nochmals wieder 83, ult. Ferner: *gabrānān* das Tragen, *gabrānāš* getragen, *gabrānēd* er trägt, *gabrānim* wir tragen, *gabrāni* trag, *gabrāntan* tragen, *gabrānam* ich trage, *gabrānt* getragen, S. 41. Alle diese Formen konnten unter *gabrāntan* vereinigt werden mit der abgekürzten Bezeichnung der grammatischen Function. Die Combination von g und b, welche dieses Wort beginnt, sollte streng genommen nicht an dieser Stelle Platz finden, weil das b durchaus nicht mit demselben Zeichen wie g, j, d, y, sondern mit demselben Zeichen wie im Baktrischen geschrieben wird; der Grund warum sie dennoch hier eingeordnet ist, liegt darin, dass der Doppelhaken, wenn er vom übrigen Wort isolirt steht, zuweilen sich so nach unten und vorn vergrößert, dass er der Ligatur gb gleicht; es ist diese Schreiberlicenz indessen nicht zu billigen (wie der Verf. selbst 81, 11 zu bemerken scheint), noch weniger diejenige, wonach man auch den verticalen Strich für v (ū, ū, u) nach links ausweichen lässt; so dass die Gruppe, welche in strenger Schreibart db, gb, jb bezeichnet, bei dieser laxen auch dv, du u. s. w. ausdrückt. Auch die Verbindung des Verticalstrichs mit dem folgenden Haken, wie sie bei *da-āš* 52, 2 erscheint, ist geradezu unzulässig, wie die des arab. r mit folgendem d oder dgl.

Bei dem grossen Lobe, welches der Verf. der Betheiligung europäischer Gelehrten an der Erforschung des Pehlevi zu Theil werden lässt, ist die Beibehaltung jener Einrichtung auffallend. Es dürfte nicht ohne Interesse sein zu lesen, was der Hohepriester der Parsi über die europäischen Studien in diesem Zweige der Philologie sagt: „Man muss ohne Bedenken anerkennen, dass wenn nicht unsere alten gelehrten Priester Theile des Avesta, der Pehlevi und Pazard Bücher in Sanskrit, Persisch und Gazarati übersetzt und die Kenntnisse der betreffenden Sprachen einigen wenigen Gelehrten Europas mitgetheilt hätten, wahrscheinlich nicht die geringste Erwähnung oder Spur sich bis zum heutigen Tage erhalten haben würde. Die neuern Erfolge der europäischen Gelehrten auf diesem Gebiete entspringen grossentheils diesem Verhältnisse. Ebenso muss man anerkennen, dass das Ansehen, worin die Pehlevilitteratur steht, hauptsächlich der freigebigen Unterstützung, welche einige der grossen Staaten Europas ihrer Erforschung zu Theil werden liessen, sowie dem unermüdblichen Fleiss und der Fähigkeit einiger grossen Gelehrten verdankt wird, deren Eifer jene Sprachen neu belebte und sie vor dem Versinken ins Dunkel der Vergessenheit rettete. Die Grammatik, das Lexicon der Avestasprache, die Pehlevi-grammatik, verschiedene kleinere Glossare dieser Sprache, Uebersetzungen verschiedner Avesta- und Pehleviwerke, die mancherlei Werke über die Philosophie des Avesta, über die Entdeckung der Inschriften in Keil- und Pehlevischrift in den Bergen und Thälern Persiens,

die Abbildungen der dortigen Alterthümer — all diess verdanken wir der Munificenz einiger grossen Staaten Europas und dem Unternehmungsgoist und der Arbeit europäischer Forscher, welche unsre Bewunderung und Dankbarkeit verdienen, welche auch hier in Indien hauptsächlich das Studium des Pehlevi angeregt haben“ (S. XVI).

Die Nachweise, welche die Wörtersammlung enthält, hätten sich nicht auf die Nennung des Buches (beim Vendidad und Yasna auch der Fargard und Häs) beschränken sollen, denn wenn ein in der Literatur bewandeter Leser auch bei vielen Wörtern alsbald die betreffende Stelle auffinden kann, so wäre es oft von Nutzen gewesen, die Existenz wichtiger Varianten zu constatiren, zumal Spiegel's Ausgabe der Pehleviübersetzung des Avesta noch ohne kritischen Apparat gelassen ist. So führt der Verf. aus Vend. 14 an *di-nauval* (2 Neuheiten = 18), die Spiegelsche Ausgabe hat Vend. 14, 70 das aramäische Zahlwort *تیشبا* ۲. Seite 6 unter *dō-dō* citirt der Verf. den Bundehesch (es ist Bund. 89, 17) und liest *فناج دابند* (*gehn hervor*) statt *فناج ساطونت*, wie Ref. glaubte schreiben zu müssen, oder statt *فناج داتوند*, wie die Handschriften

von Kopenhagen und Oxford lesen. Allerdings ist die Variante unerheblich und unterscheidet sich nur durch ein Häkchen, welches sie zu Anfang mehr hat, von der letzten der 3 Lesarten. Uebrigens ist in diesem Artikel *dōdō* unrichtig durch „zwei“ statt durch „zu je zweien, paarweise“ übersetzt, wie aus dem Zusammenhang der Stelle hervorgeht, der Verf. hätte also diesen Artikel mit dem folgenden (*dōdō*, two by two) vereinigen müssen. Eine andere Variante, noch dazu in einem dunklen Text, finden wir S. 7—8. Vend. 6, 72 heisst es, die Religion Zarathustra's übertriffe andere Religionen, wie die grössern Bäume die kleinern überragen. Die Pehleviübersetzung fügt eine Glosse hinzu, welche Spiegel (Commentar I, 172)

liest und „(wie) der König unter den Cypressen die Gräser (bedeckt, übertrifft)“ übersetzt; Destur Minotsebeherdji liest nicht *سردان* (Cypressen), sondern zieht die Gruppe hinter *سرو*, welche *śn*, *śv*, *hś* u. s. w. bezeichnen kann, zum folgenden Wort, worin er einen Pflanzennamen zu sehn scheint (das Wörterbuch enthält das Wort noch nicht), den er wohl *humarka* oder *šmarka* liest; das letzte Wort liest er *gabathuka*, was aber ungenau ist; nämlich nach dem b kommt zweimal das Zeichen für a (*h*, *χ*), man kann also *ax*, *xa*, *ah*, *ha*, auch *iś*, *dś*, *gś* u. s. w. lesen, es ist aber wahrscheinlich, dass wir hier das semit. Wort für „Gras“, welches sich kurz vorher verzeichnet findet, *نبعا* vor uns haben, so dass das doppelte Zeichen hier a und 'a verbunden ausdrückt; das übrige *یجکی* könnte der 2. Theil eines Compositum oder ein Verkleinerungsaffix sein. Eine Variante gibt für die Ligatur ein Zeichen, welches mit dem baktr. *𐬔* (*th*) identisch ist; es

kann aber nur Eine und zwar die erstere Variante das richtige enthalten. Der Verf. deutet das Wort durch „Name eines Stammes, röhrender Baum?“ Das mittlere (anscheinend aramäische) Wort scheint eine Species der Cypresse, das dritte eine Grasart zu bezeichnen.

S. 40 führt der Verf. eine Variante von *ahwābē* aus vd. 19 an, welche er *hehūb* liest. Ref. hat die Stelle nicht auffindig machen können, es ist jedoch kein Gewicht auf diese Lesart zu legen, da sie nur eine schlechte Schreibweise ist. — Eine schwierige Stelle ist y. 64 (66), 22, namentlich weil auch die Pehleviübersetzung dunkel ist. Sie lautet „der seienden, gewesenen, gebornen und noch nicht gebornen reinen (Menschen) Schutzgenien mögen hieher kommen“. Diese übersetzt und glossirt die Pehleviübersetzung „der seienden, derer die im Leben sind, der gewesenen, derer die geschaffen und gestorben sind, der gebornen, der die jetzt sind, der ungeborenen, die welche so in den Leib noch nicht gefallen sind“; statt „so“ (ایخود) wie Spiegel liest) gibt unser Verf. die Variante *layun* (sperma, semen 81, 21), was den weit bessern Sinn gewährt: „der Lebenskeim ist noch nicht in den Leib (der Mutter) gefallen“. Ob die Orthographie richtig sei, bleibt unsicher, vielleicht ist das Wort mit *خایوک* (wovon weiter unten) identisch. — Vend. 18, 144, 149 liest der Verf. *išoxštār* und erklärt dass durch „Lärm, Geschrei machend“ (81, 7, 109, 7). Erstens ist die Lesung also nicht möglich, zweitens passt die Bedeutung nicht, denn es heisst im Text, der Hund laufe bei Nacht umher wie ein Dieb, wobei die Wachsamkeit das tertium comparat. bildet; wenn der Dieb mit Lärm umherläufe, würde ihm sein Handwerk bald gelegt werden; bei Spiegel (167, 2, 5) findet man nun die Variante *riyā īsoxtār* (bei Nacht herumlaufend), vgl. bei unserm Verf. 109 *īsoxtār* (alth. *yuz*); hier ist einmal *agahštār*, das 2 Mal *ashōkštār* gelesen. Vend. 14, 70 gibt der Verf. die wie es scheint richtige Lesart *košpind xšnā* 24, 12, für die von Spiegel (173, 4 v. u.) aufgenommene *košpind xšnā*. Anderer Art ist ein Irrthum, welchen Ref. bereits in seinem Bundelesch-Glossar s. v. *χουσίμα* aufgedeckt hat; diese Wort ist der bekannte semitische Ausdruck für „Gefängnis“; ein auch im Burhan-i qati auftretender Fehler ist die unrichtige Lesart *zān* (Zahn) statt *zān* (Gefängnis) 145, 12. Letzteres steht ganz deutlich in der Pariser Handschrift des Anquetilischen Glossars. Weniger eine Variante als ein einfacher Schreibfehler ist die Wiedergabe des n durch einen Haken in *našnād* (er setzt sich 84, 10), und eine Nachlässigkeit irgend eines Copisten ist das Fehlen der Sylbe *am* am Anfang des Wortes, welches der Verf. S. 115, alt, *akhai* liest. Bei Spiegel 197, 10 steht vollständig *amāxōyā*, was nur Transcription des alth. *havanha* zu sein scheint.

Oft fehlen die Citate ganz, was bei häufigen Wörtern ganz in der Ordnung, bei seltenen und merkwürdigen aber zu bedauern ist; so vermisst man ungern den Beleg für das Wort *ā*, welches den grossen und kleinen Bären, den Mars und die Plejaden bedeuten soll (S. 2—3); offenbar haben wir hier eine Chiffre oder ein technisches Zeichen vor uns; auch als Bezeichnung des Nosk Insuperum (S. 3) ist *ā* nur ein conventionelles Zeichen (*ā* ist das *ā* im Gebet *yāθā ahā vairyoθ*), s. das Pahlavi Pāzand Glossary des Destur Hoshangji 23, 3. Wenn wir bei *ā* (S. 3) citirt finden Gra. Daa. Peshotun. (Grammar of the Pahlvi language by Peshotun Dustoor Behramjee Sanjana), so ist diess Citat eigentlich von sehr geringem Werth, weil man das Werk (welches 524 Seiten, noch dazu in Guzarati, enthält) geradeso durchsuchen muss, wie wenn es gar nicht existirt wäre. Uebrigens steht diese Partikel *a* auf Seite 381, Z. 4 v. u. der Grammatik Peshotan's, der sie für identisch mit *af* hält.

Die *Einführung* enthält u. a. eine Abhandlung über die Pehlvi-sprache, und hiemit in Verbindung stehend allerhand Mittheilungen über alte persische Dinge, die recht merkwürdig sind, denen wir jedoch nicht immer beipflichten können. Der Verf. nimmt nicht nur die Echtheit des Avesta an, welche ehemals angefochten, aber besonders von europäischen Gelehrten erhärtet wurde, sondern er schliesst auch aus ihr auf die Echtheit des Inhalts; es sind ihm nicht nur die Mythen und Wunder wahre Begebenheiten, sondern das Avesta ist auch eine Offenbarung Gottes. Die Menschen von Kajomars, dem arischen Adam, bis auf König Lokrasp, Vater des Viestasp, bekannten die Religion der Periodakoshi (*paōiryō-dkaēša*), d. h. die Religion, wie sie im Chordē Avesta enthalten ist; sie richteten ihre Gebete an die Sonne und Mithra, vollzogen die Waschungen, flochten die heilige Schnur oder kuschti, recitirten die Afrigan, Nirang und andere Gebete, feierten die Gahanhar, die 10 Muktad- oder Festtage der zehntägigen Rückkehr der Seelen der Abgeschiednen in die Gesellschaft ihrer Hinterbliebenen u. s. w. Hiefür citirt der Verf. Stellen aus Pehlvi und persischen Büchern. Die Ceremonie des Izeschne wurde erst unter Hoshang erfunden, denn (diess ist bezeichnend für die Exegese) der erste, von welchem gesagt wird: *yazata* (er vollzog den Izeschar, opferte) ist Hoshang (S. XXXII. XXXIII). Die Nirange (Sprüche, Zauberformeln) stammen von Feridun, weil dessen Name in ihnen erscheint und, wenn sie von einem spätern frommen Mann oder König verfasst wären, dessen Name mit dem des Feridun verbunden vorkommen müsste, wie denn auch Firdusi diess bestätigt, indem er erzählt, dass der Genius Sarosch dem Feridun Nirangi lehrte (XXXVI. XXXVII). Was folgt aus diesen Annahmen? Das Avesta (wohl das chordē Avesta) ist bereits dem Kajomars offenbart, die Sprache des Avesta ist also die älteste der Welt; Kajomars ist der älteste Adam, von dem nach den heil. Schriften auch Taz, der Stammvater der Araber abstammt, also sind die Semiten die jüngere Race. Dieselben Folgerungen.

welche bei uns mutatis mutandis durchaus noch nicht antiquirt sind. Wie alt ist nun das Pehlevi? Nach Hamza von Isfahan benannten sich am Tacht-i Djamshid (Persepolis) Inschriften in Pehlevi (XXXVIII), es muss daher zur Zeit des Erbauers Djamshid, des 6. Königs nach Kajmurs, schon Pehlevi gesprochen worden sein; das Pehlevi ist viel älter als Assyrisch; diese letzte Behauptung bezieht sich wohl auf die abenteuerliche Hypothese Hoschangdji Djamaspji's, die der verstorbene Haug erst anregte, hernach aber fallen liess, und nach welcher Huzvaresch (die Art, die im Pehlevi zahlreichen aramäischen Fremdwörter zu lesen, nemlich sie durch die persischen Aequivalente zu ersetzen, wie auch der Verf. S. 20, 9 12 andeutet, wo indessen nicht *dō-jast* sondern *dā-dust* zu lesen ist) ¹⁾ für Huzvan Asch steht und Sprache Assyriens bedeuten soll. Ja schon zur Zeit des Tachmuraz, des Bruders und Vorgängers Djamshid's, existirte Pehlevi, weil es heisst, dieser tapfere Tenselabanner (der Ritt auf dem Teufel wird S. XI. Note rationalistisch erklärt) habe von den Diwa schreiben gelernt, und zwar Rami, Tāzi, Pāri, Hindi, Tachini, Pehlevi (Griechisch, Arabisch, Persisch (!), Indisch, Chinesisch und Pehlevi). Dass der Verf. als Hohenpriester der Parsi in Bombay an der Autorität des Avesta festhält, ist selbstverständlich (nicht im Avesta steht, dass Hoschang Babel, Sum und Kufa (!) erbaut habe, S. 119); dass er als solcher auch die zuverlässigsten Erläuterungen über die Religionslehre, wenigstens wie sie jetzt gilt, geben kann, ist höchst erwünscht ²⁾; dass er jedoch die richtige Ansicht, wonach Pehlevi die parthische Sprache ist, anführt (S. XLIII) und nicht erkannt hat, dass Pehlevi in einer Menge von Stellen nichts anderes bedeutet, als alles, sei es nun sassanisches, parthisches, achämonisches oder baktrisches Iranisch, ist bei der Anerkennung, welche er sonst der europäischen Forschung zollt, verwunderlich und nur daraus zu erklären, dass er die späte Herkunft des Pehlevi nicht mit seinen religiösen Anschauungen in Einklang bringen konnte. Die Schrift Olshausen's, welche alle diese Fragen endgiltig ins Reine gebracht hat, war dem Verf. nicht bekannt oder zugänglich ³⁾.

1) Ein merkwürdiges Beispiel von Huzvaresch findet man S. 26, 11 بنيان gebäu'tum Mensch, Mann; da nemlich für *petra mavi*, *maritum* das aram. *gabnū* (8723) erscheint, welches man aber *marī*, *maritum* las, so hat man an *gabnū* noch das pers. Affix um gehängt. Aehnlich verhält es sich mit dem Wort, welches der Verf. nach Vorgang schon der Parsi-Versteher *abul* (der zweite) liest, 27, 10. Mass Huzvareschwort besteht aber aus der Ziffer 2 und der Sylbe *as*; nemlich gewöhnlich erscheint تنی für „ein anderer, zweiter“, hebr. תני aram. תני. Das echte Pehleviwort ist بنيان np. بنيان.

2) Ein bisher nicht bekannt gemachter Ausdruck für den Stein, auf welchem der Mohak den Yama celebrirt und auf welchem das Atashkādā steht (also der Stein Adoseht oder ein Arvāgah), ist *zān* S. 104, 8.

3) Ungenau ist S. XXIV „griechisch, hindisch und pehlevi“ statt „jüdisch, christlich und zehlevi“ übersetzt.

Es sei noch einiges hervorgehoben, was im Wörterbuch selbst zu einer Bemerkung veranlasst und zur Berichtigung des LIII ff. aufgestellten Pehlevialphabets beitragen dürfte. Zunächst seien einige Irrthümer im Auflösen der Ligaturen angeführt. Das *np* میا^۱ erscheint in einer Form, welche man nicht *myān* lesen darf (38, 6 v. u.), sondern entweder *myān* oder *mihān* lesen muss; zieht man letztere Lesung vor, so müsste man h für die Verdünnung des altb. Spiranten *h* in *maidyāna* erklären. Man findet auch die jüngere Schreibung *myān*; vgl. Bundeheesch, Vorrede XXXI.

Die Gruppe für „zweitens“ S. 6, ۱ kann nicht *hi* gelesen werden, sondern ist die Ziffer 2, die bald „zweitens“, bald „zweimal“ bedeuten kann; man hat daher *dū* oder *duyūm* zu sprechen. Ähnlich verhält es sich mit der Ziffer 40 (S. 6, ult.), welche hier in verderbter Form erscheint, und mit der zusammengesetzten Ziffer für 22 (S. 10, 7. 42, 11). Die Seiten 3—6 enthalten die oben beschriebene Ligatur nicht weniger als 19 mal: in 5 Fällen steht sie missbräuchlich für die Verbindung eines Hakens mit dem Verticalstrich: in dieser, zu Auge (verderbte Schreibung für *ain*), gar Blind. (für richtigeres *gār*), gar Hand (eine bessere Schreibweise werden wir unten kennen lernen), *dū* zwei (entweder Ziffer oder mit tadelhafter Verschnörkelung des Verticalstrichs); sodann ist die Ligatur die Abkürzung des dreifachen Hakens, d. h. eines a, h, z verbunden mit g, d, y, wobei der letzte Zug vergrößert zu werden pflegt (wie altb. b): *z* dieser, *z* einer (am Ende der Wörter, das *yā-i* vahdat) *z* ol (besser *hi*, altb. *ai*); dreitens bezeichnet die Ligatur *dy*, also *de* Name eines Monatstages (echt pehl. *دین*); viertens *gd*; fünftens ist der 2. Theil der Ligatur wirklich b; für beide letztere Werthe sind indessen die Beispiele zweifelhaft; es handelt sich um das Wort, welches der Verf. *ibgad* oder *ibjad* liest und dem er die Bedeutung „Tadel, Mangel, Fehler, Uebelreden“ beilegt, welches aber Ref. im Bundeheesch خیانت (Var. *خسیت*) umgeschrieben hat. Offenbar hat es der Verf. zerlegt in *ib*, was wohl ar. عیب sein soll, und *gad*, *jad*, dem er 4, 13 die Bedeutung „machend, habend“ (etwa wie np. *بان*, *دان*), 5, 2 die von „schlagend, brechend“ beilegt, freilich ohne eine nähere Erklärung zu geben. Es ist zu bemerken, dass die Schreibweisen des Wortes sehr mangelhaft ist; sie wird citirt aus dem Hormadysacht, und zwar befindet sie sich daselbst im 20. Abschnitt; ebenso unrichtig ist das Wort 23, 9 v. u. *ibigad* geschrieben, auch 42, 17 (wo das *h* nügenagend), sowie 44, 8, wo dieselbe Gruppe, welche soeben *azb* gelesen wurde, *ibgad* lauten soll. Die richtige Schreibweise findet sich 73, 12, wo der Verf. von den auf S. 4. 6 angegebenen so sehr verschiedene Bedeutungen verzeichnet, dass man annehmen könnte, er habe die verschiedenen Formen desselben Wortes für verschiedene Wörter gehalten. Auch 75, 7 ff. findet sich das Wort

richtig orthographirt, aber nun erscheint neben *aebgadi* die neue (unberechtigte) Lesung *aebdadi* und sogar *agidadi* (*agi* findet sich für alth. *aya* auch 42, ult.). Der Unterz. hatte das Wort mit dem ar. خياله, خيابة (Täuschung) zusammengestellt; Spiegel (Heidelb. Jahrb. 1868, 764) rieth für Beibehaltung der herkömmlichen Lesart *aebgat*, West indessen (Mainyoi khart, Glossar 4) ist derselben Ansicht wie Ref., indem er unser Wort für das syr. ܐܒܓܬ hält. Im Pehlevi-Pazend Glossar wird es *hibagati* umgeschrieben, im Dikart (z. B. II, 74, 14. 80, 12) *uiddati*, was der Herausgeber, Destur Peshotan, offenbar für die Composition von عيب und einer Ableitung von *di* (geben, machen) hält. Dass unser Wort nicht das ar. عيب enthalten kann, geht daraus hervor, dass sehr häufig statt خبيبت die vollere Form خبيبت erscheint.

Ferner soll die in Rede stehende Ligatur noch den Werth *gaz* (höchstens *ga*) haben; dieses Wort erscheint später als *gaza* (45, 13), plural *gazi* (48, penult. 59, 3) *guzagi* 61, 12, und der Verf. legt ihm die Bedeutung „Bach“ bei, indem er es von alth. *gar* ableitet. Die Lesung ist sehr zweifelhaft: S. 62, 1 erscheint dieselbe Ligatur in einem Worte, welches der Verf. *khāi-gūi* (richtig *-gas*) liest und durch „Canal“ erklärt; hier würde man das alth. *ga* erkennen.

Unter den 19 Werthen unserer Ligatur findet sich weiterhin *be* (ohne); dies ist aber entschieden irrig, das ap. بی (ohne) lautet im Pehl. بی oder بی, im Parsi *mae*, und stammt vom alth. *apa* ab: das S. 20 angeführte Compositum ist nicht *be-ras* zu lesen, sondern *a-ras* (wie S. 40 fast richtig steht, vgl. die Pehlevi-Grammatik des Destur Peshotan 387, 1. Dabei ist auch 18, 5 v. u. nicht *be-bāzt* (unglücklich) zu lesen, sondern *a-bāzt*.

S. 26, ult. soll ٭٭٭ „zwei Männer“ bedeuten; aber das Wort für Mann ist nie ٭٭٭, sondern stets ٭٭٭ an der vom Verf. citirten Stelle des vend. 5 (es kann nur 5, 104, 106, bei Spiegel p. 57, 12, 16 sein) ist nicht „zwei Männer“, sondern „den zweiten“ zu übersetzen; der Artikel wäre also an das kurz vorhingehende *šōwīn* anzureihen. z. 38, 13 wird alth. *uaz* (nach der Tradition die Flüssigkeit, welche aus Pflanzenwurzeln anschwitzt) durch ein dunkles Pehleliwort erklärt, welches keinesfalls *uaz* lauten kann, wie Verf. meint (37, 8); es muss vielmehr, wie Ref. bereits im Bundeesch 2. 7. خبر bemerkt hat, خنبرک gelesen werden, und scheint die Flüssigkeit, welche dem Foetus als Nahrung dient, zu bezeichnen. — Stau خنبرک ist 91, 6, 133, ult. 147, 19 آویک transcribirt, was um so auffallender ist, als das Deminutiv richtig *khānīche* geschrieben ist (148, 17, 156, 8). Die hiebei citirte Stelle des Bundeesch (25, 15) gibt in der Parsiversion gleichfalls eine Ableitung von *šp* (Wasser), allein dies Wort wird im Pehl.

nicht mit *v*, sondern mit *p* (f) geschrieben. — Ganz unmöglich ist die Lesung *khudrawahne* 125, 18 und *dōzanēyān* (alth. *dazainya*) 141, 1. — Man kann nicht dasselbe Wort *ayani* und *khini* 83, 12, *khahād* und *shahād* 74, 1 lesen; letzteres Wort soll sich vd. 9 (wahrscheinlich in der Glosse, bei Spiegel p. 138, 13) finden; *khahād* ist eine mangelhafte Schreibung für *χadhāt*. — Eine vieldeutige Gruppe ist die S. 42—47 in 50 Beispielen auftretende *χ*. Diese Gruppe kann man lesen: *ah*, *az*, *aa*, *ha*, *za*, *dā*, *gā*, *yā*, *dda*, *dga*, *dya*, *gga*, *gda*, *gya*, *gāy*, *agd* u. s. w.; unrichtige Auflösungen aber sind *ai* oder *ae* (136, 1) *ai* (43, 4) *χā* (44, 15) *gah* (45, 20) *dā* (126, 21) *dh* (46, 6) *dax* (53, penult.) *yā* (59, 4) *sā* (47, 3) *sā* (71, 3) *hiō* (47, 14) *χ* (114, 1. 3. 6. 8. 11) *h* (124, 17 126, 3. 8). Es ist in vielen Fällen schwer zu sagen, welches die richtige Auffassung sei, weil der Verf. keine genauen Citate gibt: man muss sich daher hüten, alle vom Verf. aufgeführten Wörter für baares Münze zu halten. Zuweilen ist es möglich, die betreffende Stelle ausfindig zu machen. So zeigt die Spiegelsche Ausgabe der Pehlovitübers. für *as* die richtige Ligatur (p. 92, 1), wo unser Destur (43, 4) eine fehlerhafte gibt. Dasselbe gilt für das *as* in *asvohist* z. B. γ. 54, 19.

Hatten wir bisher unrichtige Lesungen zu berichtigen, so gehen wir nun zu solchen über, welche zwar den Zeichen entsprechen, aber doch unrichtig sind, wie man aus der Etymologie erkennt.

a-admini ohne Zuversicht 11, 18 ist zu lesen *a-haimūnik*, wie Ref. (Bundeb. 57) bereits gesehen hat und wie auch im Pehlovi-Pazend Glossar des Destur Hoschangdji 47 vorgeschlagen und im Dinkart (z. B. I, 99, 3 v. u.) transscribirt ist; Destur Peshotan (Pahlavi Grammar 405) gibt ebenfalls die richtige Erklärung, liest aber doch in herkömmlicher Weise.

Der Verf. liest *jannatan* 72, 3 statt *ycharunutan* aram. ܝܚܪܘܢܘܬܐ; statt *a-adaah* Nimanui 9, 5 v. u. ist zu lesen *a-āik*, statt *kān-ānāh* ein anderer 29, ult. 165, 4 v. u. *kān-ā*, vom semit. *kān* Mensch, welches für pers. *kas*, *kasi* geschrieben wird; richtig bei Peshotan im Dinkart I, 2. Das Wort für „Stirn“ ist S. 14 *jabāt*, S. 34 aber *gabto* gelesen: es ist doch nur Eine Lesung statthaft; will man das Wort von ar. *جبهة* ableiten, so wäre die erstere, will

man es aus dem Aramäischen erklären, die andere Lesung geboten. Das mittlere *ā* wäre im ersten Falle vielmehr *h* zu lesen, in *gabto* wäre der Laut elidirt. Hieher sind zahlreiche Fälle zu rechnen, wo der Verf. die herkömmliche Lesung beibehält, obwohl sie durch richtige Erklärung der betreffenden Wörter bereits verbessert ist: für *gomān* (dieser) ist zu lesen *denman*, ar. ܕܢܡܢ; richtig Dinkart I. 24; für *vāgunashni* (zu ergreifen, 25, 5. und 2 v. u.) ist zu lesen *vaxadānūnik*, wie Ref. bereits in seiner Ausgabe des Bundehesch (1868) gebessert hatte und wie auch in Destur Hoschangdji's Glossary (1870) p. 231 nochmals entdeckt worden ist; richtig Dinkart

I, 42. *dā-vayd* zweimal (26, 4 v. u.) ist zu lesen *dāwz* „zwei Winde“, wie man aus der betreffenden Stelle des Bundehesch (27, 9) sehen kann; auch hier hat der Verf. sich von der Tradition verleiten lassen, welche das Wort *vayd* *ap.* *ویز* oft verkennt. — *a-vasā-nashni* nackt (27, ult.), welches der Verf. nicht weiter erklärt oder ableitet, ist *an-nāshmanānīh* zu lesen und „ohne Schmuck“ zu erklären, von *nāshmanān* schmücken, im Pahl. Paz. Gloss. durch *ویختن* (durchsieben) erklärt, eigentl. „reinigen“ (vgl. *ap.* *ویز*); Hoschangdji decretirt p. 165 die Bedeutung „to twist“ weil er *ویختن* für identisch mit *پیختن* hält (p. 239), was doch gegen die Elemente der pers. Lautlehre verstößt; denn schon alth. *pīza* gehört ja zu der Wurzel *piē*, wovon *پیختن* abzuleiten ist. Die bessere Lesung gibt bereits das Ref. Bundehesch Glossar, sowie Destur Peshotan im Diakart (1874) I, 25. — *ibādānān* Erinnerung 14, 17 ist zu lesen *ayātānān*, von *ayāt* (Spiegel, Parsi-gramm. 118. West, Minoi khart 8, 15) *ap.* *یاد*. Die Schreibung ist zudem nicht correct, indem die Ligatur zu Anfang einen Haken zu wenig zeigt. S. 56, 1 erscheint eine andere Form dieses Wortes: *asbād*, was genauer nach den Zeichen *asbāt* oder *asbāt* wiedergegeben würde; in Anquetil's Glossar (z. Bundehesch Glossar 80^b) ist *asbāt* (nicht wie West in Hoschangdji's Gloss. 257^a hat: *asbād*) durch *یاد* erklärt, und an einer andern Stelle *asbāyati* (nicht *asbāyati*, das 258^b) ebenfalls durch *یاد*. Ref. hat versucht, letzteres Wort durch eine leichte Correctur von *یاد* in *یار* (Freund) und durch Annahme eines Irrthums in Betreff der Bedeutung, welche gerade die gegenwärtige (Feind) ist, mit dem oben besprochenen *asbād* (*حسینیت*) zu identificiren; man muss dann annehmen, dass unser Verf. den Artikel *asbād* (56, 1) aus dem Glossar entlehnt und den Irrthum desselben nicht bemerkt hat. Aus *asbād* würde nicht *یاد* werden können. Ein andrer Ausweg wäre, das *b* als verschwürkelten Zug für *y* zu betrachten, in welchem Falle man *asbād* lesen könnte. Das *ap.* *یار* lautet im Pehlvi *ایار*, wofür das Parsi (die Umschrift des Huzvaresch) *ayār*, das Pers. aber noch *یاز* neben *یار* hat. Das Subst. abstract. heisst *ایاریز*, welches meist *اییزیز*, d. h. mit einem Zug zu wenig geschrieben wird. So hat auch unser Verf. verschiedene Schreibweisen, von denen doch nur eine richtig sein kann, *asbār* (besser *ayibār*) 58, 8. 16, *ayārish* (moderne Form 58, 14); dass er noch ein *asbār* mit der Bedeutung „Ausstattung, Gefolge“ 58, 16 neben *asbār* „Beistand, Hilfe, Freundschaft“ aufstellt, ist abgesehen davon dass *asbār* eine unmögliche Lesung ist, überflüssig, da die Bedeutung von „beistehenden Freunden“ leicht in die von „Gefolge“ übergeht; der Verf. hat vielleicht hier der Etymologie Rechnung getragen, welche Haug (Zand Pahl. Diet. p. 56) erfunden hat.

adā (Seele, Leben) kann man nicht auch *khaya* (vgl. 17, 5. 98, 2) sondern nur *χaya* lesen; da die Lesung *adā* unrichtig ist, kann das Wort auch nicht von altb. *adā* herkommen; die unrichtige Schreibung kehrt 90, ult. wieder; *χaya* ist selbstverständlich das semit. *חַיָּה*, vgl. 50, 10. — *ākhanī* Frische der Vegetation (97, 5 aus vend. 9, 171) kann nicht zugleich *uēōz* (95, 2) gelesen werden.

fojān Abschrift 37, 18 ist *pačōn* zu lesen; das Wort findet sich im Dinkart an zwei Stellen, welche Haug (in Hoschangdjī's Pahl. Paz. Gl. p. 150, 2. 151, 10) ausgehoben hat; er liest den Anlaut richtig p (*pačōnu*), aber im Glossar schreibt er, der Neigung der Parsi, die Aussprache zu modernisiren, folgend *pačōnu*, und hält das Wort für identisch mit np. پیشینه; dieses Wort bedeutet nicht „Abschrift“, sondern „der vorhergehende“, und um diese Etymologie wahrscheinlich zu machen, gibt er hier im Glossar dem Wort die Bedeutung „Original“ und fügt hinzu: a predecessor. Wir würden auf diesen Fehler und den damit verbundenen salto mortale nicht viel Gewicht legen, wenn das Wort *pačōn*, welches ganz genau mit dem parthisch-armenischen *ⲡⲁϥⲟⲛ* übereinstimmt, nicht eine gewisse Berühmtheit erlangt hätte durch Gildemeister's Besprechung der aramäisch-hebräischen Form desselben, welche *ⲡⲉϥⲟⲛ* lautet (s. Zeitschrift für d. Kunde des Morgenl. 4, 203). — *ahān* ein andrer 150, ult. steht unrichtig neben dem richtigen *hān* 93, 16. *ahā* ist die Pehlevitranscription des altb. Wortes für „rein“, aber vd. 1, 26 sind die Zeichen nicht so, sondern *hān* (alias) zu lesen, indem die vom Verf. citirte Glosse (Spiegel 3, 3 v. u.) bedeutet: „ich sage diess (dass Nisaja zwischen Marv und Balx liegt) weil es noch andere (Nisajas) gibt“; vgl. hierüber Geiger, die Pehleviversen des 1. Cap. des Vendidad. Erlangen 1877 p. 41—42. Das Citat gehört demnach unter *hān* 93, 16.

Unrichtige Wiedergabe der Pehlevizeichen hat oft darin ihren Grund, dass man die moderne Wortform zu Grund legt und Eigenthümlichkeiten der ältern Sprache ausser Acht lässt. Einige Fälle mögen diess veranschaulichen.

Auslautendes k (*ak*) liest der Verf. meist z, weil im Np. dieser Laut an seine Stelle trat, z. B. *basak* statt *bastak* (20, 3), *beherē* statt *behrak* (17, 14), *kheshtē* statt *χōstak* (10, 12). Dass im Pehlevi das k durchaus nicht stumm ist, beweisen wie bekannt armenische, zur Zeit der arsacidischen Herrschaft entlehnte Pehleviwörter, wie *ⲡⲁϥⲏⲛⲏ* (Farbe) *ⲡⲁϥⲏⲛⲏ* (Handhabe) *ⲡⲁϥⲏⲛ* (Wegzehrung), deren np. Formen کونه, بسته, توشه des k in h verdrängt und abgelegt haben; ebenso zeigen zahlreiche in älterer Zeit von den Arabern entlehnte persische Wörter theils das k (ک), theils die Erweichung g (گ), wie ar. سبک Sperber, تيبج, syr.

schreiben, wo *r* ursprünglich ist, durchführen wollte, so müsste man auch *gabra* (Mann) statt *gabnā* schreiben, weil es das aram. ܓܒܪ ist.

S. 40, 8 v. u. Hest Verf. *rāh* statt *rās*, wegen np. 𐭠𐭥, *jāgāh* statt *-gās* 51, ult. np. 𐭠𐭥𐭥; das *s* ist aber hier höchst merkwürdig und durchaus nicht angehen umzuschreiben. Das alte *p* und *f* wird später *q* (wie *k* zu *g*); man darf aber deshalb nicht *dē-shac* 19, 1, sondern muss *dā-šapak* oder *šapak* schreiben. Ebenso gibt er *t* durch *d* wieder: *rūd* (Fluss, 42) statt *rūt*, altp. *rauta*; *adādē* (unrichtig 19, 7) statt *adātak*; es gibt Wörter, in welchen pahl. *t* für altb. *ā*, *ō* steht, 𐭠𐭥𐭥𐭥 für *hādaxta*, 𐭠𐭥𐭥𐭥 für *den šareda*; eine genaue Umschrift muss selbst diese scheinbar unrichtige Orthographie wiedergeben; für *hātōxt* findet man indessen auch *hātōxt*, aber wer kann wissen, ob das Pehlevi nicht seine besondern Lautgesetze befolgte? auch das Armenische hat *hac* für altb. *gao* (Kuh), *širs* für altb. *šaredaya* (Herr) u. dgl. So steht auch *ē* für altb. und np. *a*: *šēat* frei, altb. *šatta*, np. 𐭠𐭥; zuweilen ist aber *ē* der alte Laut und dann um so mehr beizubehalten: *roē* Tag (42, 1 ungenau *roj*) altp. *ruōah*.

Die Aussprache der Vocale ist vom Verf. bisweilen zu sehr der heutigen indisch-persischen angelehnt, so namentlich ist dem *ō* (vür-) *ma'rūf*) zuviel Ausdehnung gestattet: der Verf. schreibt nach indischer Aussprache *dō* (zwei), *dōsh* (gr. *δύς*), während nicht nur die correcte np. Aussprache stets *dā*, *dus* war, sondern auch das lautliche Verhältniss zu altb. *dua*, *dus* ein *u* erfordert; in *hūnar* (Geschicklichkeit) ist *ō* ebenfalls unrichtig, der Vocal ist sogar kurz und nur plene geschrieben, altb. *hunara*, np. 𐭠𐭥𐭥.

Es gibt nun auch viele Wörter, welche bereits moderne Aussprache zeigen, d. h. sie durch Buchstaben kenntlich machen: *āx-šitan* neben *āxšitan* (erheben, 72, 73), *dudah* (wilder Thier 46, 1), welches in älterer Weise *datak* zu schreiben wäre, im Band. findet sich *dat*. So wird die Gruppe 𐭠𐭥, welche jetzt ohne das sog. *v* ma'dūleh wie *χ* gesprochen wird, in Pehlevi-Hss. 𐭠𐭥 geschrieben, z. B. 𐭠𐭥𐭥𐭥 oder 𐭠𐭥𐭥𐭥 Wunsch 51, 19. 𐭠𐭥𐭥𐭥 50, 7. 𐭠𐭥𐭥𐭥 54, 17. 𐭠𐭥𐭥𐭥 52, 4 statt 𐭠𐭥𐭥𐭥 99, 16 np. 𐭠𐭥𐭥𐭥. Das 48, 13 *khahs* transcribirtes Wort ist vielleicht *haxi* (so liest Verf. 51, 15 ¹⁾) zu lesen, altb. *haxi*, *haya*; letzteres gibt die Pahl. Uebers. wieder durch 𐭠𐭥𐭥𐭥 y. 51, 22 oder 𐭠𐭥𐭥𐭥 vd. 4, 118 (Spiegel 43, 7);

1) Das 𐭠𐭥𐭥𐭥 y. II scheint unrichtig, da das Wort hier nicht vorkommt; wohl aber findet es sich y. 59, 15, 20, 40, 5, 8, 10.

ungenau geschrieben ist *همخیاک* (Spiegel, Commentar II, 673 liest *عمیای*) in der Uebersetzung von yt. 22, 13. Das Wort ist gewiss dasselbe wie up. *همخیا* (dasselbe wünschend); andere Beispiele für den Anfall des *v* sind: *kehshigān* (Verwandte, 53, 21 up. *خوشینان*) *a-kehsh* (ohne Verwandte 60, 1 mit *v*: 94, 20) *kehshar* (Schwester, 79, 15) *kha* (in *خارش* aus vd. 2. S. 44, 3 v. u., diess soll offenbar *خورارشن* von selbst leuchtend, vd. 2, 32 sein): S. 45, 4 steht *kha* (Schlaf), 46, 19 *khob*, für das genauere *خواب* 96, ult. 108, 7, welches auch vd. 18, 106. vsp. 8, 16 ungenau; 5. 43, 6e sonderbar geschrieben ist; S. 66, 16 steht *خاییتین*.

Sehr oft ist die richtige Lesung gegeben, aber sie stimmt nicht zu den Zeichen, weil diese unrichtig oder ungenau geschrieben sind. Der Verf. hätte die ungenaue Schreibweise aufführen und auf die richtige, bei welcher die Erklärung des Wortes zu geben war, verweisen können. Einige Beispiele seien namhaft gemacht.

Das S. 13, 12. 45, 11 angeführte *gail* (Loben) ebenso wie *azōa* 42, 4 v. u. 47, 6 v. u. ist gar kein Fehleliwort, sondern beide finden sich nur in der Umschreibung des alth. Compositum *aiōi-gaya*, S. 63, 1. 60, 11, dessen richtige Orthographie bei Spiegel z. B. γ. 1, 54 zu sehen ist. — *amiāte* (ohne Gürtel 27, 18) ist fehlerhaft statt *انیفیلست*, vend. 18, 2. Das spätere *v* (für *ō*) erscheint auch in *انویاکینی* alth. *amānyāstia*, nach der Etymologie für *an-aiōyānham*, vd. 18, 73. — *avanah* (sündlos) ist 29, 19 mit 2 Haken zu viel geschrieben; übrigens ist diess die moderne Form, die ältere *vanah* steht 30, 7. — *a-ayfūdagī* (ohne Befleckung 10, ult.) ist unrichtig gelesen, weil die Zeichen ungenau sind; die Gruppe vor *d* ist eine unrichtige Variante für die richtige S. 13, 6.

145, 2, und das Wort ist *a-ahūigīā* oder *-giā* zu lesen, np. *آهو*; *amānēd* ist 12, 13 unrichtig, 11, 1. 3 richtig geschrieben; *akha* (besser *آخه*) erheb dich, 13, 22 mit einem Haken zu wenig, 48, 5 (hebt *ē*) ist richtig 71, 7 geschrieben, vgl. Bund. 3, 9. — *bi-ārēkarē* (zweimalige Bewässerung 15, ult., für alth. *byāriyēti* vd. 14, 59) ist eine durch Einschaltung des *r* verdorbene Lesart für das richtige *bi-arakyā* 15, 17. Das Wort *arakya* oder *arkyā* wird im Pahl.-Par. Gloss. durch *جوی* erklärt, ist also dasselbe Wort wie np. *ary* in *ارغاب*, kuml. *ark*, *ory* Graben; Meninski führt als pers. *اری*, als türk. Form *ارغ* an. Zuweilen bemerkt der Verf., dass eine Schreibung unrichtig sei, z. B. 21, ult. (vgl. 12, 3) 22, ult. (14, 20) 23, 1 (15, 3). S. 21, 1 liest er *bōd* (alth. *baōdānā*), 22, 10 aber *būd*; richtig war *bōt*. Das alth. *zaya* ist im Fehleli

richtiger رای als رای (45, ult.) geschrieben. S. 55, 12 wird ein Wort *yīzagi* gelesen, welches „Verehrer“, richtiger „Verehrung“ bedeuten soll; es ist aber für *yīzagi* zu lang, für das als Beispiel angeführte *daeva-yīza* (pahl. *šēdā-yīzagi*) zu kurz; *daevayīza* findet man *شیدایاجیه* geschrieben, vl. 19, 146 (bei Spiegel 220, 15 ungenau *شیدایاجیه*); auch in dem Wort Zeile 4 v. u. ist die vordere Gruppe überflüssig, die übrigen Zeichen bedeuten *یاجیه* alth. *yāza*. Die Gruppe *aib*, *aib* ist S. 60, 61 dreimal unrichtig, zweimal (60, 11, 61, 6) richtig geschrieben; *ahir*, *shēr* (Unreinigkeit, alth. *hīzra*) 68, 4, 69, 4, *ahir*, *hēr* 79, 6 richtiger *hīzra* 70, 8 unrichtig *ahir* 80, 8 (lies *hīzra*); die correcte Schreibung findet sich bei Spiegel 52, 14, 58, penult. Auch *aghar* (unreine Feuchtigkeit) 68, 10 ist eine mit dem Zeichen unvereinbare Lesung; das Wort scheint mit dem vorigen identisch. *ayōk* (eins) ist 70, 17 unrichtig *ایکی* geschrieben; die Stelle Bund. 39, 15, welche Verf. citirt, hat in den in Europa vorhandenen Handschriften die richtige Form. *āvalān* ist 150, 6 (vgl. 140, 19) unrichtig mit *a* geschrieben, wozu die ungenaue Orthographie Anlass gab; der Verf. hätte ap.

آویندن berücksichtigen sollen. *as* (Liqueur 43, 19) findet man richtig geschrieben vl. 14, 72, *asyā* (Wein 51, 7) richtig vl. 5, 48. Das alth. *gāda* (Räuber) erscheint bei unserm Verf. 45, 16 in richtiger Gestalt, während die Orthographie bei Spiegel (Avesta I, 224, 6 und y. 69, 56) ungenau sein dürfte, vgl. Spiegel, Commentar I, 466, wo man *gāda* statt *gāda* lese. Vielleicht haben wir es nur mit Transcriptionen des alth. Wortes zu thun; im Bund. bedeutet *gat* Kente, wie *gāda* im Jascht des Mithra. Unter *hānyān* (andere, fremde) steht auch die Bedeutung „öffnen“ (eine Thür oder ein Fenster, 126, 9); dieser sonderbare Irrthum ist durch eine Variante veranlaßt; wie man in Spiegel's Ausgabe 185, 8 erschen kann, ist zu lesen *وختوتشن* (خوار) eigentl. zurückmachen. So findet man noch andere unrichtige Schreibarten an folg. Stellen: 58, 9 *asbār* (richtig Pahl. Paz. Gl. 75. Spiegel, Commentar II, 313, 3) 34, 18 *nūz* (richtig Bund. 10, 7) 73, 5 v. u. *āzāzād*; 71, 16 *dāzād*; 59, 1. 61 ult. *jāz* (richtig Pahl. Paz. Gl. 133, 9); 74, 4 v. u. *dēhād*; 74, ult. *āzād*; 69, 14 *āyāsrēm* (richtig y. 2, 38); 75, 5 *dāst*; 78, 1 *hāmād*; 78, 13 *hāmādīn* (richtig bei Spiegel I, 43, 6—7); 81, 18 *abun*; 82, 19 *shān*; 83, 1. 86, 1 *hēn*; 83, 9 *āwān*; 85, 17 *hān* (richtig 105, 5. 184, 185); 104, 14 *yānān* (Jonier, aus dem Pehlervornamen) 153, 3 *hāndagān*; *a-husrōh* (schmählich) kann doch nicht genau ebenso geschrieben werden wie *husrōh* 150, ult. 151, 10, oder *a-khrtudād*. *a-hu-āwān* wie deren Gegentheile ohne *a* 157, 13. 17. 100, 15. II.

Die sprachlichen Erklärungen der Pehlervörter sind richtig. Zuweilen konnte der Verf. freigebiger sein, wie bei dem schon er-

wähnten *gabō* (Stirn) 24, 18, 13, 15, bei *gabast* (Koloquinte, 12 alt. besser *karast* Band. 65, 1 ap. کوبست کبست), bei *gabdu-munim* (Rücken 23, 2, 7 aram. *gab*), bei *gabud* (Mann 28, 3 v. u.), bei *daba* (Gold, nagenam geschrieben 52, 7; in der Avesta-Uebersetzung زعب, aram. ܕܒܐܬܐ, hebr. דבא) u. s. w. Einige Versehen sind folgende: S. 2 ist das *a* privat. mit dem Verbalpraefixe zusammengeworfen; das *a* in ايويس (*gravidu*, altb. *apudra*) hält der Destur für die Praeposition *a*, welche demnach verkürzt wäre; das *a* ist no Np. lang; die Verkürzung erklärt sich daraus, dass das Baktrische ehemals mit einer unvollkommenen Schrift geschrieben wurde, worin man *a* und *ā* nicht unterschied. Ist diese Erklärung des Destur's richtig, so muss man ein zweites *a-pudra* in der Bedeutung „kinderlos“ (pehl. اېنېمې) annehmen, welches z. B. vl. 4, 152 von einem Manne gebraucht wird. Wenn nun vl. 3, 137 *aputrim njas* „niederknamen“ bedeutet, so liegt das Hauptgewicht auf dem Zeitwort, indem die Phrase wörtlich bedeuten würde „sie kam nieder mit ihrer graviditas, als grävda“, vgl. Spiegel, Grammatik S. 274. Dass *upa(s)pudrya* gleichfalls graviditas bedeutet, ist bei der ähnlichen Bedeutung des Praefixes *upa* und *a* (*ā*) nicht auffallend; doch scheint die Pehleviübers. *upa aputhrom* (in graviditatem) gelesen zu haben, da sie ايويسا übersetzt; hierauf deutet auch die Variante mit *ā* hin, denn man kann *a* und *ā* sehr leicht verwechseln und die beiden *a* hinter einander begünstigten die Verwechslung. Hiernach erledigt sich das längere Gerede im Pehl. Paz. Gl. 67, 68, welches eigentlich schon das ap. آيستی und die betreffende Stelle im Band. überflüssig gemacht haben sollte. Unser Verf. irrt nun, wenn er 3 nochmalz 3, 11 anführt, und noch die sonderbare Angabe hinzusetzt, das *ā* sei ein Praefix, welches die 3. Person als Object bezeichne, wie in آياشتن (es, ihn halten). Diese Angabe entzieht sich wegen Mangels eines Citats der Beurtheilung.

Dem Verf. ist das Verhältniss von pehl. *ahrāb* zu altb. *ānānu* noch nicht deutlich, und doch liegt ihm ein sehr merkwürdiger sprachlicher Vorgang zu Grunde. S. 24, 3 gibt er die Lesungen *ahilub* und *ashōe*; die letztere ist nur eine Transcription des altbakt. *āhwa*, etwa wie *ānānōg* neben der echten Pehleviform *ahrmōk* existirt. Das *l* in *ahilub* ist unberechtigt, *ā* könnte höchstens für *h* stehen; die richtige Aussprache ist *ahrāb*, oder wenn man *h* als Fuderalbuchstaben auffassen will, *ahran(ā)*. Haag (Pehl. Paz. Gloss. 52) liest mit einer unrichtigen Auflösung der Ligatur *ānar-* für *ahr-*, und dieser Irrthum wiederholt sich bei *fravashar* (statt *fravaho*), was die Parsi *frōhr* (فرهر) lesen. Natürlich wird für das echt persische Wort von Haag eine Ety-

mologie gesucht und gefunden, und diese Etymologie soll auch (S. 51—52 des Glossary) für *ahrmök*, alth. *ahemaoya* gelten; Destur Hoschangdji sagt das richtige; aber sein Herausgeber fügt eine berichtigende Klammer mit der Entdeckung, dass *ahrmök* vorn *ashar*, das assyr. ܐܫܪ (richten) enthalte, und dass der Name des Teufels, Ahriman, nicht wie bisher geglaubt wurde, auf *ahro mai-nyna* des Avesta zurückgehe, sondern „der andere (neml. Gelat)“ bedeute, von hebr. ܐܫܪ. Der lautliche Hergang ist folgender: alth. *i* steht für *rt* (*asa* ist das altp. *arā*, welches im Avesta ebenfalls mundartlich auftritt, *meša* sterblich, neben *mereta* todt, skr. *mṛta*, *peṣu* Furch, neben *pereta*, lat. *portus*); der Uebergang vollzog sich durch Assimilierung des *i* hinter *r*, also aus *rt* wurde *re*, *rē*, *i*. Das Westiranische nimmt nicht Theil an dieser Verwandlung, stellt vielmehr den Dental vor das *r*, wodurch er zum Spiranten *ʃ* und später *h* wird, wie in *pahr* (Brücke) aus *puʃr*, umgestellt aus *pereta* oder *partu*, ap. weiter vereinfacht zu *puh*. Aus einer ältesten im altpers. erhaltenen Form *artavan*, *fravarti* entwickelte sich einerseits alth. *asman*, *fravaši*, anderseits *atraman*, *fravardi* und weiter pehl. *ahrae*, *fravahr*; das ap. hat das alte *i* nur in den tonenden Laut verwandelt: *ardenān*, *farvardin*. Neben *ahrae* steht das adject. *ahraē*, alth. *āya*, und liessen lautet das subst. abstr. *ahriē-ya*; das alth. *ahemaoya* lautet pehl. *ahrmök* (S. 80, ult.); alth. *āsis vahuhi* (Name eines Genius) ist 80, 10 richtig geschrieben *ahrišang* mit Beibehaltung des Nominativzeichens *s*, und mit eingeschaltetem *i* (wie in *ahriman* 80, 15); im Yaana wird *arišang*, visp. 8, 2 und Band. 55, 16 *arišang* geschrieben. — Die Etymologie von ܕܘܫܬܚܝܬ (dusux Hölle) als Compositum von *dus* und *ʃan*, welches auch *ax* gelesen werden könne (87, 18), ist unrichtig; man findet sie auch von Haug (Pahl. Paz. Gl. 118) vorgetragen. Bei der sonst hervortretenden Vorliebe für heroische Etymologien ist es auffallend, dass man sich gescheut hat, das Wort vom alth. *dusānē* abzuleiten (ap. ܕܘܫܬܚܝܬ), da die Vertretung des *i* durch *ē* ganz gewöhnlich ist, z. B. ܕܘܫܬܚܝܬ alth. *dusāya*.

ܕܘܫܬܚܝܬ (Entscheidung 31, 1) ist nicht eine verderbte Form von ܕܘܫܬܚܝܬ, sondern dieses letztere ist ap. ܕܘܫܬܚܝܬ, erstere aber ܕܘܫܬܚܝܬ; beide Wörter gehen auf dieselbe Wurzel *ḏi* mit Praefix *vi* zurück.

Der Vf. bringt die Bedeutungen eines Wortes oft in zwei verschiedenen Artikeln unter, andererseits vereinigt er in einem Artikel nur äußerlich gleiche Wörter. So konnte er die beiden Artikel *kōm* (S. 31) zu Einem verbinden, wie deutlich aus dem Inhalt des Hom-jaschi hervorgeht; *han* (alter Mann, alte Frau, alth. *hana*) wird dreimal angeführt: 89, 10. 92, ult. 93, 4 v. u. Zuweilen ist hiermit eine verschiedenartige Lesung verbunden; *ākhšidan* und *ikhšidan* S. 72 sind identisch und *āxšidan* zu lesen; *āyān* (Art

und Weisheit, gewöhnlich آئينى, *parai āina, āin*) soll auch „Spiegel“ bedeuten, 84,7; das Sp. zeigt, dass beide Bedeutungen verschiedenen Wörtern zukommen, np. آئين, talisch *āinjāh* (Berzin, *Recherches* 28),

und آينه oder آئيند; im Pahl. Paz. Gl. wird erstree Wort von Hang S. 118 für semitisch erklärt und *adānānuk*, S. 149,4 v. u. *ayinānaka* gelesen, im Glossar 49 von Hoschanguji *adānānuk* und *ayodānānuk*, von Hang *adēnānuk* gelesen und demgemäss etymologisiert. Nur die moderne Pehleviform *āinak* ist S. 88 richtig angeführt. — *akhu* soll bedeuten: Welt, Wohnung, Bewusstsein, Herz, Furcht, Kummer (87,30); in der ersten Bedeutung vertritt es altb. *āhu* und ist entweder خان zu lesen, oder als blosser Umschrift von *āhu* zu betrachten; in der 2. Bedeutung muss es خان (abgekürzt aus خاشی) gelesen werden; in der 3. ist es das Parsiwort *axō*, ein bestimmtes Seelenvermögen, worüber man den Sadder Bund, bei Spiegel, Tradition. Literatur II, 172 vergleichen kann; diess Wort führt der VI. auf S. 88 noch zweimal an, ohne die Identität zu bemerken;

in den letzten Bedeutungen ist es das np. آخر, welches mit dem Wort für „Gazelle“ identisch ist, weil dieses Thier als Sinnbild der Furcht gilt. Die Bedeutung „Gazelle“ findet man 91,11. 1244. 162,1 zugleich mit der von „Fehltritt“ (in dieser Bedeutung *ākhō* gelesen 90,19 oder *āhō* 91,41) aufgeführt; beides sind wieder verschiedene Wörter. Auch unter *kān* 91. ult. werden die Bedeutungen Karavanserei, Markt, König, Statthalter zusammengeworfen. In der Bedeutung „König“ findet sich dasselbe Wort, nur *ān* gelesen, S. 90,1. Ein weiteres *kān* wird *kān* (Quelle, Pflanze) gelesen, obwohl die Etymologie von altb. *kān* gegeben wird, und diesem Wort auch die Bedeutung „Schlaf“ gegeben. *a-kān* soll zugleich „anaterblich“ und „ahmlos“ bedeuten, 116; in Wahrheit gibt es zwei Wörter gleichen Aussehens, deren eines auf altb. *aoia* (Tod), deren andres auf *uāi* (Verstand) zurückgeht. Unter *kān* hat VI. die Bedeutungen: Farnag, Meile, Stand, Beispiel, Maass, Grenze, Schloss, Festung, Stein, Platz, Gehen, Lauf, bis, jetzt, und wenn man den vorhergehenden Artikel *kān* hinzunimmt, auch „Maass, Bettler“ vereinigt; diese Bedeutungen vertheilen sich auf altb. *kānra*, ar. *حاصل*, ar. *خاسر*, ar. *حاص* u. a. S. 79 gibt er *akhdar* die Bedeutungen „Neffe“ und „danke!“ und vergleicht ar. *اخدر*, was nur auf die letztre passt. In ersterer Bedeutung erscheint das Wort (was der VI. vergessen hat anzuführen) vd. 12,18 (bei Spiegel 162,17), wo es heisst: *čwad oesām upamānāyem brūta hača xwānāhrem xwānha hača brūtārem*, was die Pehleviübersetzer wiedergibt: *چند ورمشآن ميم کتروند برور من زک خاير خاير* wie lange soll man freitwagen (zu Hause) bleiben, *من زک برات*

der Bruder wegen der Schwester, die Schwester wegen des Bruders“. Das merkwürdige ist, dass die baktr. Wörter verschieden übersetzt werden, nämlich *brāter* einmal durch برادر (was an agh. دربر erinnert), das andermal durch براتر, *zwānhar* im vorhergehenden § durch das semit. اختمن, in unserm § zweimal durch خاتم; unser Vt. liest nun auch in unserm § dasselbe Wort einmal *akhdar*, das andermal *khāhar* oder *khangra*; er erklärt: „der Oheim für den Neffen, die Schwester für den Bruder“; hiennach wäre das alth. *brānāirya*, allein *akhdar* ist gar kein Wort; das Pahl. Paz. Gl. hat *khāh*: *brāt*, *bruvār*: *brātar*. خاتم ist schlechte Schreibart für up. خواهر.

Man wird aus dem vorstehenden entnehmen, dass der hier dargebotene Sprachschatz des Pehlevi mancher Verbesserungen fähig ist; es wäre zu wünschen, dass Destur Minochehgeri bei der Fortsetzung seiner grossen und verdienstvollen Arbeit die Kritik in reicherm Masse walten liesse; aber dennoch soll unser Dank nicht zurückgehalten werden für das reiche, zum grossen Theil uns in Europa noch unzugängliche Material, welches er zur Bereicherung unserer Kenntnisse des Pehlevi veröffentlicht hat und noch zu veröffentlichen gedenkt.

Marburg, im August

Ferdinand Justi.

The Palaeographical Society. Facsimiles of ancient Manuscripts etc. Oriental Series Part II edited by William Wright. Photographed and printed in facsimile by the Autotype Company. London, pr. by Gilbert und Livingston 1877. folio [Pl. 15—30, 15 Blätter Facs. und 14 Blätter orig. Text. Preis 15 Mark].

Es ist in dieser Zeitschrift (XXX, 197 ff.) bereits auf den Zweck der Gesellschaft hingewiesen und die im ersten Hefte gebotene Leistung hervorgehoben worden. Die dazselbst ausgesprochene Aufforderung zu Unterstützung dieses trefflichen Unternehmens durch zahlreiche Subscription hat leider nicht denjenigen Anklang gefunden, den man hätte erwarten dürfen und wünschen mögen. Orientalische Paläographie wird in Deutschland immer noch viel zu wenig betrieben, gelehrt wird sie fast nirgends. Von orientalischer Kalligraphie als einem mit andern Zweigen der zeichnenden und bildenden Künste vollkommen gleichberechtigten Gliede ist kaum eine Ahnung vorhanden, von Ausübung niemals die Rede. Der ästhetische Genuss vollends bei Betrachtung schöner orientalischer Schriftzüge ist theils unbekannt und unbegreiflich, theils — aus dunkler Furcht vor Beschämung — erbauchelt, wie aus den daran geknüpften Kennerbemerkungen gleich zu ersehen ist. In neun Fällen unter zehn

tritt an die Stelle des ästhetischen Genusses sterile Bewunderung des hohen Alters dieser Schriftzüge — eine Verwechslung, wie sie für einen stillen Verehrer dieser Kunst kaum schmerzlich-komischer sein kann. Wenn ein Manuscript aus dem XII. oder XVI. Jahrhundert n. Chr. nicht alt genug ist, der soll sich halt vor den alten Mess hinsetzen und bewundern, wo nichts zu bewundern ist. Ich will nur im Gegensatz hierzu nicht behaupten, dass eine Schrift je moderner um so schöner sei, aber den historischen Fortschritt und die künstlerische Weiterentwicklung will ich betonen, die, Gottlob, bis auf den heutigen Tag, in handschriftlicher Kalligraphie im Orient stattgefunden hat und noch stattfindet.

Der historische Gewinn, den Gebrauch dieser oder jener Schriftform für eine bestimmte Zeitperiode fixiren zu können, ist nicht der einzige, welcher sich aus dem Studium der Paläographie ergeben kann und soll; vielleicht ebenso interessant ist, in den Wandlungen und Umbildungen der Schrift, in ihrer ornamentalen Verwendung, den Einfluss zu verfolgen, welchen die specielle Begabung und das Schönheitsgefühl und die übrige Kunstpflanze eines Volkes dabei ausgeübt haben. Jedenfalls sollte man hoffen dürfen, dass durch Betrachtung der charakteristischen Ausprägung einer schönen Schrift auch der Geschmack und Sinn unser Orientalisten für orientalische Schriftzüge — in schön! — sich verbessern liesse. Was muss man sich aber bei der heutigen Autographirwuth oft für Handschriften gefallen lassen; ich gestehe, ich habe mich des öfteren gewundert, mit welcher Naivität — um keinen anderen Ausdruck zu gebrauchen — heutzutage autographirte Bücher auf den Markt geworfen werden, von denen die Verfertiger verlangen oder wenigstens hoffen, dass man sie lese! Den Hauptgrund des Übels erachte ich an einem zufälligen Sitz gelegen: in den Typen unserer Buchdrucker. Wohl gibt es in Deutschland einzelne schöne z. B. arabische Typen; ich meine hier die der k. k. Wiener Hof- und Staatsdruckerel, oder das grössere arabische Alphabet, welches Drugulin in Leipzig besitzt; aber eine mustergiltige Schrift in gewöhnlicher Grösse (für Lehrbücher, Grammatiken und ausgedehnte Texte), welche dem jungen Orientalisten als richtige und schöne Vorlage dienen könnte und demselben gleich von Anfang an einen Abscheu gegen alle heringebrachte und seit Jahrhunderten mitgeschleppte Hässlichkeit einflössen würde, existirt bis dato meines Wissens in Deutschland nicht. Es fehlt uns eben ein Stephanus, ein Aldus, ein Didot für orientalischen Buchdruck! Und die haben nach schönen Handschriften (daran aber noch nicht blind nach den ältesten) ihre Schönheitsprincipien gebildet und practisch ins Leben eingeführt.

Doch gehen wir zur Betrachtung des Inhalts von dem vorliegenden Hefte (Pl. 16—30).

Pl. 16—18 geben Sanskrit-Facsimiles beschrieben von Eggeling in Edinburg und Cowell in Cambridge. Pl. 16 ist ein

Specimen von dem buddhistisch-religiösen Werke *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* oder dem „*Prajñāpāramitā* in 8000 Slokas“ (Cambridge, University Library Add. Ms. 866), einer Handschrift in alt-bengalischer Schrift auf Palmblättern von A. D. 1008, also weit älter als das im Heft 1 facsimilirte *Gaṇaratnamahodadhī* (A. D. 1329). Dr. D. Wright, von dem dieses Ms. stammt, hatte es während seines Aufenthaltes als Residence Surgeon in Kāthmāndū (s. seine *History of Nepal*, Cambridge 1877 p. 316—324) erworben zusammen mit noch weit älteren Handschriften, die nach Angabe von Sachverständigen bis 883 D. zurückgehen sollen, und die vor ihrer zu photolithographirenden Wiedergabe einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden sollen.

Pl. 17 ist das Schlussblatt aus *Śiṣhyalekha* („Letter to pupils“), einem von Āchārya Chandra-gomipāda verfassten Gedichte über das heilige Gesetz der Buddhisten (Cambridge, Univ. Library Add. Ms. No. 1161), Ms. in alt-bengalischer Schrift auf Palmblättern von A. D. 1084.

Pl. 18. *Śrī-Kālikāchārya-Kathānakam*, oder „Geschichte des heiligen Kālikāchārya“, verfasst von Bhāvadēvasāri, mit Randcommentar (R. A. Soc. Sanskrit 34), Jaina-Ms. auf Papier von A. D. 1404. Die Schrift ist kräftiges Devanāgarī aus dem westlichen Indien, die Glossen kleiner geschrieben, das Ganze reich verziert und mit Miniaturen geschmückt.

Pl. 19—22 arabisch, beschrieben von W. Wright. Pl. 19 Fragment aus einem anonymen genealogischen Werk (Berlin, k. Bibliothek, Orient. Ms. in folio No. 370 Blatt 23. und 24.), Ms. auf Pergament aus der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Hġrah aus Carsten Niebuhrs Besitz stammend. Die kufische Schrift (hier für ein profanes Werk angewandt) zeigt diaeritische Punkte in Gestalt von schrägen Linien. E. Rödiger hat darüber berichtet in den Abh. der k. Akad. d. W. z. Berlin 1875: Ueber zwei Pergamentblätter mit alt-arabischer Schrift.

Pl. 20 aus einem Heiligenleben (Roma, Bibl. Vatic. Cod. arab. 71), Ms. auf Pergament, kufisch mit Hinnelgnug zu Naṣḫī, geschrieben im Kloster St. Saba bei Jerusalem A. H. 272 = A. D. 885 (s. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* T. IV. p. 143 No. LXXI). Diese und die folgende Platte sind beschrieben unter Mitwirkung von I. Guidi in Rom.

Pl. 21 *Evangelium Lucae* in einer un veröffentlichten Uebersetzung in gereimter Prosa (Roma, Bibl. Vatic. Cod. ar. 18), Papier-Handschrift in Naṣḫī-Character ohne Punkte, geschrieben A. H. 383 = 993 A. D. (vgl. Mai, *Ser. vet. nov. coll.* IV p. 61).

Pl. 22. Eine reiche Serie arabischer Münzen aus der Sammlung des British Museum ausgewählt und beschrieben von Stanley Lane Poole, um die Entwicklung der kufischen Schrift zwischen A. H. 19 (= A. D. 640) und A. H. 643 (= A. D. 1245½) zu zeigen.

Pl. 23 persisch; aus einem Exemplar des Gulistan von

Sa'di (R. A. S., Perslan 233 A.), Papierhandschrift in entzückendem Nast'ik mit reicher Verzierung und Bildern, geschrieben auf goldgesprenkeltem Papier zu Faltpär A. H. 290 = A. D. 1582 von dem berühmten Schreiber Muhammed Hussein von Kashmir mit dem Beinamen Zarin-Kalam („Goldfeder“), dem ersten Kalligraphen am Hofe des Kaisers Akbar.

Pl. 24 äthiopisch, der Anfang der „Thaten des Basilius (Basilius) und des 'Abdä Nöl“ (Brit. Mus. Oriental 706), Ms. auf Pergament geschrieben unter der Regierung des Eskmüdr (Alexander) mit dem Beinamen Constantinus [II] A. M. 6271—6286 = A. D. 1478—1494 (siehe W. Wright, Cat. of the Aethiopic Mss. in the Brit. Mus. No. COLXXXII).

Pl. 25, 26 Vorder- und Rückseite eines ägyptisch-aramäischen Papyrus (Brit. Mus. Pap. CVI) aus der späteren ptolemäischen oder frührömischen Zeit. Die zwei kostbaren Papyrusfragmente, von denen hier eines, sehr gut photolithographirt, vorliegt, ehemals in der Sammlung des Herzogs von Buccleugh befindlich, sind jetzt im British Museum zwischen zwei dünnen Glasplatten aufbewahrt. Seit der ersten Veröffentlichung durch M. Lant in Jahr 1827, und späterhin durch Gesenius haben diese seltenen Reste ägyptisch-aramäischer Literatur nicht unerheblich gelitten. Wright und Nöldke haben davon eine sehr gute Beschreibung gegeben.

Pl. 27 syrisch: Basilus von Caesarea über den heiligen Geist (Brit. Mus. Add. Ms. 14,542), Ms. auf Pergament, geschrieben A. Gr. 820 = A. D. 689 im Kloster Pá'nur in der römischen Provinz Arabia d. h. Umgegend von Damaskus. Die Schrift ist seines regelmäßigen Estrangelä (s. W. Wright, Cat. of Syr. Mss. in the Brit. Mus. p. 416 No. BXLVII).

Pl. 28 samaritanisch: Pentateuch, hebräischer Text, daneben arabische Uebersetzung (nicht die Abü Sa'ids), beides in samaritanischer Schrift (Cambridge, Univ. Libr. Add. Ms. 714) aus dem Jahr 1319. Zur Beschreibung hat E. L. Bunsby in Cambridge beigetragen.

Pl. 29 hebräisch: Grabchrift der Maschä, Tochter Davids, gestorben zu Aden 12. Ab A. Contr. [10]29 = A. D. 716. Das Original, ein dunkelfarbiger Stein befindet sich in den kellerartigen Gewölben des British Museums in einer Wand eingemauert. Für die Photographie wurde daher das Medium eines Papierabklatsches notwendig, dieser letztere hätte aber vielleicht noch sorgfältiger gemacht werden können (mit Vermeidung runder und eingebrochener Stellen im Papier). Wie problematisch aber überhaupt die Anwendung der Photographie auf vertiefte oder erhabene Inschriften sich gestaltet, ist auch hier wieder auffallend zu sehen. Die Beleuchtung hätte auf dem Abklatsch nicht parallel mit den wagrecht verlaufenden Strichen einfallen, sondern etwa in einem Winkel von zehn Graden zu den letzteren gerichtet werden sollen, wodurch die Mehrzahl sämtlicher Striche Schatten und dadurch

Gestalt bekommen hätte. Bei Beschreibung hat Schiller-Szinassy in Cambridge mitgewirkt.

Pl. 30: *Sepher ham-miqqal* von Mo'iseh ben Sem-⁵läh aus Leon (Verfasser des *Sohar*), Papierhandschrift zu Cambridge (Univ. Library Dd. 11. 22.), geschrieben A. M. 5134 — A. D. 1323/4 zu Montagahänem in Algerien; die Schrift ist afrikanisches Sephardi, rabbinischer Typus.

Zum Schlusse kann ich nur nochmals den Wunsch wiederholen, dass die Zahl der 160 Subscribenten sich auf mindestens 200 erhebt, sonst können im nächsten Jahre statt der 15 Platten nur 12 für den bisherigen Preis geliefert werden. Anmeldungen zur Mitgliedschaft sind zu richten an den *Honorary Secretary of the Palaeographical Society*, E. M. Thompson, Assistant Keeper of the MSS., British Museum, London, unter gleichzeitiger Angabe eines Agenten in London (Williams und Norgate, oder Trübner & Co., oder Asher & Co.), der die Zusendung der Hefte und die Zahlung des Jahresbeitrags (15 Mark) vermitteln soll. An das Comité aber erlaube ich mir die Bitte zu richten, für nächstes Heft ein Specimen aus Zend und Pehlwi, fernerhin etwas mandäisches, äthiopisches, oder uigurisches aufnehmen zu wollen.

Strassburg.

J. Euting.

Eine neue Auflage von Broch's Mufassal.

Die völlige Erschöpfung der Auflage des Broch'schen Mufassal vom J. 1859 bei fortwährender buchhändlerischer Nachfrage hat Herrn Prof. Broch bewogen, sich der Besorgung einer neuen Auflage zu unterziehen, die, unterstützt von der Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften durch einen bedeutenden Beitrag zu den Herstellungskosten, mit denselben Lettern und Zeile für Zeile wie die erste gedruckt, aber sorgfältig revidirt, im Verlage von P. T. Malling in Christiania erscheinen wird. Zu bequemere Nachschlagee erhält sie Columnentitel wie die Jahn'sche Ausgabe des Mufassal-Commentars von Ibn Ja'n, und zu leichterer Vergleichung mit diesem Werke auf dem innern Seitenrande dieselben Abschnittsnummern wie bei Jahn. Zum gesammten Inhalte der ersten Auflage sollen in der neuen noch etwa drei Bogen Varianten und Quellenachweise hinzukommen. Die zwei ersten Bogen des Textes, wahre Muster von Genauigkeit und Correctheit, liegen mir bereits vor.

Leipzig d. 11. Oct. 1877.

Fleischer.

Berichtigungen.

S. 480 Z. 5 v. u. ist (acrevliala?) zu streichen.

S. 560 Z. 10 und 11: l. uera statt uera.

S. 560 Z. 17: l. determiniert; statt determiniert;

S. 576 Z. 11: l. uera statt uera.

S. 576 Z. 21: l. ²تَحَايَ statt ²تَحَايَ, und in derselben und den nachfolgenden Zeilen Dohjak statt Dohjak.

S. 706 Z. 19 fuge ein: 116, 7 ist nach Behr. 806, 14—5 zu setzen.

S. 706 Z. 21, 22, 25; lies 117 für 116.

Namenregister.

| | | | |
|---|-----|---|----------|
| Anfrecht, von Lütz von Rajma- hah-Wörterbuch | 742 | Gildemannsater, Nachtrag | 156 |
| — Lamschänaux | 755 | Goldammer, Briefliches über ara- bische Sprachphilosophie | 545 |
| Barth, Ta'lab's Klisch al-fa'ib, arabisch. Wörterbuch | 169 | — Matth. VII, 6 in der mu- hammedan. Literatur | 765 |
| Blau, über Nismat-ullah's pers. Wörterbuch | 484 | Grimmham, Beiträge zur ver- gleichenden Mythologie aus der Hagada | 183 |
| — über Karta, Karta in Orto- manien | 495 | Gutschmid (v.), Agathangelos | 1 |
| — an an. griech.-türk. Sprach- proben | 550 | Hase, Hippokrates und die in- dische Medizin des Mittelalters | 647 |
| Broch, Briefliches über madagass. Nomenanamen und Derivation dazu | 543 | Hindy, über einige neugriechische Ausdrücke | 153 |
| — eine neue Auflage seiner Ausg. des Mufassal | 795 | — Briefliches über das Schach | 155 |
| Carstelt, Liber thesauri de aris- topotele Syroorum, arger. | 169 | Jahn, Ibn Ja'is Comp. zu Za- makhshari's Mufassal II., arger. | 180 |
| Deecke, der Ursprung der alt- syrischen Alphabete aus der arabisch. Keilschrift | 102 | Jamaspji, Pahlevi, Gujarkhi and English Dictionary, arger. | 772 |
| — über das indische Alphabet in seinem Zusammenhange mit den übrigen indisch. Alpha- beten | 598 | Jelly, über die Spitzzeichen der Hang- schen Handschriftensammlung | 127 |
| Dietrich, die Theologie des Aristote- les | 117 | Jestl, Anzeige von Jamaspji, Pah- levi, Gujarkhi and English Dic- tionary | 772 |
| Ebers, das Grab und die Biog- raphie des Amen em hoh II. | 489 | Karabacek, die Steinschrift von Beyra | 135 |
| Euting, Tafel des al-Gummi Al- phabets | 102 | — die Dynastie der Daulsch- mende | 152 |
| — Anzeige von The Palaograp- hical Society, Facsimiles of ancient Mes. Oriental Series, Part II. | 791 | Köhler, an Blau's griech.-türk. Sprachproben | 550 |
| Flügel, zur Steinschrift von Beyra | 145 | Kramer (v.), Anzeige von Spitta, zur Geschichte Abu'l-Hasan Al-A'ari's | 166 |
| — Anzeige von Ibn Ja'is, harg. v. Jahn II. | 180 | — Philosophische Gedichte des Abu'l-ah Ma'arri | 471 |
| — Zu Mäcker's Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser | 563 | Löw, Bemerkungen zu Nöldeke's Anzeige von Nicksel, Kallig und Damsag | 585 |
| — Eine neue Auflage von Broch's Mufassal | 795 | Meyer (E.), über einige semitische Götter | 718 |
| Frankel, An-Nahh's Comp. zur Mu'allaf's des Burul-Qasr, arger. | 177 | Miles, Briefliches über 'Omān | 542 |
| | | Mordmann (A. D.), über die Keil- inschriften von Armenien | 406 |
| | | — Studien über geschulten Sätze mit Pahlavi-Legenden | 582. 767 |

| | | | |
|---|-----|---|-----|
| Morhaman (J. H.), Miscellen zur hingarischen Alterthumskunde . . . | 61 | Näbige, 'Urwa, Hälän, 'Alkama und Farandak . . . | 607 |
| — Mythologische Miscellen . . . | 91 | Soela, die Dikwän des Zukair und Ka'b . . . | 710 |
| Müller (A.), über einige arabische Sagensammlungen . . . | 606 | Spitta, zur Geschichte Abu'l-Hasan al-'Al'ari's, angez. . . | 166 |
| Müller (H. H.), Kitäh al-fark von al-Azma'i, angez. . . | 169 | — dazu . . . | 560 |
| Nöldeke, zur Erklärung des Ab- ridenennens . . . | 147 | Spranger, Ann. von Sachau, Chronologie oriental. Völker von Abtöndel . . . | 551 |
| — Anzeige von Caristi, Likh- nauil de arte poetica Syrorum . . . | 160 | — über 2 arab. Handschriften Zehnschneider, Arabische Aezze und deren Schriften . . . | 768 |
| — zu sr. Anzeige von Kallig und Dinnag . . . | 656 | — die „Shidy“ oder geoma- tischen Figuren . . . | 762 |
| — Beimerkung zu Kallig und Dinnag bei den Persern . . . | 640 | Stöckel, Numismatische beim Orientalistencongress zu St. Petersburg . . . | 529 |
| — Anzeige von Oshausen, Par- thava und Pahlav . . . | 556 | Tharbecke, Anzeige von Ta'lab's Kitäh al-fark hing. v. Barth . . . | 169 |
| — Anzeige von Trunpp, Bei- träge zur arab. Syntax . . . | 769 | — — Kitäh al-fark von Al- 'Ajma'i hing. v. Müller . . . | 169 |
| Orshausen, Parthava und Pahlav, angez. . . | 556 | — — An-Nahha' Comen. zur Ma'allaga des Isma'il-Qais hing. v. Frenkel . . . | 177 |
| Pryn, die Dikwän des 'Urwa und Farandak . . . | 683 | — die Dikwän des Hälän . . . | 699 |
| — der Dikwän des Zukair . . . | 711 | Trunpp, Beiträge zur arab. Syn- tax, angez. . . | 769 |
| Roth (v.), Gedächtnisrede auf Julius Mohl . . . | III | Wiedemann, Geschichte der 18 ägyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmosis III. . . | 613 |
| — Indische Medizin . . . | 157 | Wright, Palaeographical Society, Facsimiles of ancient Mes. Oriental Series, Part II, ed. by, angez. . . | 791 |
| Sachau, Chronologie orient. Völker von Abtöndel, angez. . . | 551 | | |
| Salmann, Briefliches über eine Schule mit Pehlvi-Inschrift . . . | 541 | | |
| Schröder, Nachtrag . . . | 156 | | |
| — Trostschreien Jacob's v. Barag an die Israjel. Christen . . . | 369 | | |
| Soela, die Dikwän des Dichter | | | |

Sachregister.

| | | | |
|--|-----|---|-----|
| Abd-Patä Ma'arri, philosophische Gedichte des . . . | 471 | Arabishe Handschriften, über wohl . . . | 750 |
| Agdhangalos . . . | 1 | Arabishe Sagensammlungen, über einige . . . | 506 |
| 'Alkama, Dikwän des . . . | 682 | Arabishe Sprachphilosophie . . . | 545 |
| Alphäbel, das altägyptische, sein Ursprung aus der summyr. Kalligraph . . . | 109 | Aristoteles, Theologie des . . . | 117 |
| — das Indische, in seinem Zu- sammenhange mit den Höligen Südewelt. A.A. . . | 529 | Azma'i's Kitäh al-fark . . . | 166 |
| Änen von höb, das Urw und die Biographie des . . . | 479 | Berichtigungen . . . | 796 |
| Ammodates-Bagabatos . . . | 161 | Bhava Prakash . . . | 157 |
| Arabishe Aezze und deren Schriften . . . | 768 | Hirani's Chronologie oriental. Völker . . . | 551 |
| | | Dandischewski, die Dynastie der Dikwän, 7 arabishe . . . | 152 |
| | | Ägyptische Dynastie, XVIII., Ge- schichte der . . . | 613 |

| | | | |
|--|----------|---|----------|
| Paradaſ, Diwan des | 653 | Mythologie — | 91 |
| God-Tyche | 99 | Miscellien | 91 |
| Gesammtliche Figuren, die | 762 | Beiträge zur vergleichenden M. | |
| Geschaltene Stelen mit Pehlvi- Legenden, Studien über 582 | 763 | aus der Hagada | 183 |
| Hagada, Beiträge zu vergleichenden Mythologie aus der | 183 | Nahige, Diwan des | 669 |
| Häim, Diwan des | 699 | Nachträge | 155 766 |
| Hinduischer Alterthumskunde, Miscellien zur | 61 | Nabbi's Comm. zur Mi'allage des Iurand-Gale | 177 |
| Hippokrates und die indische Medizin des Mittelalters | 617 | Songelechische Ausdrücke, Wor- sinige | 153 |
| Das Ja'is Comm. zu Zamachiri's Mafagat | 181 | Si'met-Allah's pers.-türk. Wörter- buch | 481 |
| Indische Medizin | 157. 647 | 'Omdu | 612 |
| Jacob von Sarag's Trinitatschreiben zu die hinfar. Christen | 560 | Palmographica! Society. Facsimi- lism of ancient Mss. Oriental Seriaz. Part II., angez. | 791 |
| Johannes Pablos' Hymus auf d. hinfar. Märtyrer | 460 | Rajmshah, eine Liste von R. Wörtern | 742 |
| Kab's (b. Zahel), Diwan des | 714 | Rickert's Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, an | 603 |
| Kallag und Dammag | 535. 540 | Sandhi-Sammlungen, zur Erklärung der | 147 |
| Karta, -kerta in Orizmanes | 495 | Schachspiel | 155 |
| Kollimshriften von Armenien | 406 | Schake, mit Pehlvi-Inschrift 166 | 641 |
| Lampyrias | 768 | Semitzische Wörter, über einige | 713 |
| Madagasinische Manuskripten | 543 | Skidy (undagass. Dialectus- lehrer = Gocumulle) | 544. 762 |
| Madana Pala Nigama | 159 | Supplimente der Hang'schen Hand- schreibensammlung | 127 |
| Metih. VII, 5 in der muhammedan Literatur | 765 | Steinschneidung von Boara | 185 |
| Muhl (Jul.) Gedächtnissrede auf Mafagat, eine neue Auflage von Broch's Ausg. des | 111. 736 | Ta'ib's Khalk al-fakh | 169 |
| | | 'Urwa, Diwan des | 653 |
| | | Zahel, Diwan des | 711 |

Druck von G. Kreyling in Leipzig.





14.2
8

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.